ebook

Enrico Berti
Cristina Rossitto
Franco Volpi

STORIA DELLA FILOSOFIA

PERCORSI TEMATICI

EDITORI LATERZA

eBook Laterza

Enrico Berti, Cristina Rossitto, Franco Volpi

Storia della filosofia
Percorsi tematici

prima parte

Editori Laterza

Sommario

Il romanticismo e l'idealismo tedesco

La nascita e lo sviluppo delle scienze umane

L’indagine sulla natura

La investigación de la naturaleza.

Il primo periodo della storia della filosofia occidentale, intesa tradizionalmente come ricerca razionale dei princìpi di tutta la realtà, è caratterizzato da un susseguirsi di indagini sulla natura, proprio perché i pensatori che ne fecero parte ritenevano che la realtà consistesse appunto nel mondo naturale e che dunque questo fosse ciò che doveva essere spiegato. Di qui la consuetudine di indicare le loro dottrine in generale come «filosofia della natura».

Numerose sono le figure di filosofi, quasi sempre organizzati in vere e proprie scuole di pensiero, di cui ci è rimasta notizia, ma pochissimo ci è pervenuto delle relative opere. Per tale motivo qui proponiamo i pensatori più rappresentativi nell’ambito delle diverse scuole, offrendone non solo i frammenti più significativi degli scritti, là dove sia possibile, ma anche alcune testimonianze antiche sulla loro dottrina, e precisamente:

1 . **Anassimandro**, secondo rappresentante della scuola di Mileto dopo Talete, ma primo filosofo della cui opera siano stati conservati frammenti;

2 . **Eraclito** di Efeso, la cui dottrina, per mezzo anche dei suoi numerosi seguaci, avrà grande influenza sui pensatori più importanti della filosofia antica;

3. i **Pitagorici**, non sempre facili da distinguersi, ancor oggi, nei singoli esponenti, la cui cultura matematica svolse un ruolo decisivo in ambito filosofico;

4 . **Parmenide**, il più insigne rappresentante della scuola eleatica, che dalla sua città natale (Elea) prese appunto il nome;

5 . **Empedocle** di Agrigento, famoso anche per i suoi studi in campo medico e ricordato dalle fonti come costantemente accompagnato nei suoi spostamenti da gruppi di discepoli;

6 . **Anassagora** di Clazomene, della cui opera scritta è per la prima volta testimoniata l’ampia diffusione nella Grecia del tempo;

7 . **Democrito** di Abdera, riconosciuto come il vero artefice della

fortuna della scuola atomistica;
8. **Ippocrate**, il più importante esponente della scuola medica di Cos, sua città natale.

Anassimandro

Frammenti e Testimonianze

Il principio infinito

Frammenti 1-5, Testimonianze 9, 11

Di Anassimandro presentiamo tutti e cinque i frammenti rimastici, i quali, se poco rivelano del suo pensiero, meritano comunque di essere tenuti presenti, se non altro come esempio di «testi» che spesso, purtroppo, sono tutto ciò che resta delle opere di un filosofo antico.
Ad essi faremo seguire tuttavia, per trarne qualche notizia ulteriore, anche due testimonianze, la prima (Test. 9) risalente al commentatore e filosofo neoplatonico Simplicio (VI sec. d.C.) – ed è quella in cui è contenuto il frammento più importante (Fr. 1) –, e la seconda (Test. 11) all'autore cristiano Ippolito (II-III sec d.C.), il quale, nel primo libro dell'opera *Confutazione di tutte le eresie*, intitolato «Dottrine Filosofiche», ci ha fornito un riassunto della filosofia greca.
Anassimandro, autore di un'opera *Sulla natura*, come altri filosofi antichi, sembra sia stato il primo a parlare di «principio» (*archè*) in senso filosofico, individuandolo più precisamente non nell'acqua, come aveva fatto Talete, né in un altro degli elementi terrestri fondamentali (aria, fuoco e terra), come faranno altri naturalisti, bensì in un qualcosa di diverso da essi che chiamò *àpeiron*, ossia «infinito», o «indeterminato», o «illimitato». Da tale principio, a suo avviso, derivano gli elementi stessi, i cieli, la terra e tutti gli enti, ma anche il loro ordinamento secondo una precisa regola temporale e in virtù di un movimento eterno. Il fatto che Anassimandro cerchi di esprimere la propria visione dell'universo e dei fenomeni che in esso si verificano facendo ricorso a situazioni e immagini tratte dal mondo umano, che in

qualche caso potrebbero indurre al sorriso, nulla toglie, dal punto di vista filosofico, al valore del suo tentativo di dare una spiegazione finalmente razionale e non mitica della realtà.

Fr. 1 Principio degli esseri è l'infinito... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità[1]: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo[2].

Fr. 2 Insenescente[3].

Fr. 3 Immortale... e indistruttibile[4].

Fr. 4 Canne di aulo.

Fr. 5 Simile a una colonna di pietra la terra[5].

Test. 9 Tra quanti affermano che [*il principio*] è uno, in movimento e infinito, Anassimandro, figlio di Prassiade, milesio, successore e discepolo di Talete, ha detto che «principio degli esseri è l'infinito», avendo introdotto per primo questo nome del principio. E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che in essi esistono: «da dove, infatti, gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»[6], e l'ha espresso con vocaboli alquanto poetici. È chiaro che, avendo osservato il reciproco mutamento dei quattro elementi, ritenne giusto di non porne nessuno come sostrato, ma qualcos'altro oltre questi. Secondo lui, quindi, la nascita delle cose avviene non in seguito ad alterazione dell'elemento, ma per distacco dei contrari [*dall'infinito*] a causa dell'eterno movimento[7].

Test. 11 Dunque Anassimandro è discepolo di Talete. Anassimandro, figlio di Prassiade, di Mileto. Costui diceva che principio delle cose era una certa natura dell'infinito, dalla quale si producono i cieli e l'ordinamento che v'è in essi. Essa è eterna e «insenescente»[8] e abbraccia tutti i mondi. E chiama tempo ciò che ne determina la generazione, l'esistenza e la distruzione. Costui dice che principio ed elemento delle cose è l'infinito, avendo per primo indicato il nome del principio: che inoltre il movimento è eterno e per esso di conseguenza si formano i cieli. Secondo lui la terra è librata in alto, non è sostenuta da niente e rimane sospesa perché ha uguale distanza da ogni cosa [*che la circonda*]. Ha la forma ricurva, sferica, simile a una colonna di pietra[9]: delle sue superfici l'una è quella sulla quale noi ci muoviamo, l'altra

sta dalla parte opposta. Le stelle sono sfere di fuoco staccatesi dal fuoco del cosmo, avvolte dall'aria: hanno degli sfiatatoi, una sorta di tubi a forma di aulo, da cui appaiono le stelle[10]. Di conseguenza, quando tali sfiatatoi sono otturati, si hanno le eclissi. Così la luna talvolta appare piena, talvolta scema, in rapporto alla chiusura o apertura di tali tubi. La sfera del sole è 27 volte quella della luna. Nella zona più alta è il sole, in quella più bassa le sfere delle stelle fisse[11]. Gli esseri viventi provengono <dall'umido> fatto evaporare dal sole. All'inizio l'uomo era simile a un animale diverso [*da lui*] e cioè al pesce[12].

I venti sono prodotti dai soffi leggerissimi che si staccano dall'aria e, raccoltisi, si mettono in movimento: le piogge dal vapore che sotto l'azione del sole si innalza dalla terra: i fulmini poi quando il vento, piombando sulle nuvole, le squarcia[13]. Costui era nato nel terzo anno della 42.a olimpiade[14].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 98-100; 106-7 (trad. di R. Laurenti)

1. L'affermazione di Anassimandro rivela senza dubbio il suo atteggiamento filosofico, non solo per l'uso, per la prima volta, del termine «principio» (*archè*), ma per il concetto che esso viene ad esprimere. «Principio» è da intendersi, infatti, come ciò da cui trae origine e in cui va a finire ciò che è, ossia tutte le cose: esso è, perciò, causa dell'intera realtà nel senso più ampio dell'espressione, cioè è sua spiegazione ultima, è ciò da cui tutto dipende e che invece non dipende da altro. Se dunque l'*àpeiron* è «principio», è proprio perché svolge queste funzioni, e in quanto tale costituisce la ragione ultima dei fenomeni che la realtà ci presenta.

2. Per illustrare la generazione e la corruzione degli enti, ossia la nascita e la morte nel loro eterno alternarsi, processi che hanno lo stesso punto di partenza e di arrivo, cioè appunto l'*àpeiron* – il quale tuttavia è sottratto a questi stessi processi –, Anassimandro ricorre ad un'immagine tratta dal costume politico del suo tempo, e precisamente quella di una vicenda giudiziaria. Gli enti sono come le parti di un processo in conflitto tra loro, e il tempo, come un giudice supremo, fa espiare, con la distruzione, la colpa che deriva dall'ingiustizia commessa da un ente contro l'altro, consistente nell'averne usurpato l'esistenza con la propria nascita.

3. L'uso di questo termine, per indicare evidentemente una delle caratteristiche dell'*àpeiron*, è attribuito ad Anassimandro da Ippolito e la sua citazione è contenuta infatti nella *Test. 11* più sotto riportata.

4. Anche questi due aggettivi sarebbero serviti ad Anassimandro, secondo una citazione di Aristotele nella *Fisica*, per caratterizzare il «principio».

5. I *Frr. 4* e *5*, tratti dai *Placita* di Aezio (dossografo, ossia raccoglitore di opinioni e notizie storiche, del I-II sec. d.C.), riportano immagini caratteristiche dell'esperienza umana utilizzate per illustrare dottrine di ordine cosmologico come appare più chiaro nella Test. 11. L'aulo, introdotto qui in riferimento alle stelle, era uno strumento musicale a fiato, dei più diversi tipi e misure, molto diffuso nell'antica Grecia e in generale nel bacino del Mediterraneo, ed era costituito da un'imboccatura a forma di bulbo allungato e da due tubi divergenti dotati di fori.

6. Le parole che sono poste tra virgolette, come si vede, costituiscono il *Fr. 1* di Anassimandro, ossia ciò che Simplicio, nel corso di questa illustrazione della dottrina anassimandrea (contenuta nel suo *Commentario* alla Fisica di Aristotele), appare riferire come discorso originale fatto dal filosofo. Gli studiosi ritengono tuttavia che per tale citazione, così come per l'argomentazione che la contiene, Simplicio attinga all'opera di Teofrasto (IV sec. a.C.), per noi perduta, *Le opinioni dei fisici*, e che questi,

a sua volta, si sia servito come fonte di Aristotele, di cui fu allievo e successore nella direzione del Peripato, la scuola fondata da Aristotele stesso ad Atene.

7. Benché l'affermazione di Anassimandro sia abbastanza generica per quanto riguarda «gli enti» che deriverebbero dall'*àpeiron*, Simplicio, con Teofrasto, la intende in modo più determinato e in senso strettamente fisico, avvalendosi di concetti desunti dalla dottrina aristotelica. «Gli enti», infatti, sono per lui anzitutto i quattro elementi fondamentali (terra, acqua, aria, fuoco), opposti fra loro, e l'*àpeiron*, che ne è il «principio», viene inteso come «sostrato» («ciò che sta sotto»), e dunque non come causa in generale, ma come causa di tipo più specificamente materiale.

8. Il termine «insenescente» costituisce precisamente il *Fr. 2* di Anassimandro.

9. Cfr. *Fr. 5*.

10. Cfr. *Fr. 4* e nota 5.

11. Ad Anassimandro viene dunque attribuita anche l'elaborazione di una vera e propria teoria cosmologica.

12. È probabile che sulla scelta di porre l'acqua e l'umido come punto di partenza dell'evoluzione degli animali e dell'uomo abbia influito la dottrina del maestro Talete, il quale aveva posto come principio di tutte le cose l'acqua.

13. Da quest'ultima argomentazione appare chiaro come i fenomeni naturali, per esempio il vento, la pioggia e i fulmini, trovino spiegazione nell'incontro-scontro dei quattro elementi fondamentali, i quali a loro volta derivano dall'*àpeiron*.

14. La nascita di Anassimandro viene pertanto assegnata al 611/10 a.C. Il computo delle olimpiadi come era cronologica entrò in uso presso gli storici greci fin dal IV sec. a.C. «Olimpie» erano le grandi feste che si celebravano ad Olimpia ogni quattro anni, il cui inizio storico fu convenzionalmente fissato nel 776 a.C., anno in cui si riteneva si fosse cominciato a registrare i nomi dei vincitori dei giochi e a calcolare gli anni olimpici, questi ultimi aventi inizio ciascuno nell'estate (ciò spiega la citazione di una duplice data qualora si traduca l'indicazione di un anno olimpico nel calendario oggi in uso).

Eraclito

Sulla natura

Il *lògos* e l'ordine universale

Sulla natura, frr. 1-2; 53; 80; 59-60; 88; 91; 49a; 30; 90

Tra i più antichi filosofi naturalisti spicca, per la profondità del suo pensiero, la figura dello ionico Eraclito (VI-V sec. a.C.), famoso altresì per il modo di esprimersi spesso oscuro e volutamente ambiguo, come rivelano i frammenti pervenutici, poco più di cento, della sua opera *Sulla natura*, scritto di stile aforistico ed oracolare. Non è dunque possibile stabilire con sicurezza e in maniera definitiva la successione in cui tali frammenti si trovavano originariamente nell'opera eraclitea, e anche un eventuale raggruppamento di essi secondo un criterio

tematico rischierebbe di sacrificare quella equivocità che è caratteristica precipua del linguaggio del filosofo. Proprio per questo motivo l'edizione critica del testo greco curata da Diels e Kranz, così come la corrispondente traduzione italiana, presenta i frammenti secondo l'ordine alfabetico delle fonti da cui sono tratti.
Riportiamo qui alcune delle affermazioni eraclitee più significative riguardanti la concezione del *lògos*, termine non traducibile univocamente in lingua italiana e di difficile interpretazione quanto all'uso che ne fa Eraclito. *Lògos* può infatti significare sia il «discorso» che il filosofo sta facendo, sia la dottrina contenuta in tale discorso, sia la «ragione» umana, sia la legge universale e divina della realtà (*pòlemos*, la guerra) che viene identificata col fuoco, espressione, quest'ultimo, del continuo mutamento delle cose fra condizioni opposte, ma contemporaneamente dell'unità stessa degli opposti.

Fr. 1 Di questo *lògos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo *lògos*, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo[1].

Fr. 2 Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Ma pur essendo questo *lògos* comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza[2].

Fr. 53 *Pòlemos* [*la guerra*] è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi.

Fr. 80 Bisogna però sapere che la guerra è comune (a tutte le cose), che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità[3].

Fr. 59 Una e la stessa è la via dritta e quella curva per la vite nella gualchiera.

Fr. 60 Una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù[4].

Fr. 88 La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo

mutando son questi[5].

Fr. 91 Nello stesso fiume non è possibile scendere due volte[6].

Fr. 49a Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo[7].

Fr. 30 Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era è e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura[8].

Fr. 90 Mutamento scambievole di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro.

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 194-95; 202; 207-8; 210; 213-15 (trad. di G. Giannantoni)

1. Il *lògos* sembra qui essere il discorso condotto da Eraclito, che gli uomini non riescono ad intendere, benché spieghi come veramente stiano le cose. Ma esso potrebbe anche indicare la legge che governa tutta la realtà, alla quale sottostanno gli uomini stessi, senza riuscire ad averne consapevolezza. L'ambiguità che caratterizza le affermazioni eraclitee si può riscontrare del resto fin dall'inizio del frammento, dove l'avverbio «sempre» può essere riferito sia al *lògos*, per cui di questo sarebbe sottolineata l'eternità («è sempre»), sia agli uomini, per cui essi non possono mai comprenderlo, che l'abbiano ascoltato o meno («sempre gli uomini non hanno intelligenza»).

2. Tutti gli uomini possiedono il *lògos*, cioè la ragione è universale, e dunque essa consente la comprensione comune e la comunicazione reciproca: tuttavia la maggior parte degli uomini, invece che seguire la ragione, preferisce dar credito alle proprie opinioni particolari.

3. *Pòlemos* è dunque la legge che governa tutte le cose, nel senso che esse sono in costante e necessaria opposizione le une con le altre, ma in ciò consiste anche la loro unità.

4. I *Frr. 59* e *60* offrono solo due dei numerosi esempi che Eraclito adduce per mostrare l'identità di termini opposti fra loro.

5. Non solo, dunque, la realtà è strutturata secondo rapporti di opposizione, ma addirittura ciascun opposto si trasforma nell'altro, dando luogo ad un mutamento continuo.

6. Tra la prima e la seconda volta, infatti, il fiume è mutato. Nel mutamento universale che caratterizza la realtà, ogni cosa non è mai la stessa.

7. Ulteriore affermazione dell'unità degli opposti e del loro costante mutamento.

8. L'ordine universale, che è *lògos* e *pòlemos*, trova adeguata espressione nell'eterna mobilità del fuoco, che viene dunque a costituire, per Eraclito, il «principio» di tutto.

Pitagorici

Testimonianze e Frammenti

Il numero come principio

Filolao frr. 1-2; 4-6; 14. Scuola Pitagorica B4-5

Fr. 1 La natura nel cosmo è composta di elementi illimitati e di elementi limitanti: sia il cosmo nel suo insieme che tutte le sue parti[1]. Fr. 2 Tutte le cose sono necessariamente o limitanti o illimitate o limitanti e illimitate. Soltanto cose illimitate non ci potrebbero essere. Ordunque, essendo evidente che le cose che sono non possono essere composte soltanto da elementi limitanti né soltanto da elementi illimitati, è anche evidente che il cosmo e tutte le cose che sono in esso furono composte da elementi limitanti e da elementi illimitati. Lo prova quanto accade nei fatti: perché ciò che è formato da elementi limitanti è limitato, ciò che è composto da elementi limitanti e da elementi illimitati è illimitato e limitante, ciò che è composto da elementi illimitati apparirà illimitato[2]. Fr. 4 Tutte le cose che si conoscono hanno numero: senza il numero non sarebbe possibile pensare né conoscere alcunché[3]. Fr. 5 Il numero ha due specie sue proprie, il dispari e il pari: e terza è il parimpari, formato da queste due mescolate. Molte forme ci sono dell'una e dell'altra, e ogni cosa per se stessa le rivela[4]. Fr. 6 Riguardo alla natura e all'armonia le cose stanno così. La sostanza delle cose, che è eterna, e la natura stessa, richiedono conoscenza, non umana, ma divina; tranne per questo che nessuna delle cose che sono e noi conosciamo sarebbe potuta venire all'esistenza, se non ci fosse la sostanza delle cose che compongono il cosmo, delle limitanti e delle illimitate. Ora, non essendo i princìpi né uguali né della stessa specie, non si sarebbero potuti ordinare in un cosmo, se non si fosse aggiunta l'armonia, in qualunque modo vi si sia aggiunta. Se fossero stati simili e d'egual specie, non avrebbero avuto bisogno dell'armonia: ma gli elementi che sono dissimili e di specie diversa e diversamente ordinati, devono essere conchiusi dall'armonia che li può tenere stretti in un cosmo[5]. L'armonia completa è costituita dall'intervallo di quarta e da quello di quinta. La quinta è maggiore della quarta di un tono; perché la quarta s'estende dalla nota più alta (*hypàte*) a quella di mezzo (*mèse*), la quinta dalla *mèse* alla nota più bassa (*nète*): dalla *nète* alla terza [*poi paramèse*] c'è una quarta, dalla terza alla *hypàte* una quinta. L'intervallo tra la *mèse* e la terza è di nove ottavi: quello d'un accordo di quarta è di quattro terzi: quello d'un accordo di quinta è di tre mezzi: quello d'ottava è di due unità. Così la scala s'estende per cinque toni e due diesis, la quinta per tre toni e un diesis, la quarta per due toni e un diesis[6]. Il diesis è l'intervallo minore di due toni al rapporto di quattro terzi. Il comma è l'intervallo minore di due diesis (vale a dire di due semitoni minori), al rapporto di nove ottavi. Lo schisma è la metà di un comma, il diaschisma la metà di un diesis (vale a dire di un semitono

minore)[7]. Fr. 14 Anche gli antichi teologi e gli antichi vati testimoniano che per espiare qualche colpa l'anima è unita al corpo, e in questo come sepolta[8].

B. 4 I cosiddetti pitagorici si dedicarono per primi alle scienze matematiche, facendole progredire; e poiché trovarono in esse il proprio nutrimento, furono del parere che i princìpi di queste si identificassero con i princìpi di tutti gli enti. I numeri sono per natura i primi tra tali princìpi, e i pitagorici credevano di scorgere in quelli, più che nel fuoco o nella terra o nell'acqua, un gran numero di somiglianze con le cose che sono e che si generano, e asserivano che una determinata proprietà dei numeri si identifica con la giustizia, un'altra con l'anima e con l'intelletto, un'altra ancora col tempo critico, e che lo stesso vale, pressappoco, per ciascuna delle altre cose, e individuavano, inoltre, nei numeri le proprietà e i rapporti delle armonie musicali e, insomma, pareva loro evidente che tutte le altre cose modellassero sui numeri la loro intera natura e che i numeri fossero i primi di tutta la natura[9]; e per tutte queste ragioni essi concepirono gli elementi dei numeri come elementi di tutti gli enti, e l'intero cielo come armonia e numero; e quante concordanze con le proprietà e le parti del cielo e con l'intero ordine universale essi riscontravano nei numeri e nelle armonie, le raccoglievano e le sistemavano. E anche se, in qualche parte, ne veniva fuori qualche mancanza, essi con facilità si mettevano ad aggiungere, allo scopo di rendere pienamente compatta la loro dottrina; così, ad esempio, poiché la dècade sembra perfetta e capace di abbracciare tutta quanta la natura dei numeri, essi asseriscono che sono dieci anche gli astri che si spostano sotto la volta celeste; ma, poiché quelli visibili sono soltanto nove, per questa ragione essi ne creano un decimo, l'Antiterra[10].

Su tali questioni noi abbiamo condotto un esame più rigoroso in altra sede. Tuttavia ne stiamo parlando anche qui per il solo scopo di apprendere anche da questi filosofi quali princìpi essi pongano e in che modo questi si collochino rispetto alle cause da noi elencate[11].

B. 5 Orbene, è evidente anche che costoro concepiscono il numero come principio, considerandolo sia come materia degli enti sia come costitutivo delle affezioni e degli stati di questi, ed elementi del numero sono il pari e il dispari, e di questi il primo è illimitato, il secondo è limitato e l'uno risulta da tutti e due questi elementi (giacché esso è pari e, insieme, dispari), e il numero deriva dall'uno e l'intero cielo, come si è già detto, si identifica con i numeri[12].

Altri, che fanno parte della stessa scuola, dicono che i princìpi sono dieci e li elencano per coppie incolonnate, ossia

limite e illimitato
dispari e pari
uno e molteplice
destro e sinistro
maschio e femmina
quieto e mosso
retto e curvo
luce e oscurità
buono e cattivo
quadro e oblungo.

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 465-68; 470 (trad. di A. Maddalena); Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 88-92 (trad. di A. Russo, riveduta)

1. Secondo Diogene Laerzio, che lo riporta, questo frammento costituirebbe esattamente l'inizio dell'opera *Sulla natura* di Filolao. Princìpi di tutte le cose sono dunque «l'illimitato» e «il limitante», ossia, rispettivamente, ciò che deve essere limitato e ciò che limita, e dunque «il limite».

2. La prova che limite e illimitato devono essere entrambi princìpi, secondo i pitagorici, è data dal fatto che le cose che esistono non potrebbero essere tutte composte dal solo limite, perché questo non avrebbe nulla da limitare, né tutte composte dal solo illimitato, perché altrimenti non si potrebbero distinguere l'una dall'altra. Non rimane dunque che le cose siano composte da entrambi, nel senso che alcune sono composte di solo limite (come unità e punti), altre di solo illimitato (come linee, piani, spazi), altre infine di entrambi (come numeri e figure geometriche), dove è chiaro che il limite ha la funzione di limitare ciò che è illimitato.

3. Il numero, che è composto di elementi illimitati e di elementi limitanti, è a sua volta garanzia, e in questo senso principio, del pensare e del conoscere.

4. Le specie del numero, costituite dal pari e dal dispari, si trovano entrambe in tutte le cose, pur assumendo l'una e l'altra le forme più diverse in ciascuna. La loro unione armonica è il «parimpari». Il numero dunque, attraverso le sue specie, è principio di tutte le cose.

5. È qui spiegato perché senza il numero non potrebbe esservi conoscenza: il numero infatti, in quanto composto di limite e di illimitato, è l'unico aspetto della realtà che la mente umana può comprendere, e solo attraverso esso è possibile arrivare a conoscere le cose, le quali, peraltro, di esso sono costituite. In questo frammento ai concetti di limite e illimitato viene accostato quello di sostanza, intesa come principio ultimo, ma senza che venga chiarito se essi coincidono perfettamente.

6. Anche gli intervalli musicali sono dunque riconducibili a rapporti numerici, e l'armonia completa, cioè la perfetta unione di pari e di dispari, è realizzata dagli intervalli di quarta e di quinta. Già al tempo dei pitagorici, dunque, in ambito musicale si era a conoscenza degli intervalli di quarta, di quinta e di ottava.

7. Quest'ultima parte del *Fr. 6*, che è riportato non più da Stobeo, ma da Severino Boezio (V-VI sec. d.C.) nell'opera *Sulla musica*, è stata alquanto discussa dagli studiosi, in quanto a prima vista piuttosto confusa. Comunque da essa risulterebbe che per Filolao il comma è l'ultimo intervallo esprimibile aritmeticamente, e il diesis l'ultimo intervallo percepibile distintamente dall'orecchio.

8. Clemente Alessandrino (II-III sec. d.C.) presenta esplicitamente queste parole come «il detto di Filolao». Se la testimonianza è attendibile, allora Filolao, e con lui i pitagorici, mostrerebbero di condividere la dottrina della metempsicosi (termine che significa trasmigrazione delle anime). In base a

tale dottrina, sostenuta in Grecia anche dall'orfismo (movimento religioso che, prendendo il nome dal suo mitico fondatore, Orfeo, ebbe vita dal VI sec. a.C. al VI sec. d.C.), le anime potevano essere pienamente purificate solo attraverso successive incarnazioni in corpi di volta in volta diversi, secondo un andamento dell'universo di tipo ciclico. Tale dottrina avrà influenza anche su Empedocle e, soprattutto, su Platone.

9. La prima osservazione che Aristotele presenta, nella sua relazione sul pitagorismo, consiste nel rilevare come la predominanza accordata al numero – nel senso che esso, piuttosto che uno dei quattro elementi fondamentali, fu ritenuto essere il «principio» della realtà – derivasse ai pitagorici dai loro studi matematici. Quali esempi della presenza dei numeri nelle cose, Aristotele cita la giustizia, che i pitagorici avrebbero identificato col numero 4 (o col numero 9), in virtù della sua somiglianza con la proprietà dei numeri per cui questi possono essere un quadrato (il 4 è «2 per 2»; il 9 è «3 per 3»), nel qual caso ciascuno dei due fattori tratta l'altro nello stesso modo. Analogamente l'anima e l'intelletto erano identificati, con molta probabilità, col numero 1, il «tempo critico», cioè il tempo opportuno (*kairòs*), con il numero 7, e così via.

10. Aristotele precisa che in realtà per i pitagorici i numeri sono princìpi di secondo grado, in quanto essi stessi hanno degli elementi, i quali fungono perciò da princìpi tanto dei numeri stessi, quanto delle altre cose. Se inoltre tutto è numero, e armonia, anche i cieli sono numeri, e qualunque altro aspetto della realtà, secondo i pitagorici, deve essere ricondotto ad essi, con più o meno plausibilità. Prova ne sia il caso degli astri in movimento, per cui, pur essendo quelli visibili 9 di numero (Terra, Luna, Sole, i cinque pianeti allora conosciuti – Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno – e la sfera delle stelle fisse), i pitagorici, secondo Aristotele, ne inventarono un altro, che chiamarono Antiterra, per arrivare al numero 10, da essi considerato un numero perfetto. Al di là di questa osservazione critica, è importante notare come Aristotele riveli di avere presente una teoria cosmologica che, prevedendo dieci corpi celesti ruotanti intorno ad un fuoco centrale, fu professata dal pitagorismo solo in un secondo momento del suo sviluppo, giacché nei tempi più antichi i pitagorici ritenevano che al centro dell'universo vi fosse la Terra.

11. Dai cataloghi antichi che riportano i titoli delle opere di Aristotele, risulta in effetti che questi fu autore di un'opera dedicata interamente ai pitagorici (di essa, però, ci rimangono solo pochi frammenti).

12. Gli elementi dei numeri, ossia i loro princìpi, sono pari e dispari, di cui il primo è illimitato e il secondo limitato. Una delle spiegazioni per questa dottrina consiste nel fatto che la divisione per due di un numero pari non dà resto, e dunque è illimitata, mentre quella di un numero dispari dà sempre un'unità di resto, e dunque è limitata.

13. Aristotele ci informa di una dottrina sostenuta da altri pitagorici, secondo la quale i princìpi della realtà sarebbero stati addirittura dieci. Si può notare, tuttavia, come vi siano notevoli affinità con quella illustrata in precedenza. Non solo, infatti, nella colonna compaiono tutti i concetti fondamentali, quali limite e illimitato, dispari e pari, ma si tratta sempre di princìpi che hanno fra loro un rapporto di opposizione.

Parmenide

Sulla natura

L'essere e il non essere

Sulla natura, frr. 2; 6; 8

Parmenide (VI-V sec. a.C.) è il primo tra i filosofi antichi di cui ci siano rimasti ampi brani dell'unica opera, intitolata anch'essa,

come molte altre dei presocratici, *Sulla natura*, ma consistente, a differenza da quelle, non in un trattato, bensì in un poema in esametri. Tale tipo di discorso ben si adatta ad esprimere un pensiero che fa ancora ampio uso del mito, quale è quello di Parmenide, benché i temi da lui affrontati, ossia l'essere e il non essere, la verità e l'opinione, conducano ad un livello di riflessione filosofica assai elevato. Ne è prova, per esempio, il proemio dell'opera, che precede i frammenti che presentiamo. Nel proemio, infatti, Parmenide presenta il proprio pensiero come una rivelazione fatta da parte di una dea (fonte della sapienza) ad un giovane, giunto presso di essa su un carro condotto da sagge cavalle e guidato dalle figlie del sole, attraversando una porta custodita dalla Giustizia (purificazione morale) che separa le case della Notte (simbolo dell'ignoranza) dal sentiero del Giorno (simbolo della sapienza).
La dea annuncia al giovane, in primo luogo, l'esistenza di due vie: l'una «che è» e non è possibile che non sia, e l'altra «che non è» ed è necessario che non sia. La prima è la via della Verità, mentre la seconda è una via impercorribile, perché ciò che non è non ha realtà, non è pensabile e nemmeno esprimibile. Anzi, se si tentasse di percorrerla, si verrebbe ad attribuire realtà anche al non essere, finendo con l'ammettere che essere e non essere sono la stessa cosa. La rivelazione della dea avrà dunque come contenuto anzitutto il discorso sull'essere, il quale non è soggetto a generazione e a corruzione, è immobile, sempre identico a se stesso, compiuto da ogni punto di vista: tutto è, cioè tutto è essere e l'essere è il tutto. Oltre alla via della verità, tuttavia, la dea ritiene opportuno che il giovane apprenda anche le opinioni dei mortali, evidentemente perché esse costituiscono una spiegazione plausibile del mondo sensibile, il quale appare possedere caratteristiche diverse da quelle proprie dell'essere.

Fr. 2 Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,
quali vie di ricerca sono le sole pensabili:
l'una <che dice> che è e che non è possibile che non sia,
è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità);
l'altra <che dice> che non è e che è necessario che non sia[1],
questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:

perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),
né lo puoi esprimere[2].

Fr. 6 Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere,
mentre nulla non è; che è quanto ti ho costretto ad ammettere.
Da questa prima via di ricerca infatti <ti allontano>[3],
eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno
vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro
petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati
insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi,
da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici
e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino[4].

Fr. 8 Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero
né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via,
a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori
e la lingua, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina
che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via
che dice che è[5]. Lungo questa sono indizi
in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro,
tutt'intero, unico, immobile e senza fine[6].
Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme,
uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare?
Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né
di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare
ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto
lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima?
Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla.
Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere
alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere
né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami,
ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini;
è o non è. Si è giudicato dunque, come di necessità,
di lasciar andare l'una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via reale.
L'essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza?
Se fosse venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro.
In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire[7].

Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale.
Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità,
né un di meno, ma è tutto pieno di essere.
Per cui è tutto contiguo: difatti l'essere è a contatto con l'essere[8].
Ma immobile nel limite di possenti legami
sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire
sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace[9].
E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso
e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità
lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge:
perché bisogna che l'essere non sia incompiuto:
è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto.
È la stessa cosa pensare e pensare che è:
perché senza l'essere, in ciò che è detto,
non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà,
eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza
ad essere tutto intiero e immobile[10]. Perciò saranno tutte parole,
quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:
nascere e perire, essere e non essere,
cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore[11].
Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto
da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera
di ugual forza dal centro in tutte le direzioni;
che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole qui o là è necessario.
Né infatti è possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi
al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere
qui più là meno, perché è del tutto inviolabile.
Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei limiti[12].
Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri
intorno alla verità: da questo punto le opinioni dei mortali impara
a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole[13].
Perché i mortali furono del parere di nominare due forme,
una delle quali non dovevano – e in questo sono andati errati[14] –;
ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono note
reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo
che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso,
ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [*lo posero*] per sé

con caratteristiche opposte, [*cioè*] la notte senza luce, di aspetto denso e pesante[15].

Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te lo espongo compiutamente,

cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarti[16].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 271-77 (trad. di P. Albertelli)

1. Come si vede, manca il soggetto delle espressioni «che è» e «che non è» (le parentesi uncinate racchiudono espressioni aggiunte al testo dall'editore o dal traduttore). Tra le diverse ipotesi che gli studiosi hanno formulato, le più note, oltre a quella per cui Parmenide avrebbe volutamente taciuto il soggetto, consistono nel considerare come soggetto l'essere o le vie stesse.

2. Sostenere che qualcosa «non è», significherebbe ammettere che si può pensare o dire il nulla. Ciò è tuttavia impossibile, perché equivarrebbe a non pensare o a non dire. Evidentemente qui i concetti di essere e non essere sono intesi in senso assoluto: «non è», infatti, non sta ad indicare il «non essere qualcosa», ossia essere qualcosa di diverso – come proporrà Platone –, ma proprio il «non essere affatto».

3. La dea dunque conferma che l'essere è e il nulla non è, e che questo è necessario che sia ammesso dal giovane. Non ha perciò senso che la stessa dea inviti il giovane a «tenersi lontano» da questa via: colmare una lacuna del testo greco – la cui presenza è resa evidente dalla metrica – con l'espressione «ti allontano» (*èirgo*), proposta da alcuni studiosi, non sembra in questo caso troppo opportuno, e forse è da preferire l'espressione «comincia» (*àrxei*), suggerita da altri.

4. Parmenide illustra qui le conseguenze inaccettabili a cui vanno incontro coloro che, non rispettando l'insegnamento della dea, ammettono non solo l'essere, ma anche il non essere, e sono perciò paragonabili a uomini con una «doppia testa». Pretendere dunque di seguire la via «impercorribile» significa cadere in una vera e propria contraddizione. Il cenno finale all'identità degli opposti e alla reversibilità del cammino sembra contenere un implicito riferimento alle dottrine di Eraclito (cfr. *Frr. 59-60*), e alcuni studiosi ritengono che ciò sia effettivamente possibile.

5. Rivelatasi impercorribile la via per cui, a causa anche dell'abitudine, si attribuisce realtà al non essere, Parmenide vede nella ragione l'unico mezzo che consente di percorrere la via della Verità, ossia quella «che è».

6. Sono qui elencati alcuni caratteri dell'essere sui quali si argomenterà nelle righe immediatamente successive.

7. Anzitutto l'essere non si è generato e non può perire, ossia è eterno. Infatti, se per esempio si fosse generato, avrebbe potuto generarsi o dal non essere o dall'essere. Ma dal non essere non sarebbe stato possibile, in quanto, appunto, questo non è. Se invece si fosse generato dall'essere, allora sarebbe stato già (essere).

8. L'essere è uno e tutto pieno, in quanto è indivisibile ed è essere nella stessa misura in ogni sua parte. Se infatti in qualche parte non vi fosse essere, questa sarebbe non essere, il quale però non è.

9. L'essere è immobile, perché, se non può né nascere né morire, significa che non è soggetto a mutamento.

10. L'essere è compiuto e limitato, cioè perfetto, come la ragione ci induce necessariamente ad ammettere (la Necessità). Esso infatti non può non essere finito, ossia mancare di qualcosa, perché è tutto essere.

11. I mortali usano molti nomi, e per di più opponendoli l'uno all'altro, per indicare quella che essi ritengono sia la realtà, senza rendersi conto che quest'ultima è invece sempre e solo l'essere.

12. Per il fatto di possedere tutti i caratteri appena discussi, l'essere per Parmenide rimanda all'immagine della sfera, che in effetti nel mondo greco rappresentava la compiutezza e la perfezione.

13. Parmenide ritiene di dover esaminare, oltre alla via della Verità, anche le opinioni dei mortali, le quali cercano di dare ragione dell'aspetto sensibile della realtà, ossia di come essa «appare». Se pertanto la dea fa notare che l'ordine delle sue parole è ingannevole, ciò va inteso non nel senso che ella voglia ingannare il giovane, bensì nel senso che il discorso che si appresta a fare non è più quello relativo all'essere, e perciò alla verità, ma a ciò che «appare» agli uomini, e perciò alla semplice opinione, nel qual caso ci si può anche ingannare.

14. Le due forme sono il fuoco e la notte, nominate subito sotto. Quanto all'errore commesso dai mortali, la traduzione qui citata segue una delle possibili interpretazioni del testo, per cui il fuoco sarebbe l'espressione sensibile dell'essere e la notte quella del non essere: da ciò consegue che, poiché il non essere non è, i mortali non avrebbero dovuto ammettere, accanto al fuoco, anche la notte. Le più recenti interpretazioni invece, tendenti a rivalutare l'opinione, e quindi la fisica parmenidea, ritengono che l'errore dei mortali consista nell'aver in qualche modo tenute «separate» le due forme, «l'unità delle quali non è necessario» (traduzione alternativa) secondo loro ammettere, laddove avrebbero dovuto accorgersi che, poiché il fuoco «è» e la notte «è», allora entrambi «sono», e ciò costituisce appunto la loro necessaria unità.

15. Fuoco e notte sono dunque le due forme che, secondo l'opinione, costituiscono i princìpi del mondo sensibile («ordinamento cosmico»), sia nel senso che ne sono la spiegazione, sia nel senso che ne sono gli elementi primi.

16. Parmenide ritiene dunque che la tesi appena citata sia l'opinione più alta che i mortali possano esprimere riguardo al mondo sensibile, e in quanto tale costituisce parte integrante della rivelazione della dea (il termine «apparente» traduce il greco *eikòta*, e dunque va inteso nel senso di «verosimile», cioè simile al vero).

Empedocle

Frammenti

Le radici di tutte le cose

Frr. 8; 11-12; 6; 9; 17; 27-27a; 28; 115; 117

Non si è certi se Empedocle di Agrigento, medico e pensatore molto stimato ai suoi tempi, sia stato allievo dei pitagorici o di Parmenide, ma indubbiamente egli subì profondamente l'influenza delle dottrine di quest'ultimo, tanto che la sua risposta ad esse ha costituito un vero e proprio cambiamento nell'indagine filosofica sulla natura. A differenza, infatti, dai pensatori a lui precedenti, Empedocle ritenne che il «principio» della realtà naturale dovesse essere individuato non in uno solo dei quattro elementi fondamentali – per esempio Talete aveva posto come principio l'acqua, Anassimene l'aria, Eraclito il fuoco –, e nemmeno in una realtà diversa da quegli elementi – come

nel caso di Anassimandro, che pose come principio l'*àpeiron* –, bensì in tutti e quattro gli elementi insieme, ossia in una molteplicità originaria, che egli chiamò «radici» (*rhizòmata*). Inoltre, accanto a questi, egli pose anche altri due princìpi, Amicizia e Contesa, i quali, dando luogo alla mescolanza e alla separazione delle radici stesse, sono causa, insieme a queste, dell'intera realtà.
Empedocle fu autore di varie opere in versi, tra le quali figurano un poema *Sulla natura* e uno intitolato *Purificazioni*: di tali opere ci è pervenuto un buon numero di frammenti, anche di una certa consistenza, benché non sia sempre facile attribuirli all'uno o all'altro scritto. Né è chiara la successione in cui i due poemi vanno letti, al di là dell'indubbio rapporto che li lega. Tenendo conto dell'ordinamento classico proposto da Diels e Kranz presentiamo un gruppo nutrito di frammenti, attribuito all'opera *Sulla natura* e concernente il problema del divenire e della sua spiegazione e altri due frammenti, attribuiti alle *Purificazione (Frr. 115 e 117)*, nei quali è illustrata la situazione in cui può venire a trovarsi l'uomo a causa del divenire stesso.

Fr. 8 Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose
mortali, né fine alcuna di morte funesta,
ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate,
ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini[1].

Fr. 11 Fanciulli: non certo solleciti sono i loro pensieri,
essi che si aspettano che nasca ciò che prima non è
o che qualcosa muoia e si distrugga del tutto.

Fr. 12 Da ciò che infatti non è è impossibile che nasca
ed è cosa irrealizzabile e non udita che l'ente si distrugga;
sempre infatti sarà là, dove uno sempre si poggi[2].

Fr. 6 Per prima cosa ascolta che quattro son le radici di tutte le cose:
Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo
e Nesti, che di lacrime distilla la sorgente mortale.

Fr. 9 Essi, quando [*gli elementi*] mescolandosi in forma d'uomo sorgono all'etere [?],
o in forma di belve ferine, o di arbusti,
o di uccelli, allora questo <dicono> nascere,

quando poi si disgiungono, questo allora disgraziata morte;
le quali cose <non> è giusto chiamarle [*così*], ma anche io parlo secondo il costume[3].

Fr. 17 Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere
da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere.
Duplice è la genesi dei mortali, duplice è la morte:
l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano.
E queste cose continuamente mutando non cessano mai,
una volta ricongiungendosi tutte nell'uno per l'Amicizia,
altra volta portate in direzioni opposte dall'inimicizia della Contesa.
<Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose>
così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose,
in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva;
e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo[4].
Ma ascolta le mie parole: la conoscenza infatti accrescerà la mente:
come infatti già prima ho detto preannunciando i limiti delle mie parole,
duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere
da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono da un unico essere,
fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria,
e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutt'intorno librata,
e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e larghezza:
lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito;
lei, che dagli uomini si crede sia insita nelle membra
e per lei pensano cose amiche e compiono opere di pace,
chiamandola con vario nome Gioia o Afrodite;
ma nessun uomo mortale la conobbe aggirantesi fra essi [*elementi*]:
ma tu ascolta l'ordine che non inganna del mio discorso[5].
Tutte queste cose sono eguali e della stessa età,
ma ciascuna ha la sua differente prerogativa e ciascuna il suo carattere,
e a vicenda predominano nel volgere del tempo.
E oltre ad esse nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere:
se infatti si distruggessero del tutto, già non sarebbero più;
e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? e donde venuta?
e dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine [*vuoto*] di esse?

ma esse son dunque queste [*che sono*], e passando le une attraverso le altre,
divengono ora queste ora quelle cose sempre eternamente eguali[6].

Fr. 27 Là né del sole si scorgono le agili membra,
né la potenza vellosa della terra né il mare;
così nei compatti recessi di Armonia sta saldo
lo Sfero circolare, che gode della solitudine che tutto l'avvolge.

Fr. 27a Né nelle sue membra vi è la discordia né la lotta che consuma.

Fr. 28 Ma dappertutto eguale <a se stesso> e assolutamente infinito
è lo Sfero circolare, che gode della solitudine che tutto l'avvolge[7].

Fr. 115 È vaticinio della Necessità, antico decreto degli dèi
ed eterno, suggellato da vasti giuramenti:
se qualcuno criminosamente contamina le sue mani con un delitto
o se qualcuno <per la Contesa> abbia peccato giurando un falso giuramento,
i demoni che hanno avuto in sorte una vita longeva,
tre volte diecimila stagioni lontano dai beati vadano errando
nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo
mutando i penosi sentieri della vita.
L'impeto dell'etere invero li spinge nel mare,
il mare li rigetta sul suolo terrestre, la terra nei raggi
del sole splendente, che a sua volta li getta nei vortici dell'etere:
ogni elemento li accoglie da un altro, ma tutti li odiano.
Anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante
per aver dato fiducia alla furente Contesa.

Fr. 117 Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla,
arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare[8].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 374-75; 377-78; 383-84; 410-11 (trad. di G. Giannantoni)

1. Empedocle nega che vi siano «nascita» e «morte», anche se queste sono espressioni che l'uomo usa abitualmente, peraltro in modo improprio, giacché ogni forma di divenire è frutto di processi di mescolanza e di separazione.

2. Nascita e morte non sono possibili in quanto la prima è un passaggio dal non essere all'essere e la seconda, corrispondentemente, è un passaggio dall'essere al non essere. Ma il non essere «non è»: dunque non è possibile alcun passaggio all'essere o dall'essere. Qui, come si vede, Empedocle accoglie la dottrina parmenidea, condividendo la concezione del non essere come non essere assoluto e il rifiuto di spiegare il comparire e lo scomparire delle cose in termini di nascita e morte.

3. Se dunque è confermato che non possono esistere nascita e morte, ciò tuttavia non significa, secondo Empedocle, che si debba negare l'esistenza di ogni forma di divenire, come invece aveva fatto Parmenide, decretando l'illusorietà di quest'ultimo. È per questo motivo, e dunque in risposta allo stesso Parmenide, che Empedocle considera come princìpi della realtà i quattro elementi fondamentali, o «radici» – ricorrendo per indicarli ad una terminologia intrisa ancora di mito: Zeus (il fuoco), Era (la Terra), Edoneo (l'aria), Nesti (l'acqua) –, i quali, mescolandosi e separandosi fra loro, danno origine e fine a tutte le cose.

4. La causa della mescolanza delle radici è costituita dall'Amicizia, che dunque della loro molteplicità fa un'unità, mentre la causa della loro separazione è la Contesa, che dall'unità le restituisce alla molteplicità, e questi due processi si alternano continuamente. In tal senso si può dire che le radici mutano sempre, quanto alla loro situazione, ma non mutano mai, quanto alla loro natura, né vengono mai meno i princìpi costituiti da Amicizia e Contesa. La ciclicità del divenire spiega altresì la «duplicità della nascita e della morte» di tutte le cose, dal momento che queste compaiono e scompaiono nei due momenti di passaggio dall'unità alla molteplicità e viceversa.

5. Le frequenti ripetizioni che si possono riscontrare nel poema empedocleo sono probabilmente una voluta riproduzione da parte del pensatore dell'andamento ciclico dell'universo fisico.

6. Empedocle conferma che la realtà è costituita dalle quattro radici, le quali conservano ciascuna la propria natura pur nell'alternarsi delle situazioni, e null'altro vi è e vi può essere oltre ad esse. Il *Fr. 17*, il più lungo fra quelli qui presentati, è riportato da Simplicio, il quale ci informa che esso appartiene al primo libro del poema *Sulla natura*.

7. I *Frr. 27-28* mostrano come, ancora una volta, Empedocle risenta della dottrina parmenidea, soprattutto quando concepisce l'unità delle quattro radici prodotta dall'Amicizia come uno «Sfero circolare».

8. Questi due ultimi frammenti appartengono, a differenza dei precedenti appartengono all'opera intitolata *Purificazioni* (il *Fr. 115* è tratto dalla *Confutazione di tutte le eresie* di Ippolito). Qui Empedocle mostra come colui che segue la Contesa invece che l'Amicizia precipiti in una situazione di grave colpa, e sia condannato, per purificarsi, a rinascere necessariamente in forme diverse, ricacciato di volta in volta da un elemento all'altro. Empedocle dichiara altresì di essere caduto egli stesso in questa penosa situazione, e di essere nato una volta come fanciullo, di essere poi rinato come fanciulla, e poi ancora come uccello, pesce, e addirittura come vegetale. È questa una dottrina che, come si vede, richiama molto da vicino quella della «metempsicosi» sostenuta dai pitagorici, e ciò parla a favore di un'influenza su Empedocle anche delle dottrine pitagoriche, come altri frammenti potrebbero confermare.

Anassagora

Sulla natura

Il tutto in tutto

Sulla natura, frr. 17; 1; 4; 6; 11-12

Anassagora è autore di una teoria filosofica che possiede una sua originalità, non limitata all'aver introdotto come principio della realtà, accanto ai «semi» – che hanno una funzione simile a quella degli «elementi» dei filosofi precedenti –, l'Intelletto

(*nous*). Se è vero, infatti, che per tale motivo egli stesso sarebbe stato soprannominato «Intelletto» (come ricorda anche Diogene Laerzio), è anche vero che già Platone nel *Fedone* aveva considerato l'introduzione di questo principio alquanto artificiosa. Tutti i frammenti che riportiamo appartengono all'opera di Anassagora *Sulla natura*, il primo scritto filosofico di cui ci sia stata testimoniata la diffusione in Grecia, e sono tratti dal commentario di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele. Da essi risulta che Anassagora riteneva elementi della realtà non solo i quattro elementi fondamentali, ma tutti i «semi» (*spèrmata*) di tutte le cose. I semi, trovandosi originariamente tutti insieme mescolati fra loro, si sarebbero separati poi gli uni dagli altri e, una volta per tutte, in seguito ad un movimento rotatorio avviato dall'Intelletto – che di quella mescolanza non faceva parte –, si sarebbero aggregati gli uni agli altri in base alla somiglianza, dando luogo alle cose. Queste, dunque, sono aggregati di tutti i semi, ma hanno la forma che hanno perché vi è una maggioranza di semi tra loro simili: per questo è possibile dire, secondo Anassagora, che «il tutto è in tutto» (*Fr. 6*).

Fr. 17 Del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti [*ogni cosa*] si compone e si separa. E così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi[1].

Fr. 1 Insieme erano tutte le cose, illimiti per quantità e per piccolezza, perché anche il piccolo era illimite. E stando tutte insieme, nessuna era discernibile a causa della piccolezza: su tutte predominava l'aria e l'etere, essendo entrambi illimiti: sono infatti queste nella massa totale le più grandi per quantità e per grandezza[2].

Fr. 4 Stando questo così, bisogna supporre che in tutti gli aggregati ci siano molte [*cose*] e di ogni genere e semi di tutte le cose aventi forme d'ogni sorta e colori e sapori. E che uomini siano stati composti e le altre creature quante hanno vita, e che questi uomini abbiano città abitate ed opere costruite, come da noi, e abbiano il sole e la luna e tutto il resto, come da noi, e che la terra produca per loro molte [*cose*] e di ogni genere, che essi usano portando le migliori a casa. Questo io ho detto a proposito della separazione, che cioè non solo da noi si avrebbe il processo di separazione, ma anche altrove[3].

Prima che queste [*cose*] si separassero, essendo tutte insieme, nessun

colore era discernibile: lo proibiva la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro, e della terra molta che c'era e dei semi illimiti per quantità e in niente simili l'uno all'altro. Perché neppure delle altre [*cose*] l'una è simile all'altra. Stando questo così, bisogna supporre che nel tutto ci siano tutte le cose[4].

Fr. 6 E poiché uguali parti sono del grande e del piccolo, anche così in ogni [*cosa*] ci potranno essere tutte [*le cose*]: non è possibile che alcunché esista disgiuntamente, ma tutte [*le cose*] hanno parte a tutto. E poiché non può esistere il minimo, niente potrebbe starsene disgiunto né venire a essere in sé ma, come all'inizio, così anche adesso tutte le [*cose*] insieme. In tutte molte [*cose*] si trovano e uguali per quantità e nelle più grandi e nelle più piccole delle [*cose*] che si formano mediante separazione[5].

Fr. 11 In ogni [*cosa*] c'è parte di ogni [*cosa*], ad eccezione dell'intelletto: ma ci sono [*cose*] nelle quali c'è anche l'intelletto[6].

Fr. 12 Tutte le altre [*cose*] hanno parte a tutto, mentre l'intelletto è alcunché di illimite e di autocrate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una qualunque. Perché in ogni [*cosa*] c'è parte di ogni [*cosa*], come ho detto in quel che precede[7]: le [*cose*] commiste ad esso l'impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quand'è solo in se stesso. Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio e di quante [*cose*] hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l'intelletto[8]. E sull'intera rivoluzione l'intelletto ebbe potere sì da avviarne l'inizio. E dapprima ha dato inizio a tale rivolgimento dal piccolo, poi la rivoluzione diventa più grande e diventerà più grande. E le [*cose*] che si mescolano insieme e si separano e si dividono, tutte l'intelletto ha conosciuto. E qualunque [*cosa*] doveva essere e qualunque fu che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato, anche questa rotazione in cui si rivolgono adesso gli astri, il sole, la luna, l'aria, l'etere che si vengono separando. Proprio questa rivoluzione li ha fatti separare e dal raro per separazione si forma il denso, dal freddo il caldo, dall'oscuro il luminoso, dall'umido il secco. In realtà molte [*cose*] hanno parte a molte [*cose*]. Ma nessuna si separa o si divide del tutto, l'una dall'altra, ad eccezione dell'intelletto. L'intelletto è tutto uguale, quello più grande e quello più piccolo. Nessun'altra [*cosa*] è simile ad altra, ma ognuna è ed era le [*cose*] più appariscenti che in essa sono in misura massima[9].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 602-4; 606-8 (trad. di R. Laurenti)

1. Come già Parmenide, Anassagora esclude che si possa parlare di nascita e morte, ma con Empedocle non nega il divenire, che a suo avviso è costituito da processi di composizione e separazione. A differenza da quest'ultimo pensatore, tuttavia, Anassagora ritiene che tali processi avvengano non in generale sulla base dei quattro elementi fondamentali, bensì delle «cose esistenti», cioè i «semi» (*spèrmata*), come si vedrà.

2. Anassagora descrive la situazione originaria in cui si trovavano tutte le «cose» (*chrèmata*), cioè tutti i semi, illimitati quanto a grandezza (inesauribili), piccolezza (divisibili) e numero – quando cioè erano tutti mescolati insieme –. A partire da questa situazione si sviluppò il processo di separazione che, insieme a quello di aggregazione, diede luogo a tutte le cose. La predominanza assegnata ai semi dell'aria potrebbe essere una prova dell'influenza che su Anassagora ebbe Anassimene, il quale pose appunto l'aria come principio della realtà.

3. Con il processo di aggregazione tutti i semi che erano stati separati dalla mescolanza originaria si riuniscono dando luogo alle cose, le quali risultano pertanto essere composte di «tutti» i semi, che differiscono tra loro per qualità (sapore, colore, e così via). Secondo Anassagora, inoltre, i due processi possono aver dato luogo non solo al nostro mondo, ma ad infiniti altri mondi.

4. Della mescolanza originaria facevano dunque parte «tutti» i semi, i quali, pur essendo diversi per qualità, allora non si distinguevano l'uno dall'altro.

5. I semi sono illimitati nella loro piccolezza, cioè sono divisibili all'infinito. Ciò significa che, per quanto li si divida, ciascuna parte derivante dalla divisione conserva inalterata la natura dell'intero dal quale è stata ricavata. Si tratta dunque di una divisione in «parti simili», ed è per questo motivo che fu coniato (da Aristotele molto probabilmente) il termine «omeomerie» (da *hòmoion*, «simile», e *mèros*, «parte») per indicare i «semi» introdotti da Anassagora. Ma se la divisione non ha un punto di arresto, ne derivano almeno due conseguenze: in primo luogo in base ad essa si ottiene sempre «qualcosa», e perciò viene implicitamente esclusa l'esistenza del non essere (nel rispetto della dottrina parmenidea); in secondo luogo tutti i semi possono ben contribuire a formare, in misura maggiore o minore, l'aggregato in cui consiste ciascuna singola cosa.

6. Se è vero che il tutto, cioè tutti i semi, è in tutto, cioè in ciascuna cosa, è anche vero che vi è qualcosa che non fa parte né della mescolanza, che pure è il tutto, né di alcun aggregato. Questo è l'Intelletto, la cui funzione di principio lascia facilmente pensare a un *deus ex machina*, ossia all'espediente, consistente nel far apparire un dio portato in scena da un macchinario nascosto, a cui ricorrevano i tragici quando non sapevano come risolvere una situazione difficile.

7. Cfr. *Fr. 11*.

8. La non mescolanza, o la non partecipazione, dell'Intelletto con il resto è necessaria, nel senso che è garanzia della sua «potenza» su tutto.

9. Sono qui evidenziati i caratteri dell'Intelletto, che rivelano i motivi per i quali esso è stato introdotto, nonché le sue funzioni in quanto «principio». Da quest'ultimo punto di vista l'Intelletto viene presentato non solo come la causa del movimento rotatorio che ha innescato il processo di separazione, ma anche come la causa dell'ordine dell'universo. È esattamente questa dottrina che, al di là delle critiche, susciterà in qualche modo l'apprezzamento di Aristotele, per il quale tali funzioni costituiscono un importante contributo alla scoperta delle cause motrice e finale.

Democrito

Frammenti e Testimonianze

La visione deterministica della realtà e la morale della tranquillità

Testimonianza 37; Frammenti, 125; 189; 191

> Riportiamo, per quanto concerne le dottrine fisiche, un breve frammento (*Fr. 125*) trasmessoci dal medico e scienziato Galeno (II sec. d.C.). Esso riguarda la teoria atomistica del «pieno» e del «vuoto», princìpi che, essendo identificati rispettivamente con l'essere e il non essere, costituiscono una delle prime risposte alla negazione del divenire operata da Parmenide. Per quanto invece concerne le dottrine etiche, riportiamo due frammenti nei quali il fine dell'agire morale viene individuato da Democrito nella tranquillità dell'animo, e i mezzi per conseguirlo nel controllo razionale delle passioni (*Frr. 189* e *191*).

Test. 37 Democrito ritiene che la materia di ciò che è eterno consista in piccole sostanze infinite di numeroa[1] e suppone che queste siano contenute in altro spazio, infinito per grandezza[2], e chiama lo spazio coi nomi di «vuoto» e di «niente» e di «infinito», mentre dà a ciascuna delle sostanze il nome di «ente» e di «solido» e di «essere»[3]. Egli reputa che le sostanze siano così piccole da sfuggire ai nostri sensi; e che esse presentino ogni genere di figure [e forme] e differenze di grandezza. Da queste sostanze, dunque, in quanto egli le considera come elementi, fa derivare e combinarsi per aggregazione i volumi visibili e in generale percettibili[4]. Esse lottano e si muovono nel vuoto, a causa della loro diseguaglianza e delle altre differenze ricordate, e nel muoversi s'incontrano e si legano in un collegamento tale che le obbliga a venire in contatto reciproco e a restare contigue, ma non produce però con esse veramente una qualsiasi natura unica: perché è certamente un'assurdità il pensare che due o più possano mai divenire uno[5]. Del fatto che le sostanze rimangano in contatto tra di loro per un certo tempo, egli dà la causa ai collegamenti e alle capacità di adesione degli atomi: alcuni di questi, infatti, sono irregolari, altri uncinati, altri concavi, altri convessi, altri differenti in innumerevoli altri modi; ed egli reputa dunque che gli atomi si tengano attaccati gli uni agli altri e rimangano in contatto solo fino a quando, col sopraggiungere di qualche azione esterna, una necessità più forte non li scuota violentemente e li disperda in varie direzioni[6].

Fr. 125 Opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto[7].

Fr. 189 Ottima cosa è per l'uomo passar la vita serbando il più possibile la tranquillità dell'animo e affliggendosi il meno che si può. E si potrebbe vivere così, se non si riponesse il piacere in cose passeggere e mortali.

Fr. 191 La tranquillità dell'animo ci è procurata dalla misura nei godimenti e dalla moderazione in generale nella vita[8]: il troppo e il poco son facili a mutare e quindi a produrre grandi turbamenti nell'animo. E quegli animi che sono sempre sballottati tra gli estremi opposti non sono ben fermi né tranquilli. Si deve, dunque, rivolger la mente alle cose possibili e contentarci di quello che si ha, poco curandoci delle persone che vediamo invidiate ed ammirate e senza tener sempre il pensiero dietro a loro; e si deve guardare, piuttosto, alla vita che conducono quelli che son carichi di guai, riflettendo seriamente a quel che essi sopportano, e allora quel tanto che possediamo presentemente ci apparirà grande ed invidiabile, e non ci accadrà più di soffrire in cuor nostro per il desiderio di beni maggiori. Difatti, se uno ammira i ricchi e tutti quelli che dagli altri uomini son stimati fortunati e ad ogni momento il suo pensiero è rivolto a loro, sarà costretto a cacciarsi continuamente in cerca del nuovo e persino a desiderare di compiere qualche azione irrimediabile, una di quelle azioni che son proibite dalle leggi. Perciò bisogna non cercare tutto quel che vediamo, ma contentarci di quel che abbiamo noi, paragonando la nostra vita con quella di coloro che si trovano in condizioni peggiori, e stimarci fortunati pensando quanto sopportano essi e quanto migliore del loro è il nostro stato. E se tu effettivamente ti atterrai a questo modo di considerare le cose, vivrai con animo veramente tranquillo e respingerai da te durante la vita non poche funeste ispiratrici, come l'invidia, l'ambizione e la malevolenza.

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 681; 775; 788-89 (trad. di V.E. Alfieri)

1. Con il termine «sostanze» (*ousìai*) qui Aristotele indica, usando il proprio linguaggio, gli atomi, ma esso è da intendersi genericamente come «entità».

2. Aristotele sottolinea che per Democrito il vuoto è un luogo «diverso» da quello occupato dagli atomi, che possono muoversi in esso, perché nella prospettiva aristotelica il vuoto non esiste e l'universo, che è finito, è tutto pieno.

3. L'espressione «ni-ente», che indica il vuoto, è strettamente connessa, in quanto ne costituisce la negazione, con l'espressione «ente», che indica il pieno. Tali espressioni rendono la corrispondente contrapposizione fra i termini greci *den* («qualcosa») e *ou-dèn* («nulla»). L'intendere la contrapposizione fra essere e non essere come contrapposizione fra pieno e vuoto, significa affermare che il non essere ha lo stesso grado di realtà dell'essere, cioè che anche il non essere «è» (è vuoto): questa

è la risposta di Democrito a Parmenide.

4. I corpi che vengono colti dai sensi dell'uomo non sono dunque gli atomi, ma aggregati di atomi. Questi ultimi sono gli elementi, cioè i princìpi, e pertanto, non essendovi nulla di più «semplice» che sia ad essi anteriore, sono «indivisibili» (*à-tomos*, dove l'*a* in greco è privativo e *tòmos* deriva da *tèmno*, «dividere»).

5. L'aggregazione degli atomi, che non è trasformazione dell'uno nell'altro, è dunque un movimento del pieno nel vuoto. Per Democrito, a differenza di Parmenide, il mutamento, cioè il divenire, è reale e non apparente, proprio perché reale è il non essere.

6. Le differenze che caratterizzano gli atomi, ossia forma, ordine e posizione, sono la causa del loro «necessario» aggregarsi e disgregarsi. La visione democritea della realtà è perciò di tipo deterministico e non finalistico.

7. Di ciò che deriva dai sensi si può avere solo opinione, perché la verità sta negli atomi, i quali sfuggono ad essi, come si è visto prima.

8. Misura e moderazione, cioè guidare le passioni con la ragione e perciò esercitare la temperanza, sono ciò che consente di raggiungere la tranquillità dell'animo, che è dunque fine dell'uomo dal punto di vista etico.

Ippocrate

Antica medicina

I caratteri della scienza medica

Antica medicina

In Ippocrate, il maggiore esponente della scuola medica di Cos, sua città natale, si suole riconoscere colui che per la prima volta, con piena consapevolezza, cercò di fare della medicina una vera e propria scienza indipendente. Egli, infatti, non solo escluse definitivamente il ricorso al mito o alla teologia quale spiegazione dello stato di malattia, ma delimitò altresì con estrema precisione i confini tra medicina e filosofia. Operazione ben più ardua, quest'ultima, sia perché ai suoi tempi in campo medico veniva ancora invocata la filosofia nella sua accezione particolare di filosofia della natura, sia perché indubbiamente i progressi conseguiti in medicina fino ad allora erano in larga parte dovuti all'attenzione filosofica nei confronti dei fenomeni naturali.

Delle numerose opere mediche, di stile eterogeneo, che costituiscono il cosiddetto *Corpus Hippocraticum*, frutto delle ricerche condotte nella scuola di Cos, solo alcune sono attribuibili ad Ippocrate, e tra queste la maggioranza degli

studiosi annovera anche l'*Antica medicina*. In tale scritto Ippocrate afferma con decisione l'esistenza dell'«arte medica», avente caratteristiche proprie e diverse da qualsiasi altra arte o disciplina, e ne indica contenuti, fini e metodi. In tal modo egli ne ha stabilito lo statuto epistemologico, ossia ha indicato le condizioni in base alle quali la medicina può essere considerata «scienza».
Riportiamo tre capitoli dell'*Antica medicina*, in cui vengono individuati con estrema chiarezza alcuni momenti fondamentali del procedere medico, quali la diagnosi, che si basa sull'osservazione dei sintomi e sull'anamnesi, e la terapia. Inoltre viene esplicitamente affermata l'emancipazione della medicina dalla filosofia.

2. Ma la medicina è da tanto che ha tutti i mezzi a sua disposizione, sia un principio sia una via che è stata scoperta[1], sulla cui base si sono fatte in un lungo tempo le scoperte, molte e valevoli, e le altre si faranno, nel caso che si abbiano le capacità e che, nella consapevolezza delle passate scoperte, si facciano ricerche a partire da esse. Ma chi, rigettando tutto ciò e sprezzandolo, si accinge a fare ricerche sulla base di un'altra via e di un'altra impostazione e poi afferma di aver fatto una scoperta, inganna e si inganna; perché è impossibile[2]. Per quali ragioni è necessariamente impossibile, cercherò per parte mia di dimostrarlo dicendo e dimostrando che quest'arte esiste[3]. Da ciò risulterà manifestamente impossibile fare scoperte per altro verso da queste. Soprattutto a me sembra che si debba, parlando di quest'arte, dire cose comprensibili per i profani. Non si deve in effetti né fare ricerche né parlare d'altro che delle affezioni di cui appunto costoro sono ammalati e soffrono[4]. Certo, che essi, proprio riguardo alle loro affezioni, abbiano comprensione di come insorgano e cessino e per quali cause si sviluppino e si esauriscano, in quanto profani, non è facile; ma è invece agevole se ciò è stato scoperto da un altro e viene loro detto. Ognuno infatti ascoltando non fa nient'altro che ricordarsi di ciò che gli succede[5]. Ma se si mancherà la comprensione dell'uomo comune e non si metteranno gli interlocutori in una tale disposizione, è la realtà che si mancherà. E per questi motivi non c'è bisogno affatto di postulati.

3. In principio né sarebbe stata scoperta l'arte medica né sarebbe stata ricercata – perché non ce ne sarebbe stato bisogno – se, per gli uomini, avesse giovato ai pazienti lo stesso regime e l'ingerimento delle stesse sostanze che mangiano e bevono i sani ed il loro restante regime, e se non ve

ne fossero state altre migliori di queste. Ma ora fu proprio la necessità a far sì che fosse ricercata e scoperta da parte degli uomini la medicina, perché ai pazienti non giovava l'ingerimento delle stesse sostanze dei sani, come non giova neppur ora[6]. E andando ancora più indietro, io ritengo che non sarebbe stato scoperto neppure il regime dei sani e la loro alimentazione, quella a cui ora ricorrono, se fosse stato adeguato, per l'uomo, il medesimo mangiare e bere del bue, del cavallo e di tutti gli animali fuor che l'uomo, quali i prodotti diretti della terra, frutti, frasche ed erba. [...]

20. Su questo punto ritengo che la mia dimostrazione sia stata adeguata[7]. Ma dicono alcuni medici e sapienti che non sarebbe possibile sapere la medicina per chi non sa che cosa è l'uomo; ma è questo che deve comprendere chi dovrà correttamente curare gli uomini[8]. Il loro discorso tende così alla filosofia, come per Empedocle e per altri che, intorno alla natura, hanno scritto a partire dal principio che cosa è l'uomo e come si formò dapprima e da che cosa si è costituito[9]. Ma io, da una parte, tutte le affermazioni di questi sapienti o di questi medici o quanto è stato scritto intorno alla natura, considero che meno attengano all'arte medica che a quella della pittura, e penso che non sia possibile attingere conoscenze evidenti intorno alla natura da niente altro che dalla medicina; dall'altra, che si sarà in grado di apprenderle, allorché si abbracci la medicina stessa nella sua interezza e correttamente – e finché non ci si arrivi, mi sembra che ci manchi molto –, e voglio dire questa indagine: sapere che cosa è l'uomo e per quali cause si forma e tutto il resto con precisione. Perché almeno questo mi sembra un punto necessario da sapere, da parte di un medico, intorno alla natura, a cui egli debba molto applicarsi per sapere, se deve fare ciò che bisogna: che cosa è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e beve e che cosa in rapporto al restante modo di vita; e che cosa deriverà a ciascuno da parte di ognuno di questi elementi[10].

Da Ippocrate, *Testi di medicina greca*, trad. di A. Lami, Rizzoli, Milano 1988[2], pp. 195-97; 209

1. Il possedere princìpi propri e un metodo proprio fa della medicina una disciplina a sé stante, ossia non dipendente da altre, né nei princìpi, né nei metodi.

2. I risultati ottenuti in base a princìpi o a metodi che sono propri di altre discipline sono inaffidabili dal punto di vista medico.

3. La medicina non solo è una disciplina autonoma, ma è una vera e propria «arte», cioè è scienza. Questo è il punto principale che l'autore si propone di dimostrare con tale opera.

4. Per formulare una corretta diagnosi, è necessario partire dall'osservazione diretta della malattia in modo da coglierne i sintomi. Si tratta di un forte richiamo all'esperienza concreta, che tiene conto dei casi particolari, e non applica indiscriminatamente una teoria, per quanto questa possa essere valida a

livello generale, ossia universale.
5. È il procedimento dell'anamnesi, che consiste nel richiamare alla memoria, da parte del malato stesso con l'aiuto del medico, tutti quei fatti, anche lontani nel tempo, che possono essere collegati alla malattia.
6. La dieta e l'assunzione di farmaci sono elementi indispensabili per una corretta terapia.
7. Questo capitolo, infatti, costituisce la conclusione dell'opera.
8. Esplicito attacco polemico contro alcune categorie di medici e di sapienti, i quali ritengono che la medicina non possa che dipendere dallo studio preventivo dell'uomo dal punto di vista filosofico, ossia non possa prescindere dalla filosofia della natura.
9. Ippocrate, come Empedocle (V sec. a.C.), imputava la malattia ad una situazione di squilibrio fra umori, o fra qualità, interni all'organismo umano. Secondo la scuola ippocratica gli umori erano quattro (sangue, flemma, bile, atrabile), mentre le qualità erano moltissime e tutte mescolate. Empedocle, invece, riteneva che queste ultime fossero solo quattro, avendole fatte derivare dagli elementi fondamentali.
10. Questi sono gli aspetti dell'uomo che la medicina deve considerare.

I Sofisti

Numerosissimi sono i pensatori che la tradizione ricorda con il nome di «sofisti», tanto che essi sono considerati come appartenenti ad un unico grande movimento di pensiero, senz'altro innovativo per aver orientato l'attenzione filosofica ai problemi dell'uomo. Negli ultimi tempi gli studiosi hanno proceduto ad una costante rivalutazione delle dottrine dei sofisti, a prescindere dal giudizio negativo dal punto di vista morale espresso nei loro confronti già a partire dai pensatori ad essi contemporanei, e dunque le notizie che le concernono sono oggi sensibilmente aumentate. Rimangono comunque degni della massima considerazione i due pensatori tradizionalmente ritenuti come i più rappresentativi del movimento della sofistica, ossia **Protagora** di Abdera e **Gorgia** di Leontini, delle cui opere proponiamo alcuni dei frammenti più interessanti.

Protagora

Frammenti e Testimonianze

L'uomo-misura

Frammenti 1; 6a-b; 4; Testimonianze 21a; 19; 21; 23

Protagora di Abdera è senza dubbio uno dei maggiori esponenti della sofistica, quel movimento di pensiero che, dalla metà del V sec. a.C., contribuì notevolmente allo sviluppo della ricerca filosofica antica. Le dottrine sofistiche, infatti, vennero in qualche modo a completare le indagini filosofiche precedenti, incentrate soprattutto sui problemi del mondo naturale, portando in primo piano, invece, i problemi dell'uomo e dei rapporti con i suoi simili. Per questo motivo i sofisti erano estremamente abili nella retorica (l'arte di persuadere un

interlocutore o un uditorio con un discorso continuato) e nella dialettica (la tecnica del dialogare con un interlocutore sulla base di regole stabilite e mediante brevi domande e risposte), discipline che consentivano di discutere su qualsiasi argomento. Nella loro forma degenerata, tuttavia, queste arti venivano usate anche per prevalere nei dibattiti, spesso grazie a voluti errori di procedimento, peraltro ben camuffati («eristica»). Dalle fonti risulta inoltre che i sofisti insegnavano a pagamento, suscitando perciò lo sdegno degli altri filosofi, in particolare di Platone e Aristotele, i quali consideravano la sofistica una «sapienza» (*sophìa*) solo apparente.
Di Protagora ci rimangono pochi e brevi frammenti, e qualche testimonianza. Riportiamo quattro frammenti, che probabilmente appartenevano alle opere La *Verità* o *Discorsi sovvertitori* e *Arte eristica* ai quali facciano seguire altrettante testimonianze, volte a chiarire in qualche modo il significato. Da essi emergono tanto la dottrina principale di Protagora, ricordata come «relativismo», per cui l'uomo è «misura» (cioè criterio ultimo di giudizio) di tutte le cose, quanto le conseguenze che ne derivano sia sul piano logico, sia sul piano teologico.

Fr. 1 Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono[1]. Fr. 6a Intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti[2]. Fr. 6b Render più forte l'argomento più debole[3]. Fr. 4 Riguardo agli dèi, non so né che sono, né che non sono, né di che natura sono. Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana[4].

Test. 21a Io, per me, sostengo che la verità sta come io ho scritto: esser cioè ciascuno di noi misura delle cose che sono e non sono; certo che poi ci corre un abisso tra l'un individuo e l'altro, per la ragione appunto che, per uno, sono ed appariscono certe date cose, per un altro, altre. E che esistano la sapienza e l'uomo sapiente, son ben lungi dal negarlo; ché anzi, colui appunto chiamo sapiente, il quale ad uno di noi, a cui le cose appariscano ed esistano come cattive, riesca, invertendone il senso, a farle apparire ed esistere come buone. Perciò non confutare il mio discorso fermandoti alla lettera, ma cerca di capire più chiaramente che cosa intendo dire. Rammentati quanto si diceva più sopra, che cioè per l'ammalato il cibo appare, ed è, amaro, e per il sano, il contrario. Ora, nessuno dei due è da ritenersi più sapiente dell'altro, ché non

sarebbe possibile; e neppure è da asserire che il malato sia un ignorante, perché opina in tal modo, e che il sano sia sapiente, perché opina in modo diverso; ma sì invece è da scambiare il primo stato col secondo; perché il secondo è migliore. Così anche nell'educazione bisogna scambiare uno stato con l'altro migliore. Solo che il medico trasforma con le medicine, il sofista coi discorsi. Sicché io nego che qualcuno possa opinare il falso, e che un altro poi gli faccia opinare il vero; perché non è possibile né opinare ciò che non è, né altrimenti da quel che si è provato; e questo perciò è sempre vero. Ma pure credo che se una difettosa disposizione d'animo fa opinare cose ad essa conformi, una retta disposizione farà opinare cose diverse da quelle, e conformi a sé; le quali alcuni, per ignoranza, chiamano vere; io, per me, dico queste migliori di quelle: ma più vere, per nulla. E i sapienti, caro Socrate,... se per i corpi, li chiamo medici, se per le piante, agricoltori. Sostengo infatti che anche questi cercano di ingenerare nelle piante, quando siano ammalate, utili e sane sensazioni e disposizioni in luogo di quelle dannose; e così i sapienti e valenti oratori fanno apparir come giuste alle città le cose oneste invece delle disoneste. Perché è vero che quanto appar giusto e bello a ciascuna città, tale anche è per essa, finché lo reputi tale; ma appunto il sapiente, in luogo di singole cose dannose per i cittadini, ne fa essere e apparire di utili. E analogamente anche il sofista, per questa sua capacità di ammaestrare in quest'arte i discepoli, è sapiente e meritevole di molto denaro per quelli che ha ammaestrato. E così è vero tanto che ci sono i più sapienti e i meno, quanto che nessuno opina il falso; e tu, o per amore o per forza, devi rassegnarti ad esser misura; poiché questo principio, fondato su questi argomenti, è salvo[5].

Test. 19 E ancora, se su ciascuna cosa sono vere nello stesso tempo tutte le proposizioni contraddittorie, è chiaro che tutte quante le cose saranno una. Per esempio, se di ogni cosa si può o affermare o negare alcunché, saranno lo stesso una trireme, un muro ed un uomo; come necessariamente deve ammettere chi fa suo il ragionamento di Protagora. Poiché se a qualcuno pare che un uomo non sia una trireme, è chiaro che, perciò, non è una trireme; ma allora, anche è, dato che la proposizione contraria è vera. Da questa opinione deriva anche il ragionamento di Protagora... Se tutte le opinioni e tutte le apparenze sono vere, segue necessariamente che ciascuna è insieme vera e falsa. Poiché si danno spesso tra gli uomini opinioni contrarie, e chi non la pensa come noi, reputiamo che s'inganni; sicché per forza la stessa cosa insieme è e non è. Ammesso questo, si deve anche ammettere che tutte le opinioni sono vere. Per esempio, chi mentisce e chi dice il vero sostengono

due cose opposte; ma se la realtà è così, [*quale afferma Protagora*], tutti dicono il vero. Protagora afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, non intendendo dire se non che è misura colui che sa o colui che percepisce; e questi, perché hanno l'uno la percezione sensibile, l'altro la scienza, le quali noi diciamo esser misura del loro oggetto. Nulla dunque dice d'eccezionale, pur avendone l'aria[6].

Test. 21 In questo appunto consiste il cosidetto «render più forte l'argomento più debole»[7]. E perciò giustamente l'opinione pubblica era ostile al principio professato da Protagora; poiché è menzogna, e del vero non ha che l'apparenza; né in alcun'arte può valer qualcosa, se non nella retorica e nella eristica. Di Pitagora, Eudosso racconta che aveva inventato il ragionamento più debole e quello più forte, e aveva insegnato ai discepoli a biasimare e a lodare la medesima persona[8].

Test. 23 Bravi voialtri, giovani e vecchi! vi siete messi qui seduti ad arringare tirando in ballo gli dèi, sui quali io mi astengo dal dire o scrivere che sono, o che non sono. Protagora di Abdera,... il più gran sofista certo di quei tempi, avendo cominciato un suo libro così: «Degli dèi non ho la possibilità di affermare né che siano, né che non siano»[9], fu per decreto degli Ateniesi cacciato in bando dalla città e dalla terra; e i libri di lui pubblicamente bruciati. E per vero Protagora, quando afferma di non avere alcuna idea chiara circa gli dèi, se siano, o non siano, o come siano, non pare che abbia la più lontana idea della natura della divinità.

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 884-86; 891; 894-96 (trad. di M. Timpanaro Cardini)

1. L'uomo è l'unica legge di tutte le cose. Se infatti egli dice che le cose sono, queste sono, e se dice che non sono, queste non sono; se dice che sono così, allora esse sono così, e se dice che non sono così, allora esse non sono così. Ma ciò vale per tutti gli uomini indifferentemente, ossia per ciascun uomo, e dunque qualsiasi affermazione deve essere accettata. Questo è il relativismo protagoreo.

2. È questa una prima conseguenza di ordine logico del relativismo protagoreo. Il modo con cui essa è qui espressa non è tuttavia molto efficace, perché non vi è nulla di strano nel fatto che su un qualsiasi argomento si possano condurre argomentazioni diverse o addirittura opposte fra loro. Ciò che Protagora intendeva affermare è invece che i due ragionamenti opposti sono entrambi validi e allo stesso titolo, ossia si equivalgono perfettamente, e non vi è alcuna ragione oggettiva per ritenere più valido l'uno o l'altro di essi.

3. Seconda conseguenza di ordine logico. Se tutti i discorsi si equivalgono, allora non esistono in realtà discorsi che siano di per sé forti o deboli: è frutto dell'abilità dialettica e retorica fare in modo che ciò avvenga, ossia far sembrare forte un discorso che pare debole, e viceversa.

4. Questa è l'osservazione di carattere teologico che consegue dal relativismo protagoreo. Come si vede, essa ci è giunta in due redazioni diverse, la prima di Eusebio (vescovo del III-IV sec. d.C.) e la seconda di Diogene Laerzio. La posizione assunta da Protagora nei confronti del problema dell'esistenza degli dèi

e della loro natura, consistente in un vero e proprio rifiuto del problema stesso, non si può nemmeno definire ateistica, e viene comunemente detta agnostica.

5. Questa testimonianza è costituita da una serie di argomentazioni che Platone fa condurre al personaggio Protagora nel dialogo *Teeteto* (166 D ss.). Si tratta di una difesa dialettica della tesi per cui l'uomo è misura di tutte le cose, ma in essa è contenuta tutta una serie di notizie che anche altre fonti confermano. A differenza da quanto risulta dai frammenti, come si vede, Platone parla senz'altro di «opinioni» e di «verità», ed è per questo motivo che il relativismo protagoreo viene spesso sintetizzato nell'affermazione per cui «tutte le opinioni sono vere». L'equivalenza di tutte le opinioni, anche in opposizione le une con le altre, viene qui spiegata facendo ricorso all'esperienza sensibile: lo stesso cibo ad un ammalato appare amaro, e per lui effettivamente lo è, mentre per un sano accade l'esatto contrario.

6. La testimonianza consiste di tre argomentazioni, tratte tutte dalla *Metafisica* di Aristotele (IV, 4; IV, 5; X, 1). Nella prima Aristotele critica la tesi protagorea per cui «intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti» (*Fr. 6a*), che però egli intende più tecnicamente nel senso che due proposizioni opposte per contraddizione (ossia tali per cui l'una nega tutto ciò che l'altra afferma) sono entrambe vere. Tale dottrina costituisce infatti, ai suoi occhi, una violazione del principio di non contraddizione – il quale, nella sua formulazione logica, vieta di affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto – e del principio del terzo escluso – in base al quale di due proposizioni contraddittorie necessariamente l'una è vera e l'altra è falsa –. Nella seconda argomentazione Aristotele mette in evidenza le conseguenze assurde che derivano dalla tesi per cui «tutte le opinioni sono vere», e nella terza ironizza sul principio dell'uomo-misura.

7. Cfr. *Fr. 6b*.

8. Duplice testimonianza che mette in luce l'aspetto «sofistico», in senso deteriore, dell'atteggiamento di Protagora, ma che al tempo stesso riconosce al pensatore il saper fare uso delle tecniche retoriche (lode e biasimo sono due specie di retorica).

9. Cfr. *Fr. 4*.

Gorgia

Sulla natura o sul non essere

Il nichilismo

Contro i matematici

Con Gorgia di Leontini la tecnica retorica quale veniva usata dai sofisti, e dunque non immediatamente coincidente con la pratica oratoria in quanto tale, per lo meno quanto al fine, giunge senza dubbio ad uno dei suoi livelli più alti. Essa infatti consente a Gorgia non solo di mostrare tutta la propria abilità in questo campo, argomentando con estrema efficacia a favore di tesi altrimenti ritenute insostenibili, ma addirittura di confrontarsi con i problemi fondamentali della storia del pensiero occidentale, quale può essere ritenuto quello relativo all'essere, e anzi di

assumere a tale proposito una posizione del tutto originale, in aperto contrasto con la dottrina parmenidea, ma sostenuta certamente non con minore efficacia.
La situazione in cui oggi ci troviamo per quanto riguarda la conoscenza delle numerose opere gorgiane, consistenti in orazioni, discorsi e veri e propri trattati, è del resto abbastanza favorevole, non tanto in ragione del numero dei frammenti che di esse ci è pervenuto, quanto piuttosto per la decisiva consistenza almeno di alcuni.
Il passo che presentiamo consiste in un'argomentazione riportata da Sesto Empirico, celeberrimo filosofo scettico del II-III sec. d.C., al quale dobbiamo non solo la maggior parte delle notizie sullo scetticismo antico, ma anche molte relative ad altri filosofi dell'antichità. Il *Fr. 3* appartiene al trattato gorgiano dal significativo titolo *Sul non essere o sulla natura*, che riecheggia, volutamente per contrasto, il corrispondente titolo dell'opera di Parmenide *Sull'essere o sulla natura*. In esso, in effetti, Gorgia parte dalla tesi, opposta a quella sostenuta da Parmenide, in base alla quale «l'essere non è», vi aggiunge altre due precisazioni, ossia che «se anche fosse non sarebbe pensabile» e che «se anche fosse pensabile non sarebbe comunicabile», e cerca di sostenerle tutte e tre mediante molteplici prove, le quali si fondano sostanzialmente sull'inconsistenza delle tesi ad esse opposte. È questo il procedimento dialettico della «confutazione» (*èlenchos*), il quale consiste nel dimostrare la verità di una certa tesi mostrando che la tesi contraddittoria ad essa è falsa, e dunque insostenibile, risultato che si ottiene deducendo da quest'ultima conseguenze che sono in contrasto fra loro. Se si dà credito a quanto Platone afferma nel dialogo *Parmenide*, tale procedimento sarebbe stato inaugurato da Zenone di Elea (V sec. a.C.), scolaro di Parmenide, al fine di difendere la tesi del maestro per cui «tutti gli enti sono uno». Egli infatti avrebbe mostrato che dalla tesi a questa opposta, ossia «tutti gli enti sono molti», derivano conseguenze in contrasto fra loro.

Fr. 3 Gorgia da Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio; non però per le stesse obbiezioni che muoveva Protagora e la sua scuola. Infatti nel suo libro intitolato *Del non essere o Della natura* egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1)

nulla esiste; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri. Che nulla esiste, lo argomenta in questo modo: ammesso che qualcosa esista, esiste soltanto o ciò che è o ciò che non è, ovvero esistono insieme e ciò che è e ciò che non è. Ma né esiste ciò che è, come dimostrerà, né ciò che non è, come ci confermerà; né infine, come anche ci spiegherà, l'essere e il non essere insieme. Dunque, nulla esiste[1]. E invero, il non essere non è; perché, supposto che il non essere sia, esso insieme sarà e non sarà[2]; ché in quanto è concepito come non essere, non sarà, ma in quanto esiste come non esistente, a sua volta esisterà; ora, è assolutamente assurdo che una cosa insieme sia e non sia; e dunque, il non essere non è. E del resto, ammesso che il non essere sia, l'essere non esisterà più; perché si tratta di cose contrarie tra loro; sicché se del non essere si predica l'essere, dell'essere si predicherà il non essere. E poiché l'essere in nessun modo può non essere, così neppure esisterà il non essere. Ma neppure esiste l'essere. Perché se l'essere esiste, è o eterno o generato, oppure è insieme eterno e generato; ma esso non è né eterno, né generato, né l'uno e l'altro insieme come dimostreremo; dunque l'essere non esiste[3]. Perché se l'essere è eterno (cominciamo da questo punto), non ha alcun principio. Poiché ha un principio tutto ciò che nasce; ma l'eterno, essendo per definizione ingenerato, non ha avuto principio. E non avendo principio, è illimitato. E se è illimitato, non è in alcun luogo. Perché se è in qualche luogo, ciò in cui esso è, è cosa distinta da esso; e così l'essere non sarà più illimitato, ove sia contenuto in alcunché; perché il contenente è maggiore del contenuto, mentre nulla può esser maggiore dell'illimitato; dunque l'illimitato non è in alcun luogo. E neppure è contenuto in se stesso. Perché allora sarebbero la stessa cosa il contenente e il contenuto, e l'essere diventerebbe duplice, cioè luogo e corpo; essendo il contenente, luogo, e il contenuto, corpo. Ma questo è assurdo. Dunque l'essere non è neppure in se stesso. Sicché se l'essere è eterno, è illimitato; se è illimitato, non è in alcun luogo; e se non è in alcun luogo, non esiste. Ammessa dunque l'eternità dell'essere, si conclude all'inesistenza assoluta[4]. Ma neppure può esser nato, l'essere. Perché se è nato, o è nato dall'essere, o dal non essere. Ma non può esser nato dall'essere; perché in quanto è essere, non è mai nato, ma di già è; né può esser nato dal non essere, perché ciò che non è, neppure può generare alcunché, per la ragione che il generante deve di necessità partecipare di una qualche esistenza. Sicché l'essere non è neppur generato. Analogamente, neppure può esser l'uno e l'altro, cioè eterno e generato insieme; perché questi termini si escludono a vicenda; e se l'essere è eterno, non è nato; e se è nato, non è eterno. E

dunque, se l'essere non è né eterno, né generato, né ambedue insieme, l'essere non può esistere. D'altronde, se è, o è uno, o è molteplice: ma non è né uno né molteplice, come si dimostrerà; dunque l'essere non è. Perché, dato che sia uno, dev'essere comunque o quantità o continuità; o grandezza, o corpo. Ma allora, qualunque esso sia di queste cose, non è più uno: perché se è quantità si dividerà, se è estensione si scinderà. Similmente, concepito come grandezza sarà divisibile; se poi come corpo, sarà triplice: ché avrà lunghezza, larghezza e altezza. D'altra parte è assurdo affermare che l'essere non sia nessuna di queste proprietà; dunque, l'essere non è uno[5]. Ma neppure è molteplice: perché se non è uno, neppure può essere più, dato che la pluralità è somma di singole unità; per cui, escluso l'uno, è escluso anche il molteplice. Resta così dimostrato che né l'essere, né il non essere esistono. Che poi neppure esistano ambedue insieme, è facile a dedursi[6]. Perché ammesso che esista tanto l'essere che il non essere, il non essere s'identificherà con l'essere, per ciò che riguarda l'esistenza; e perciò, nessuno dei due è. Infatti, che il non essere non è, è già convenuto; ora si ammette che l'essere è sostanzialmente lo stesso che il non essere; dunque, anche l'essere non sarà. E per vero, ammesso che l'essere sia lo stesso che il non essere, non è possibile che ambedue esistano; perché se sono due, non sono lo stesso; e se sono lo stesso, non sono due. Donde segue che nulla è. Perché se l'essere non è, né è il non essere, né sono ambedue insieme, né, oltre queste, si può concepire altra possibilità, si deve concludere che nulla è[7].

Passiamo ora a dimostrare che, se anche alcunché sia, esso è, per l'uomo, inconoscibile e inconcepibile[8]. Se infatti, come dice Gorgia, le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato. Questo è logico; per esempio, se di cose pensate si può predicar la bianchezza, ne segue che di cose bianche si può predicare la pensabilità; e analogamente, se delle cose pensate si predica l'inesistenza, delle cose esistenti si deve necessariamente predicare l'impensabilità. Per il che, è giusta e conseguente la deduzione, che «se il pensato non esiste, ciò che è non è pensato». E invero, le cose pensate (rifacciamoci di qui) non esistono, come dimostreremo; dunque, l'essere non è pensato. Che le cose pensate non esistano, è evidente: infatti, se il pensato esiste[9], allora tutte le cose pensate esistono, comunque le si pensino; ciò che è contrario all'esperienza: perché non è vero che, se uno pensa un uomo che voli, o dei carri che corran sul mare, subito un uomo si mette a volare, o dei carri a correr sul mare. Pertanto il pensato non esiste[10]. Inoltre, se si ammette che il pensato esiste, si deve anche ammettere che l'inesistente non può esser pensato; perché i contrari hanno predicati contrari; e il contrario dell'essere è il non essere. E perciò in via assoluta, se dell'esistente si predica

l’esser pensato, dell’inesistente si deve predicare il non esser pensato. Il che è assurdo, perché per esempio e Scilla e Chimera e molte altre cose inesistenti sono pensate. E dunque, ciò che esiste non è pensato. E come, ciò che si vede, in tanto si dice visibile, in quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si dice udibile, in quanto si ode; né noi respingiamo le cose visibili pel fatto che non si odano, né repudiamo le udibili pel fatto che non si vedano (ché ciascuna dev’esser giudicata dal senso che le corrisponde, non da un altro), così anche le cose pensate, se pur non si vedano con la vista né si odano con l’udito, esisteranno, in quanto sono concepite dall’organo di giudizio che è proprio di esse. Se dunque uno pensa dei carri che corran sul mare, anche se non li vede, deve credere che ci siano carri che corron sul mare. Ma questa è un’assurdità; dunque l’esistente né si pensa, né si comprende[11].

Ma se anche si potesse comprendere, sarebbe incomunicabile agli altri[12]. Posto infatti che le cose esistenti sono visibili e udibili, e, in genere, sensibili, quante almeno sono oggetti esterni a noi; e di esse, le visibili sono percepibili per mezzo della vista, e le udibili per l’udito, e non scambievolmente, come dunque si potranno esprimere ad un altro? Poiché il mezzo con cui ci esprimiamo, è la parola; e la parola non è l’oggetto, ciò che è realmente; non dunque realtà esistente noi esprimiamo al nostro vicino, ma solo parola, che è altro dall’oggetto[13]. Al modo stesso dunque che il visibile non può divenire udibile, e viceversa, così l’essere, in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventar la nostra parola. E non essendo parola, non potrà esser manifestato ad altri. Perché la parola, dice Gorgia, è l’espressione dell’azione che su noi esercitano i fatti esterni, cioè a dire le cose sensibili; per esempio, dal contatto col sapore, ha origine in noi la parola conforme a questa qualità; e dall’incontro col colore, la parola conforme al colore. Posto questo, ne viene che non già la parola spiega il dato esterno, ma il dato esterno dà significato alla parola. E neppure è possibile dire che, a quel modo che esistono oggettivamente le cose visibili e le udibili, così esista anche il linguaggio; sicché, esistendo anch’esso come oggetto, abbia la proprietà di significare la realtà oggettiva. Perché, ammesso pure che la parola sia oggetto, egli dice, tuttavia differisce dagli altri oggetti; e soprattutto differiscono, dalle parole, i corpi visibili; perché altro è l’organo, con cui si percepisce il visibile, ed altro quello, con cui si apprende la parola. Pertanto, la parola non può esprimere la massima parte degli oggetti, così come neppure questi possono rivelare l’uno la natura dell’altro. Di fronte a tali quesiti insolubili, sollevati da Gorgia, sparisce, per quanto li concerne, il criterio della verità; perché dell’inesistente, dell’inconoscibile, dell’inesprimibile non c’è possibilità di giudizio[14].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 916-20 (trad. di M. Timpanaro Cardini)

1. Sesto Empirico sintetizza i diversi momenti della dimostrazione gorgiana della prima tesi principale «nulla esiste». Come si vede, il punto di partenza della dimostrazione è costituito dall'assunzione della tesi ad essa opposta, per cui «qualcosa esiste», della quale si possono dare tre casi: questo qualcosa che esiste o è solo il non essere, o è solo l'essere, o è entrambi. Gorgia mostrerà che da ciascuna di queste tre sotto-tesi discendono conseguenze contrastanti: dunque nessuna di esse è sostenibile. Ma se le tre sotto-tesi cadono, cade anche la tesi per cui «qualcosa esiste», e rimane la tesi che si voleva dimostrare, ossia appunto che «nulla esiste».

2. Qui vengono messe in evidenza per sommi capi, ma non nell'esatto ordine, le diverse tappe della confutazione della prima sotto-tesi che Gorgia si appresta a condurre. Se «il non essere è» (prima sotto-tesi), ne deriva che esso «insieme sarà e non sarà» (conseguenza assurda), dunque «il non essere non è» (conclusione che costituisce la confutazione della tesi di partenza). Pertanto quel «qualcosa» che si era ammesso esistesse non può essere il solo non essere. Qui Gorgia evidentemente fa propria la negazione della possibilità del non essere sostenuta da Parmenide.

3. La confutazione (qui anticipata nelle ultime quattro righe) della seconda sotto-tesi, in base alla quale ciò che esiste è solo l'essere, è molto più complessa della precedente, e del resto costituisce l'effettiva risposta di Gorgia a Parmenide, e cioè la distruzione della tesi parmenidea per cui solo l'essere è. Se infatti l'essere è, esso può venire a trovarsi in una duplice serie di situazioni: da un lato può essere o eterno, o generato, o insieme eterno e generato, dall'altro può essere o uno o molteplice. Da ognuna di queste possibilità Gorgia trarrà conseguenze assurde, le quali faranno cadere anche la seconda sotto-tesi: quel «qualcosa» che si era ammesso esistesse non è nemmeno il solo essere.

4. Qui Gorgia confonde l'illimitatezza nel tempo, che è appunto l'eternità, con l'illimitatezza nello spazio. Egli pertanto, avendo confutato l'illimitatezza dell'essere quanto allo spazio, ritiene per ciò stesso di averne confutato anche l'eternità.

5. Anche a proposito dell'unità Gorgia confonde l'unità secondo la forma con l'unità secondo la materia, e avendo confutato questa, ritiene di aver confutato quella. In tale caso, come del resto nel precedente, Gorgia sembra avere presenti, piuttosto che le dottrine di Parmenide, quelle di Melisso (scolaro dello stesso Parmenide del V sec. a.C.), il quale sosteneva che l'essere è uno, ma infinito.

6. Confutazione della terza sotto-tesi, per cui essere e non essere esistono entrambi. Secondo Gorgia il procedimento qui è molto più facile, ma in realtà tutta l'argomentazione si basa sul presupposto, che era già della dottrina parmenidea, per cui l'essere e il non essere sono da intendersi in senso assoluto, ossia in un unico senso, come un unico modo di essere e di non essere. Solo da questo punto di vista, infatti, si può ritenere che la compresenza di essere e non essere costituisca una situazione di contraddittorietà.

7. Poiché si è mostrato che è insostenibile che «qualcosa esista», si è per ciò stesso dimostrato che «nulla esiste».

8. Gorgia passa a dimostrare la seconda tesi principale, ossia quella per cui, se anche qualcosa esistesse, non sarebbe pensabile, cioè conoscibile per l'uomo: «nulla è conoscibile».

9. Anche in questa dimostrazione Gorgia polemizza dunque con Parmenide, per il quale, infatti, essere e pensiero erano un tutto unico: il pensiero è pensiero dell'essere, del non essere non vi può essere pensiero. Gorgia invece intende rovesciare questa posizione, dimostrando che «ciò che è» non è pensabile (dell'essere non vi è pensiero), o anzi – il che è lo stesso – che «ciò che non è» è pensabile (vi è pensiero del non essere), ossia «ciò che è pensato non esiste». È proprio sulla tesi in questa seconda formulazione, a dire il vero, che egli fa ruotare la dimostrazione, partendo dunque, come di consueto, dalla tesi ad essa opposta, per mostrarne l'insostenibilità: «ciò che è pensato esiste».

10. È forse questo il vero punto debole dell'argomentazione gorgiana. Dal fatto che alcune cose che pensiamo non esistono, Gorgia indebitamente deduce che «tutte» le cose che pensiamo non esistono.

11. Riassumiamo. Se le cose pensate esistessero, allora ne deriverebbero conseguenze assurde: dunque la

tesi è insostenibile. Ma, se questa cade, rimane la tesi opposta, cioè quella per cui le cose pensate non esistono. Ciò significa, in conclusione, che le cose che esistono non sono pensabili.

12. Terza e ultima tesi principale da dimostrare: se anche qualcosa fosse pensabile, non sarebbe comunicabile agli altri.

13. Questa è in realtà la dottrina gorgiana sulla quale si basa tutta l'argomentazione. La parola e l'oggetto, ossia il nome e la cosa, sono separati l'una dall'altro. Se pertanto comunichiamo ad un nostro simile la parola, non per ciò abbiamo comunicato anche l'oggetto che volevamo esprimere con quella parola. In realtà, come si vede, il nome perde completamente la sua funzione di significare la cosa.

14. Non si può non condividere il commento finale di Sesto Empirico. Gorgia è sostenitore di una dottrina di tipo nichilistico (dal latino *nihil*, cioè «nulla») nel senso più pieno del termine.

Gorgia

Encomio di Elena

La retorica sofistica

Encomio di Elena

Il *Fr. 11* che presentiamo consiste nel famoso *Encomio di Elena*, in cui Gorgia si cimenta nella difesa di Elena dall'accusa di essere stata la causa della guerra di Troia per aver seguito Paride. Si tratta, in realtà, di un'occasione che il pensatore si riserva per mostrare la sua abilità nell'uso della retorica, obiettivo senz'altro raggiunto. Del resto Gorgia rivela di conoscere almeno due dei tre generi di retorica, e le relative specie, che poco tempo dopo verranno fissati in modo pressoché definitivo. Si tratta del genere epidittico, ossia illustrativo, che ha come proprie specie l'encomio e il biasimo e si riferisce prevalentemente al tempo presente, e del genere giudiziario, che ha come proprie specie l'accusa e la difesa e si riferisce prevalentemente al tempo passato (non sembra essere usato con chiarezza, invece, il genere deliberativo, che ha come proprie specie il consigliare e lo sconsigliare e si riferisce soprattutto al tempo futuro). Nell'opera è contenuto anche il famoso *excursus* sulla potenza del *lògos*, cioè la parola, il discorso, che da semplice strumento linguistico diventa per Gorgia l'unica vera realtà.

Fr. 11 È decoro allo Stato una balda gioventù; al corpo, bellezza; all'anima, sapienza; all'azione, virtù; alla parola, verità. Il contrario di questo, disdoro. E

uomo e donna, e parola ed opera, e città e azione conviene onorar di lode, chi di lode sia degno; ma sull'indegno, riversar onta; poiché è pari colpevolezza e stoltezza tanto biasimare le cose lodevoli, quanto lodare le riprovevoli[1]. È invece dovere dell'uomo, sia dire rettamente ciò che si addice, sia confutare <il contrario; e dunque è giusto confutare> i detrattori di Elena, donna sulla quale consona e concorde si afferma e la testimonianza di tutti i poeti, e la fama del nome, divenuto simbolo delle fortunose vicende[2]. Pertanto io voglio, svolgendo il discorso secondo un certo metodo logico, lei così diffamata liberar dall'accusa, e dimostrati mentitori i suoi detrattori e svelata la verità, far cessare l'ignoranza.

Che per nascita e stirpe fosse prima tra i primi – uomini e donne – la donna di cui ora parliamo, non c'è chi lo ignori. Noto è infatti come sua madre fu Leda, e padre autentico un dio, putativo un mortale: Tindaro e Zeus; di cui questi, pel fatto che era, fu ritenuto suo padre; quegli, pel fatto che appariva, fu messo in dubbio; l'uno il più potente tra gli uomini, l'altro il supremo dominatore di tutti gli esseri.

Da tali generata, ebbe bellezza di dea, e, avutala, non nascose d'averla. Ché in moltissimi moltissime brame d'amore suscitò, e con una sola persona molte persone attirò di eroi superbi per superbi vanti: chi avea profusion di ricchezza, chi lustro d'antica nobiltà, chi pregio di innato valore, chi superiorità di sapienza acquisita; e tutti vennero, indotti da amore avido di vittoria e da invitta avidità di onore.

Ma chi fu, e per qual motivo, e in che modo appagò l'amore colui che conquistò Elena, non lo dirò: ché il dire, a chi sa, ciò che sa, aggiunge fiducia, ma non porta diletto. E però, varcato ora, col discorso, il tempo d'allora, mi rifarò dal principio del discorso propostomi, ed esporrò le cause per le quali era naturale avvenisse la partenza di Elena verso Troia.

Infatti, ella fece quel che fece o per cieca volontà del Caso, e meditata decisione di Dèi, e decreto di Necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole, <o presa da amore>[3]. Se è per il primo motivo, è giusto che s'incolpi chi ha colpa; poiché la provvidenza divina non si può con previdenza umana impedire. Naturale è infatti non che il più forte sia ostacolato dal più debole, ma il più debole sia dal più forte comandato e condotto; e il più forte guidi, il più debole segua. E la Divinità supera l'uomo e in forza e in saggezza e nel resto. Che se dunque al Caso e alla Divinità va attribuita la colpa, Elena va dall'infamia liberata.

E se per forza fu rapita, e contro legge violentata, e contro giustizia oltraggiata, è chiaro che del rapitore è la colpa, in quanto oltraggiò, e che la rapita, in quanto oltraggiata, subì una sventura. Merita dunque, colui che

intraprese da barbaro una barbara impresa, d'esser colpito e verbalmente, e legalmente, e praticamente; verbalmente, gli spetta l'accusa; legalmente, l'infamia; praticamente, la pena. Ma colei che fu violata, e della patria privata, e dei suoi cari orbata, come non dovrebbe esser piuttosto compianta che diffamata? ché quello compì il male, questa lo patì; giusto è dunque che questa si compianga, quello si detesti.

Se poi fu la parola a persuaderla e a illuderle l'animo, neppur questo è difficile a scusarsi e a giustificarsi così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti e a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà[4]. E come ciò ha luogo, lo spiegherò. Perché bisogna anche spiegarlo al giudizio degli uditori: la poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e di persone straniere[5]. Ma via, torniamo al discorso di prima. Dunque, gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti, alla disposizione dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. Di fascinazione e magia si sono create due arti, consistenti in errori dell'animo e in inganni della mente. E quanti, a quanti, quante cose fecero e fanno credere, foggiando un finto discorso! Che se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di eguale efficacia sarebbe il medesimo discorso, qual è invece per quelli, che appunto non riescono né a ricordare il passato, né a meditare sul presente, né a divinare il futuro; sicché nel più dei casi, i più offrono consigliera all'anima l'impressione del momento. La quale impressione, per esser fallace ed incerta, in fallaci ed incerte fortune implica chi se ne serve. Qual motivo ora impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? Così si constaterebbe l'imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti. Onde chi ha persuaso, in quanto ha esercitato una costrizione, è colpevole; mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto vien diffamata[6]. E poiché la persuasione, congiunta con la parola, riesce anche a dare all'anima l'impronta che vuole, bisogna apprendere anzitutto i ragionamenti dei meteorologi, i quali sostituendo ipotesi a ipotesi,

distruggendone una, costruendone un'altra, fanno apparire agli occhi della mente l'incredibile e l'inconcepibile; in secondo luogo, i dibattiti oratorii di pubblica necessità [*politici e giudiziari*], nei quali un solo discorso non ispirato a verità, ma scritto con arte, suol dilettare e persuadere la folla; in terzo luogo, le schermaglie filosofiche, nelle quali si rivela anche con che rapidità l'intelligenza facilita il mutar di convinzioni dell'opinione. C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmachi e la natura del corpo. Come infatti certi farmachi eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producon dolore, altri diletto, altri paura, altri ispiran coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano[7].

Ecco così spiegato che se ella fu persuasa con la parola, non fu colpevole, ma sventurata. Ora la quarta causa spiegherò col quarto ragionamento. Che se fu l'amore a compiere il tutto, non sarà difficile a lei sfuggire all'accusa del fallo attribuitole. Infatti la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi, ma quale è coessenziale a ciascuna; e per mezzo della vista, l'anima anche nei suoi atteggiamenti ne vien modellata. Per esempio, se mai l'occhio scorge nemici armarsi contro nemici in nemica armatura di bronzo e di ferro, l'una a offesa, l'altra a difesa, subito si turba, e turba l'anima, sicché spesso avviene che si fugge atterriti, come fosse il pericolo imminente. Poiché la consuetudine della legge, per quanto sia salda, viene scossa dalla paura prodotta dalla vista, il cui intervento fa dimenticare e il bello che risulta dalla legge, e il buono che nasce dalla vittoria. E non di rado alcuni, alla vista di cose paurose, smarriscono nell'attimo la ragione che ancora possiedono: tanto la paura scaccia e soffoca l'intelligenza. Molti poi cadono in vani affanni, e in gravi malattie, e in insanabili follie; a tal punto la vista ha impresso loro nella mente le immagini delle cose vedute. E di cose terribili molte ne tralascio; ché sono, le tralasciate, simili a quelle anzidette. D'altro lato i pittori, quando da molti colori e corpi compongono in modo perfetto un sol corpo e una sola figura, dilettano la vista. E figure umane scolpite, figure divine cesellate sogliono offrire agli occhi un gradito spettacolo. Sicché certe cose per natura addolorano la vista, certe altre l'attirano. Ché molte cose, in molti di molti oggetti e persone inspirano l'amore e il desiderio[8]. Che se dunque lo sguardo di Elena, dilettato dalla figura di Alessandro, inspirò all'anima fervore e zelo d'amore, qual meraviglia? il quale amore, se, in quanto dio, ha degli dèi la divina potenza, come un essere inferiore potrebbe respingerlo, o resistergli? e se poi è un'infermità umana e una cecità della mente, non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura;

venne infatti, come venne, per agguati del caso, non per premeditazioni della mente; e per ineluttabilità d'amore, non per artificiosi raggiri.

Come dunque si può ritener giusto il disonore gettato su Elena, la quale, sia che abbia agito come ha agito perché innamorata, sia perché lusingata da parole, sia perché rapita con violenza, sia perché costretta da costrizione divina, in ogni caso è esente da colpa?

Ho distrutto con la parola l'infamia d'una donna, ho tenuto fede al principio propostomi all'inizio del discorso, ho tentato di annientare l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso, che fosse a Elena di encomio, a me di gioco dialettico[9].

I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 927-33 (trad. di M. Timpanaro Cardini)

1. Lode e biasimo sono due specie del genere epidittico della retorica.

2. Per «vicende fortunose» deve intendersi la guerra di Troia.

3. Per giustificare il comportamento assunto da Elena, Gorgia intende mostrare come le cause che possono averlo indotto rendano la donna piuttosto una vittima che non una colpevole. Tali cause possono essere state quattro: gli dèi, la violenza, la parola o l'amore.

4. Inizia qui l'elogio della parola (*lògos*), una delle dottrine più note di Gorgia. Il *lògos* può ben essere considerato da questo pensatore come dotato di una potenza grandissima e quasi divina, dal momento che, come abbiamo visto nel frammento precedente, esso è completamente scisso dalle cose che dovrebbe significare. In effetti il *lògos* ha oramai valore di per sé, indipendentemente dalle cose, e anzi è l'unica vera realtà, in quanto è l'unica realtà rimasta. Non bisogna infatti dimenticare che per Gorgia «nulla è». Al *lògos* viene attribuito fin dall'inizio un enorme potere di persuasione, e la persuasione è esattamente il fine della retorica. Quanto all'«illusione», essa ha qui il significato di inganno lecito e positivo, cioè quello caratteristico dell'ambito poetico.

5. Nota definizione della poesia in generale come ciò che è capace di suscitare negli uomini le più diverse emozioni.

6. Tutta l'argomentazione è tesa a mettere in evidenza la potenza di persuasione che il *lògos* possiede, potenza che viene fin quasi a costituirsi come una forma di violenza nei confronti di chi ascolta.

7. In tutte le scienze, dunque, compresa la filosofia, è presente la retorica, perché in tutte si manifesta la potenza della parola attraverso la persuasione. Si tratta, come si vede, dell'elogio della parola e della retorica in quanto tali, indipendentemente da qualsiasi valore di verità.

8. A proposito della quarta causa che può aver suscitato l'atteggiamento di Elena, ossia l'amore, Gorgia ha l'occasione di instaurare uno stretto collegamento fra esso e la vista.

9. Si noti come in conclusione Gorgia ammetta di aver usato egli stesso, nel suo encomio, tanto la retorica quanto la dialettica.

Socrate

C o n **Socrate** (470/69-399 a.C.) per il pensiero filosofico occidentale inizia un periodo fondamentale, che culminerà con Platone e Aristotele. Si tratta di uno sviluppo di grande portata, non solo nel senso di un decisivo approfondimento delle dottrine già proposte dai filosofi precedenti, che vengono perfezionate e rese più rigorose, bensì anche nel senso della scoperta di nuovi concetti e nuovi temi che consentono alla filosofia di estendersi in qualche modo a tutti i campi del sapere e di confrontarsi con essi.
Ma Socrate non scrisse nulla, per sua scelta. La ricerca filosofica era da lui praticata mediante il dialogo con i più diversi interlocutori, e sempre oralmente. Non esistendo perciò «opere» di Socrate, non esistono nemmeno «frammenti» di esse. Tutto ciò che di Socrate possiamo sapere, sia della vita che del pensiero, lo dobbiamo ad altri pensatori che di lui si occuparono. Della filosofia di Socrate abbiamo dunque solo «testimonianze». Queste ultime tuttavia, pur avendo degli elementi in comune, ci rivelano un Socrate che assume di volta in volta una personalità abbastanza diversa. Basti pensare a quelli che sono considerati i quattro testimoni principali: **Aristofane**, che lo presenta come un sofista; **Senofonte**, che lo ritiene un moralista; **Platone**, che ne fa il protagonista di numerosi suoi dialoghi; **Aristotele**, che cerca di enucleare il suo contributo strettamente filosofico. Del resto la tragica vicenda politica e umana che lo vide protagonista – fu condannato a morte con l'accusa di empietà, e bevve la cicuta nel rispetto di quelle stesse leggi che era stato accusato di infrangere – ha dato adito, a partire dai suoi contemporanei, alle più accese discussioni e ai più svariati giudizi. Qual è dunque il vero Socrate? Questo interrogativo, che dal punto di vista storico probabilmente non potrà avere risposta, costituisce la cosiddetta «questione socratica».
Presentiamo alcuni brani tratti dalle opere dei testimoni principali appena citati, al fine di poter constatare in modo

diretto almeno alcuni dei problemi relativi alla questione socratica. Emergono da questi testi soprattutto quegli aspetti che si possono ritenere filosoficamente più rilevanti, giacché è comunque possibile trarre non poche indicazioni, individuabili in due o più fonti, su quella che può essere stata la filosofia di Socrate.

Aristofane

Nuvole

Il Socrate sofista

Nuvole, 91-274

Il Socrate di Aristofane è un Socrate sofista. Così almeno risulta dalle *Nuvole*, commedia giovanile in cui il personaggio Socrate viene ferocemente satirizzato, a partire già dal titolo stesso della commedia. Le «Nuvole» infatti, che hanno la funzione del coro, sono il simbolo della vacuità e superficialità della corrente di pensiero a cui Socrate è assegnato, la sofistica appunto, e in questo senso esse sono i nuovi dèi che il pensatore onora. La commedia fu rappresentata per la prima volta nel 423, ma il testo che di essa possediamo è quello della seconda stesura, compiuta qualche anno dopo, forse per lo scarso successo ottenuto dalla prima versione. Al di là della satira, Socrate è riconosciuto come abile dialettico, con una notevole forza persuasiva, e fautore di un'indagine filosofica che non si occupa tanto del mondo sensibile e dei suoi fenomeni, quanto piuttosto di una realtà diversa che potrebbe costituirne la spiegazione.

STREPSIADE Guarda da questa parte: vedi quella casuccia, con una porticina?

FIDIPPIDE Vedo: che roba è, papà?

STREPSIADE Di saggi spiriti è il Pensatoio. Vi abita gente che ti convince, a furia di chiacchiere, che il cielo è un forno, sistemato intorno a noi, mentre noi siamo i carboni. Loro, basta che li paghi, insegnano a vincere cause buone e perse: con la chiacchiera[1].

FIDIPPIDE E sarebbero?

STREPSIADE Non so bene il nome: gente seria però, che strapensa!

Fidippide Ah, quei delinquenti, li conosco. I fanfaroni con la faccia gialla, dici, sempre scalzi: c'è pure quello spiritato di Socrate, e Cherefonte![2]

Strepsiade Zitto, per carità: non fare il bambino. Se ti importa il pane di tuo padre, mettiti con loro, lascia stare l'ippica.

Fidippide No, per Dioniso, mi dessi tutti i fagiani che alleva Leògora!

Strepsiade Va', ti scongiuro: sei l'unico bene. Va' a scuola da loro!

Fidippide Che ti devo imparare?

Strepsiade Stanno da loro tutti e due i Discorsi, dicono: quello più forte, comunque sia, e il più debole. Di questi due Discorsi il più debole, dicono, a furia di chiacchiere vince anche le cause perse. Se tu mi impari questo Discorso, quello storto, tutti i debiti che oggi ho per causa tua, non torno un centesimo a nessuno[3].

Fidippide E come ti accontento? Chi ha il coraggio di ripresentarsi ai Cavalieri, con la faccia gialla?!

Strepsiade Allora, per Demetra, non mangi più del mio: tu pariglia e purosangue. Ti caccio di casa, a farti fottere!

Fidippide Lo zio Megacle, mi lascia senza cavalli? Io torno dentro, arrangiati. (*Esce*)

Strepsiade Se sbatto a terra mi rialzo, perdio: mi raccomando al cielo, e al Pensatoio ci vado io, a istruirmi! Ma vecchio, senza memoria, rimbambito: come faccio a imparare bene scarduzze di discorsi? Ci devo andare. (*Si avvia all'altra porta*) Che perdo tempo, non busso alla porta? Giovane, giovanotto!

Discepolo A farti fottere: chi mi sfonda la porta?

Strepsiade Di Fidone il figlio, Strepsiade il Cicinnate!

Discepolo Ignorante, che razza di calci spari alla porta: senza rifletterci! Mi facesti abortire l'escogitato pensamento![4]

Strepsiade Scusami, abito lontano, in campagna. Ma di': che affare ti è abortito?

Discepolo Dir non si puote che agli scolari!

Strepsiade Parla, niente paura: il sottoscritto veniva al Pensatoio, proprio come scolaro.

Discepolo Dirò: tener si deve quale mistero! Poco fa Socrate ha chiesto a Cherefonte quanti piedi, naturalmente suoi, salterebbe una pulce: sai, prima dà un morso in faccia a Cherefonte, poi atterra sulla pelata di Socrate![5]

Strepsiade E come è riuscito a misurarli?

Discepolo Bellissimo: scioglie un po' di cera, acchiappa la pulce e ci infila dentro i piedi. Appena fredda, neanche babbucce orientali: gliele sfila e piglia la misura!

Strepsiade Potenza di dio, che finezza di cervello! [...]

Scorge Socrate, a quel che sembra sospeso a una macchina scenica.
Ohè, quello lì per aria, chi è?!
Discepolo È Lui!
Strepsiade Chi lui?
Discepolo Socrate!
Strepsiade Ohè, Socratee! (*Al discepolo*) Prova tu, per piacere: strilla forte!
Discepolo Chiàmatelo tu: io non ho tempo. (*Esce*)
Strepsiade Sooocrate, Socratuccio!
Socrate A che mi invochi, effimero?
Strepsiade Prima spiegami che fai, ti prego!
Socrate Nell'aere spazio e il sole squadro.
Strepsiade Ah, ecco! Sospeso per aria squadri gli dèi: non dalla terra, vero?
Socrate Giammai potevo rettamente scoprire le celesti cose, se non, sospeso la mente, il sottile pensiero mescolando all'aere suo simìle. Se stavo a terra, dal basso scrutando le superne cose, nulla scoprivo. Egli è che la terra per forza trae a se stessa l'umore del pensiero. Parimenti occorre al crescione![6]
Strepsiade Che azzecchi? Il pensiero attrae l'umore nel crescione? Dài, Socratuccio mio: scendi a darmi lezione, sono venuto apposta.
Socrate Che saresti venuto?
Strepsiade Voglio imparare a parlare: interessi, creditori assillanti, non danno pace! Un tormento. Mi hanno sequestrato tutto!
Socrate Come, di indebitarti non ti avvedesti?
Strepsiade L'accidente dell'ippica, mi ha divorato: una cancrena! Ma insegnami l'altro Discorso tuo, quello che non risputa un soldo: qualunque paga vuoi, lo giuro sugli dèi, te la sborso tutta.
Socrate Che dèi mi giuri: prima cosa, da noi gli dèi non hanno corso![7]
Strepsiade Su che giurate: sui soldoni di ferro, come a Bisanzio, magari?
Socrate Vuoi chiaramente conoscere la vera essenza delle divine cose?[8]
Strepsiade Se si può, perdio!
Socrate E intavolare discorso con le Nuvole, nostre divinità?
Strepsiade Certissimo.
Socrate Allora siedi sul sacro giaciglio.
Strepsiade Eccomi seduto.
Socrate Ora prendi questa corona.
Strepsiade La corona, perché? Povero me, Socrate, basta che non mi sacrificate: che sono, Atamante?
Socrate Ma no: tutte cose che facciamo agli iniziati.
Strepsiade E che me ne viene?
Socrate A parlare diventerai limatissimo, sonante, fior di farina. (*Lo spruzza*

di farina) Ma sta' fermo!

STREPSIADE Perdio, mi imbrogli! Spruzzato così, chi non diventa fior di farina?

SOCRATE Che taccia il vecchio in divozione e ascolti la preghiera:

Aere possente signore
smisurato tu che la Terra
reggi sospesa nello spazio
Etere fulgido e Nuvole
sante divine di fulmini
tonanti or vi levate
apparite voi signore
nell'aria a quei che pensa.

STREPSIADE Aspetta, aspetta, mi copro col mantello, non voglio pigliare l'acqua: disgraziato, esco di casa senza berretto!

SOCRATE Venite ordunque o venerate
Nuvole mostratevi
a costui: o che le sante
cime dell'Olimpo battute
dalla neve tenete o sacra
danza per le Ninfe intrecciate
nei giardini del padre
Oceano o dalle foci
del Nilo con auree giare
l'acqua attingete oppure
sulla meotica palude abitate
o sulla roccia nevosa
del Mimante ascoltatemi
il sacrificio accettate
vi piaccia il rito[9].

Aristofane, *Nuvole*, 91-274, in Socrate, *Tutte le testimonianze*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 6-13 (trad. di B. Marzullo)

1. L'intento satirico di Aristofane scaturisce pressoché da ogni espressione. «Pensatoio» viene chiamata la casa di Socrate, dove entrano di diritto solo i suoi scolari. È una casa di «spiriti», quasi a voler dire che essa è abitata da sole anime, e non anche da corpi, perché è l'anima, appunto, che pensa. La gente che vi abita fa uso della pratica retorica ad ogni occasione (chiacchiere che persuadono), come è confermato subito dopo: la chiacchiera consente di vincere qualsiasi causa, buona o cattiva. A Socrate, dunque, non è concesso di possedere alcun interesse nel sostenere eventualmente una causa buona, ché anzi gli si attribuisce l'indifferenza più completa: tutte le cause vanno bene, purché se ne possa ricavare un guadagno. È questa del resto una delle caratteristiche ascritte ai sofisti.

2. Socrate è definito «spiritato» probabilmente perché riteneva che dentro di lui ci fosse un dèmone, il quale costantemente lo guidava.

3. Queste ultime righe riecheggiano la dottrina di Protagora per cui è possibile, grazie all'uso sofistico della tecnica dialettica e retorica, rendere più forte il discorso più debole. Il personaggio Strepsiade, oberato dai debiti contratti dal figlio Fidippide, appassionato di cavalli, vorrebbe convincere questo a recarsi alla scuola di Socrate, per apprendere un «Discorso storto», ossia ingannatore, in modo da non dover pagare. Ma il figlio, come si legge subito sotto, si rifiuta, e Strepsiade decide di andare egli stesso da Socrate.

4. Irrispettosa allusione al mestiere della madre di Socrate, che era levatrice, o addirittura all'operazione analoga di cui Socrate, come risulta dai dialoghi platonici, si serviva per far emergere la verità che è nell'anima dell'interlocutore (arte della «maieutica»).

5. Di questo tipo sono dunque i problemi che Socrate è impegnato ad affrontare rinchiuso nel suo Pensatoio – quindi assurdi e irrilevanti – e la cui eventuale soluzione rivela la sua «finezza di cervello», come Strepsiade dirà fra poco. La precisazione concernente i piedi saltati da una pulce, che consiste nell'espressione «naturalmente suoi», è un chiaro richiamo al relativismo sofistico.

6. Il fatto che Socrate abbia scelto, per svolgere la propria indagine, di stare sospeso in aria, rifiutando la posizione a terra perché inefficace, se non dannosa, comporta almeno tre possibili allusioni, da parte di Aristofane, a note teorie filosofiche. Anzitutto risulta che Diogene di Apollonia (V sec. a.C.) avesse posto come principio di tutte le cose l'aria infinita, facendola coincidere con l'Intelletto. In secondo luogo Gorgia aveva mostrato la costante presenza della retorica in tutte le scienze, comprese quelle naturali. Infine è testimoniato da più fonti che da giovane Socrate aveva intrapreso lo studio della natura, ma in seguito l'aveva abbandonato, perché esso non gli aveva dato quelle risposte che andava cercando, ossia ciò che poteva spiegare la realtà.

7. Già Protagora aveva assunto un atteggiamento di tipo agnostico di fronte al problema degli dèi. Una delle accuse che saranno rivolte a Socrate, e per le quali sarà condannato, è costituita proprio dal mancato rispetto degli dèi onorati dalla città.

8. Il cenno alle «vere essenze» va probabilmente collegato alla posizione aerea di Socrate. Sono queste dunque l'oggetto dell'indagine socratica, oggetto che è contrapposto a quello costituito dalla realtà naturale. In questo senso può trovare conferma l'attribuzione a Socrate della ricerca delle definizioni (la definizione è appunto il discorso che esprime l'essenza) da parte degli altri tre testimoni principali.

9. Sembra questa una parodia del rito di iniziazione ai misteri eleusini. Strepsiade viene iniziato alla scuola di Socrate onde poter apprendere il mistero costituito dalla vera essenza delle cose divine, e Socrate invoca le Nuvole, gli dèi che la scuola onora, sparse per il mondo allora conosciuto. Atamante, mitico re di Coronea condannato a morte per l'uccisione dei figli, veniva rappresentato, nella tragedia omonima di Sofocle, nell'atto di essere trascinato al sacrificio (la «palude meotica» è l'odierno Mare d'Azov).

Senofonte

Memorabili

Il Socrate moralista

Memorabili, I, 1-2

Lo storico e scrittore Senofonte è amico di Socrate, che

frequentò nella sua giovinezza, e l'immagine che ce ne fornisce nei *Memorabili* è senza dubbio positiva, in quanto lo presenta come un esempio costante di integrità morale. Senofonte in quest'opera trae spunto dalla discussione sul processo e la morte di Socrate, ai quali tuttavia non fu presente, per intesserne la difesa (egli è autore, del resto, anche di un'*Apologia di Socrate*) e raccogliere i vari ricordi su di lui: incontri, dibattiti, esperienze di vita, ai quali assistette o di cui ricavò notizia da altre fonti. Da Senofonte risulta che Socrate praticava la virtù e cercava di convincere gli altri, soprattutto i giovani, a fare altrettanto, nel rispetto degli dèi e ascoltando anche il proprio dèmone. Ciò che infatti gli interessava era l'etica e la politica – e non lo studio dei fenomeni naturali –, e in generale la cura dell'anima. Socrate tentava di realizzare quest'ultimo obiettivo chiedendosi innanzitutto che cosa fosse ciascuna virtù (ricerca della definizione), e confutando la falsa pretesa di sapere e di essere virtuosi che caratterizzava la maggior parte dei suoi interlocutori, senza peraltro pretendere mai nulla in cambio.

I, 1. Più volte mi sono meravigliato delle ragioni con cui gli accusatori di Socrate riuscirono a persuadere gli Ateniesi ch'egli era reo di delitto capitale contro lo Stato. L'accusa contro di lui era in sostanza questa: «Socrate è colpevole di non credere negli dèi in cui la città crede e di introdurre altre nuove divinità: è reo pure di corrompere i giovani». Innanzi tutto, che non credesse negli dèi in cui lo Stato crede, quale mai prova ebbero? Sacrificava spesso in casa, spesso sugli altari comuni della città, ed era noto a tutti: usava anche la divinazione, e non ne faceva un segreto. Era comunemente noto un suo detto che il «dèmone» gli dava suggerimenti: di qui soprattutto mi sembra che l'abbiano accusato di introdurre nuove divinità. In realtà, egli non ne introdusse nessuna diversa da quelle degli altri, che, credendo alla divinazione, ricorrono agli àuguri, agli oracoli, ai presagi, ai sacrifici. Costoro suppongono che gli uccelli e le persone incontrate non sanno affatto quel che serve a chi pratica la divinazione, ma che gli dèi l'indicano mediante tali mezzi: ed anche egli pensava così. Ma mentre i più affermano che sono trattenuti o spinti ad agire dagli uccelli e dalle persone incontrate, Socrate, al contrario, come credeva, così diceva e asseriva che gliel'indicava il «dèmone»[1]. E consigliava molti dei suoi familiari a fare certe cose, a non farne delle altre, a seconda dell'avvertimento del «dèmone»: e quanti gli dettero ascolto si trovarono bene, quanti invece lo respinsero ebbero a

pentirsi. Ora, chi non ammetterà che egli non volle apparire ai suoi familiari né sciocco né millantatore? E invece l'uno e l'altro sarebbe sembrato se, predicendo le cose come manifestategli dal dio, fosse apparso mentitore. È chiaro, quindi, che non le avrebbe annunciate, se non fosse stato convinto della loro verità. E riguardo a queste cose di chi altro ci si può fidare se non di dio? E chi si fida degli dèi come potrebbe credere che non esistono? Anche un'altra via seguiva coi suoi amici: le cose indispensabili consigliava di farle nel modo che riteneva migliore: quanto a quelle di esito incerto, li mandava a consultare l'oracolo, se bisognava farle. Diceva che doveva usare la divinazione chi volesse governare bene una famiglia o uno Stato. Quanto a diventare costruttore, fabbro, contadino, reggitore di popoli, o studioso di queste attività, o esperto nel calcolo, nell'economia, nella strategia, tutte queste materie egli riteneva che si apprendono con la sola forza dell'ingegno umano: ma quel che v'ha di più importante in esse, diceva che gli dèi se lo sono riservato per loro e, quindi, non è affatto manifesto agli uomini[2]. [...]

Non discuteva sulla natura dell'universo, come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esista quel che i dotti chiamano «cosmo» e per quali necessità accadano i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva insipienti. Intorno a costoro ragionava così: ritengono di conoscere già tanto le cose umane che si mettono in tali indagini, ovvero, tralasciando le cose umane ed esaminando quelle divine, credono di agire come si conviene? E si meravigliava che alla loro mente non balzasse manifesta l'impossibilità di risolvere tali questioni, poiché anche quelli che erano orgogliosi di trattarle non si accordavano mai l'un con l'altro, ma erano tra loro molto simili a gente che vaneggi. Ora di quelli che vaneggiano, alcuni non hanno paura neppure dei pericoli, altri, invece, temono perfino ciò che non comporta rischio: questi, neppure davanti alla folla ritengono turpe dire e fare ogni cosa, quelli, invece, ritengono di non doversi nemmeno mostrare in pubblico: alcuni non rispettano né templi, né altari, né alcun altro oggetto sacro, altri, al contrario, venerano sassi, pezzi di legno qualsiasi, animali: così, di quanti si travagliano intorno alla natura dell'universo, questi sostengono che l'essere è solo uno, quelli che è infinito di numero: questi che tutto è in continuo movimento, quelli che niente è mai in movimento: questi che tutto si genera e si distrugge, quelli che niente si è mai generato e niente si distruggerà[3]. Un'altra osservazione faceva rispetto a costoro: chi conosce le cose umane, ritiene di poter realizzare quel che sa o per se stesso o per chiunque voglia, ma quelli che ricercano le cose divine, conosciute le leggi per cui tutto necessariamente si produce, pensano di poter realizzare, a loro piacere, venti, acque, stagioni e qualunque altra cosa di cui si abbia bisogno o

non si ripromettono niente di tutto questo e si contentano solo di conoscere in che modo ciascun fenomeno si produce? Così diceva di chi si affaccendava intorno a tali indagini: egli, dal canto suo, discorreva sempre di valori umani ricercando che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa brutto, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa prudenza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa statista, che cosa governo, che cosa governatore e le altre cose la cui conoscenza, secondo lui, rendeva gli uomini eccellenti, l'ignoranza, invece, li faceva giustamente chiamare schiavi[4]. [...]

I, 2. Mi sembra strano pure che taluni si lasciarono convincere che Socrate fosse un corruttore della gioventù. In primo luogo, oltre quanto si è detto, egli fu il più temperante di tutti gli uomini nei piaceri d'amore e della gola, poi, fu il più tollerante del freddo, del caldo, e di ogni altra fatica, inoltre, fu educato a usare d'ogni cosa con tanta misura che, pur possedendo molto poco, molto facilmente si procurava il necessario. Come, dunque, un uomo siffatto poté rendere gli altri empi o ingiusti o golosi o intemperanti nei piaceri d'amore o fiacchi davanti alle fatiche? In realtà ne distolse molti da tali vizi rendendoli amanti della virtù e dando ad essi speranza che, se si prendevano cura di se stessi, diventavano eccellenti nel bello e nel bene: eppure non pretese mai di essere maestro in questo, ma, solo mostrando il suo esempio, faceva sperare a quanti lo frequentavano che, imitandolo, sarebbero diventati come lui. Non si disinteressava peraltro del corpo e non lodava chi se ne disinteressava. Disapprovava chi, mangiando troppo, si sottoponeva a una fatica eccessiva, approvava, invece, chi digeriva facilmente quel che lo stomaco aveva ricevuto con gusto. Diceva che una tale abitudine garantisce a sufficienza la salute e non impedisce la cura dell'anima[5]. Ma non era ricercato, non era borioso né nell'abito, né nei calzari, e neppure nel modo di vivere. E non ispirava brama di ricchezze nei suoi familiari, perché, mentre li frenava negli altri desideri, non esigeva mercede da quanti bramavano stare con lui. Astenendosi dal denaro, pensava di prendersi cura della libertà: al contrario chiamava schiavi di se stessi quanti ricavavano quattrini dalla loro compagnia, giacché erano costretti a discorrere con quelli da cui avevano tratto la paga. Guardava con meraviglia chiunque esigesse denaro dalla professione della virtù e non ritenesse guadagno grandissimo l'acquisto di un amico buono, temesse, anzi, che chi fosse divenuto eccellente, non ripagasse con la più grande ricompensa il suo più grande benefattore. Socrate non fece mai ad alcuno tale professione, ma era convinto che quanti dei suoi familiari accoglievano i suoi princìpi, sarebbero stati per

tutta la vita buoni amici verso di lui e tra loro. Dunque, come poteva corrompere i giovani un uomo siffatto? A meno che prendersi cura della virtù non significhi corrompere[6].

Senofonte, *Memorabili*, I, 1-2, in Socrate, *Tutte le testimonianze*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 77-81 (trad. di R. Laurenti)

1. Senofonte mostra anzitutto la non veridicità della prima tra le due accuse rivolte a Socrate, ossia quella di non credere negli dèi della città e di introdurne di nuovi. Il dèmone che Socrate dichiarava di avere dentro di sé non è un nuovo dio, ma è un mezzo di comunicazione tra lui e gli dèi. Esso svolge, cioè, una funzione analoga a quella che veniva attribuita al suo tempo a presagi, oracoli, sacrifici, uccelli, i quali erano elementi fondamentali dei diversi tipi di «mantica» (l'arte di prevedere il futuro).

2. Socrate aveva dunque stabilito un'esplicita differenza tra il governo della casa e della città, da un lato, e tutte le altre discipline, dall'altro, giacché per il primo gli uomini hanno bisogno degli dèi, mentre per le seconde no. Egli avrebbe pertanto assegnato una netta superiorità alla politica.

3. Socrate non approvava coloro che studiavano i fenomeni naturali, perché così facendo trascuravano la cosa più importante, cioè l'uomo. Egli dunque metteva in contrapposizione fra loro scienza della natura ed etica, rifiutando la prima, anche se ciò non esclude che in passato della natura si fosse occupato anche lui. Nelle varie tesi concernenti l'universo che qui vengono accennate, non è difficile riconoscere le dottrine dei filosofi naturalisti, come per esempio quelle eraclitee, eleatiche, democritee.

4. L'ambito di indagine di Socrate era costituito dall'etica, e il modo in cui egli procedeva consisteva nel chiedersi «che cos'è» ciascuna virtù, ossia quale ne fosse l'essenza. Ciò è esattamente quello che fa il Socrate protagonista dei primi dialoghi platonici e che anche Aristotele ricorda esprimendo il proprio apprezzamento.

5. Dimostrazione dell'assurdità anche della seconda accusa rivolta a Socrate, consistente nel corrompere i giovani. Se è vero che Socrate insegnava ai giovani la virtù, è anche vero che egli stesso era un uomo virtuoso, e il suo insegnamento consisteva proprio nel proporsi per essi come un modello di moralità. È confermato che l'interesse di Socrate è costituito dalla cura dell'anima, e la cura del corpo viene da lui approvata purché non impedisca l'altra, e anzi la favorisca.

6. Contrariamente a quanto aveva sostenuto Aristofane, il quale del resto aveva un intento satirico, Senofonte nega decisamente che Socrate abbia mai richiesto o ricevuto del denaro quale compenso per la sua «professione della virtù», fatto che anzi esplicitamente condannava.

Platone

Apologia di Socrate

Il Socrate dialettico (A)

Apologia di Socrate, 20C-23E

Platone è senza dubbio il più famoso allievo ed erede di Socrate, che egli seguì nel periodo della propria giovinezza, come Senofonte. La testimonianza di Platone sul pensiero del maestro – sempre che di testimonianza si accetti di parlare – è però del

tutto particolare. Il fatto che Socrate svolga il ruolo di protagonista in tutti i dialoghi platonici giovanili, e continui poi ad intervenire in quasi tutti gli altri, crea infatti un duplice problema. Innanzitutto diventa più arduo, rispetto a quanto avviene per le altre fonti del pensiero socratico, giudicare l'attendibilità della testimonianza di Platone. In secondo luogo è difficile stabilire se e quanto di ciò che Platone fa dire al personaggio Socrate sia dottrina di quest'ultimo, e quanto invece sia dottrina dello stesso Platone. In generale si tende a considerare più probabile che Platone riferisca il pensiero del maestro nei dialoghi giovanili.
Nell'*Apologia di Socrate*, dialogo che viene presentato da Platone come l'autodifesa pronunciata dal maestro nel corso del processo contro di lui, Socrate ha occasione di mostrare come l'unico sapere che egli possiede sia il sapere di non sapere.

A questo punto potrebbe saltar su qualcuno di voi e dire: «Ma allora, o Socrate, che cos'è che fai tu? da che parte sono venute fuori queste calunnie? Ché certamente non già perché non facevi niente di straordinario furono poi messe in giro tante dicerie sul conto tuo; questa voce non sarebbe venuta fuori, se tu non avessi fatto niente di diverso da quello che fanno tutti. E dunque raccontaci che cos'è questo; ché non vogliamo di te giudicar così alla leggera». Chi dice così a me pare dica bene; e io mi proverò a mostrarvi che cos'è che dette origine a tal voce e calunnia contro di me. Ascoltatemi dunque. Forse a taluno di voi potrà sembrare ch'io scherzi; no, voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità. È vero, o cittadini di Atene: non per altro motivo io mi sono procacciato questo nome se non per una certa mia sapienza. E qual è questa sapienza? Quella che io direi sapienza umana. Realmente, di questa, può darsi ch'io sia sapiente. Quei tali invece di cui parlavo or ora, o saranno sapienti di una sapienza più che umana, o io non so che cosa dire: certo la sapienza di costoro io non la conosco; e chi dice il contrario mente, e dice così per calunniarmi[1]. E qui vi prego di non rumoreggiare, o cittadini ateniesi, neanche se vi sembri ch'io pronunci parola troppo grande: ché non mia è la parola che sono per dirvi, quale ella possa essere; bensì è da riferire a tale che è ben degno della vostra fiducia. Della mia sapienza, se davvero è sapienza e di che natura, io chiamerò a testimone davanti a voi il dio di Delfi[2]. Avete conosciuto certo Cherefonte[3]. Egli fu mio compagno fino dalla giovinezza, e amico al vostro partito popolare; e con voi esulò nell'ultimo esilio, e ritornò con voi. E anche sapete che uomo era

Cherefonte, e come risoluto a qualunque cosa egli si accingesse. Or ecco che un giorno costui andò a Delfi; e osò fare all'oracolo questa domanda – ancora una volta vi prego, o cittadini, non rumoreggiate –: domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno. Di tutto questo vi farà testimonianza il fratello suo che è qui; perché Cherefonte è morto.

Vedete ora per che ragione vi racconto questo: voglio farvi conoscere donde è nata la calunnia contro di me. Udita la risposta dell'oracolo, riflettei in questo modo: «Che cosa mai vuole dire il dio? che cosa nasconde sotto l'enigma? Perché io, per me, non ho proprio coscienza di esser sapiente, né poco né molto. Che cosa dunque vuol dire il dio quando dice ch'io sono il più sapiente degli uomini? Certo non mente egli; ché non può mentire». – E per lungo tempo rimasi in questa incertezza, che cosa mai il dio voleva dire. Finalmente, sebbene assai contro voglia, mi misi a farne ricerca, in questo modo[4]. Andai da uno di quelli che hanno fama di essere sapienti; pensando che solamente così avrei potuto smentire l'oracolo e rispondere al vaticinio: «Ecco, questo qui è più sapiente di me, e tu dicevi che ero io». – Mentre dunque io stavo esaminando costui – il nome non c'è bisogno ve lo dica, o Ateniesi; vi basti che era uno dei nostri uomini politici questo tale con cui, esaminandolo e ragionandoci insieme, feci l'esperimento che sono per dirvi[5] –; ebbene, questo brav'uomo mi parve, sì, che avesse l'aria, agli occhi di altri molti e particolarmente di sé medesimo, di essere sapiente, ma in realtà non fosse; e allora mi provai a farglielo capire, che credeva essere sapiente, ma non era. E così, da quel momento, non solo venni in odio a colui, ma a molti anche di coloro che erano quivi presenti. E, andandomene via, dovetti concludere meco stesso che veramente di cotest'uomo ero più sapiente io: in questo senso, che l'uno e l'altro di noi due poteva pur darsi non sapesse niente né di buono né di bello; ma costui credeva sapere e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo sapere; e mi parve insomma che almeno per una piccola cosa io fossi più sapiente di lui, per questa che io, quel che non so, neanche credo saperlo[6]. E quindi me ne andai da un altro, fra coloro che avevano fama di essere più sapienti di quello; e mi accadde precisamente lo stesso; e anche qui mi tirai addosso l'odio di costui e di altri molti.

Ciò nonostante io seguitai, ordinatamente, nella mia ricerca; pur accorgendomi, con dolore e anche con spavento, che venivo in odio a tutti: e, d'altra parte, non mi pareva possibile ch'io non facessi il più grande conto della parola del dio. – «Se vuoi conoscere che cosa vuol dire l'oracolo, dicevo tra me, bisogna tu vada da tutti coloro che hanno fama di essere sapienti». –

Ebbene, o cittadini ateniesi, – a voi devo pur dire la verità, – questo fu, ve lo giuro, il risultato del mio esame: coloro che avevano fama di maggior sapienza, proprio questi, seguitando io la mia ricerca secondo la parola del dio, mi apparvero, quasi tutti, in maggior difetto; e altri, che avevano nome di gente da poco, migliori di quelli e più saggi. Ma voglio finire di raccontarvi le mie peregrinazioni e le fatiche che sostenni per persuadermi che era davvero inconfutabile la parola dell'oracolo. – Dopo gli uomini politici andai dai poeti, sì da quelli che scrivono tragedie e ditirambi come dagli altri; persuaso che davanti a costoro avrei potuto cogliere sul fatto la ignoranza mia e la loro superiorità[7]. Prendevo in mano le loro poesie, quelle che mi parevano le meglio fatte, e ai poeti stessi domandavo che cosa volevano dire; perché così avrei imparato anch'io da loro qualche cosa. O cittadini, io ho vergogna a dirvi la verità. E bisogna pure che ve la dica. Insomma, tutte quante, si può dire, le altre persone che erano presenti, ragionavano meglio esse che non i poeti su quegli argomenti che i poeti stessi avevano poetato. E così anche dei poeti in breve conobbi questo, che non già per alcuna sapienza poetavano, ma per non so che naturale disposizione e ispirazione, come gl'indovini e i vaticinatori[8]; i quali infatti dicono molte cose e belle, ma non sanno niente di ciò che dicono: presso a poco lo stesso, lo vidi chiarissimamente, è quello che accade anche dei poeti. E insieme capii anche questo, che i poeti, per ciò solo che facevano poesia, credevano essere i più sapienti degli uomini anche nelle altre cose in cui non erano affatto. Allora io mi allontanai anche da loro, convinto che ero da più di loro per la stessa ragione per cui ero da più degli uomini politici.

Alla fine mi rivolsi agli artisti[9]: tanto più che dell'arte loro sapevo benissimo di non intendermi affatto, e quelli sapevo che gli avrei trovati intendenti di molte e belle cose. E non m'ingannai: ché essi sapevano cose che io non sapevo, e in questo erano più sapienti di me. Se non che, o cittadini di Atene, anche i bravi artefici notai che avevano lo stesso difetto dei poeti: per ciò solo che sapevano esercitar bene la loro arte, ognuno di essi presumeva di essere sapientissimo anche in altre cose assai più importanti e difficili; e questo difetto di misura oscurava la loro stessa sapienza. Sicché io, in nome dell'oracolo, domandai a me stesso se avrei accettato di restare così come ero, né sapiente della loro sapienza né ignorante della loro ignoranza, o di essere l'una cosa e l'altra, com'essi erano: e risposi a me e all'oracolo che mi tornava meglio restar così come io ero.

Or appunto da questa ricerca, o cittadini ateniesi, molte inimicizie sorsero contro di me, fierissime e gravissime; e da queste inimicizie molte calunnie, e fra le calunnie il nome di sapiente: perché, ogni volta che disputavo,

credevano le persone presenti che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui[10]. Ma la verità è diversa, o cittadini: unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: «O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore». – Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo di far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema miseria per questo mio servigio del dio[11].

Sappiate inoltre che quei giovani che hanno più tempo degli altri, i figlioli delle famiglie più ricche, si accompagnano volentieri con me, e si compiacciono di assistere a questo mio esame degli uomini[12]; e più volte cercano imitarmi e si provano anch'essi per proprio conto a esaminare altrui. E allora, si capisce, grande abbondanza trovano di questi uomini che credono saper qualche cosa e sanno poco e niente; e così avviene che quelli che sono esaminati da loro si adirano con me e non con se stessi, e vanno dicendo che Socrate è uomo turpissimo e che corrompe i giovani: e se uno domanda loro, «Ma che cosa fa e che cosa insegna questo Socrate per corrompere i giovani», – non hanno niente da dire, perché non lo sanno; e solo, per non far vedere che sono nell'imbarazzo, dicono le solite cose che si sogliono dire contro tutti i filosofi, e che specula su le cose del cielo e di sottoterra, e che insegna a non riconoscere gli dèi, e che fa apparire migliore la ragione peggiore[13]. La verità è che costoro si sono rivelati gente che non sa nulla e si dà l'aria di saper tutto; ma la verità, naturalmente, non la vorranno dire.

Platone, *Opere complete,* vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991[8], pp. 37-42 (trad. di M. Valgimigli)

1. Socrate dichiara di essere divenuto, sì, sapiente, ma di una sapienza umana, e dunque di un tipo di sapienza profondamente diverso da quello che altri individui ritenevano di possedere. Questi sono probabilmente i tre sofisti nominati da Platone poco prima, cioè Gorgia, Prodico di Ceo (V sec. a.C.) e Ippia di Elide (V-IV sec. a.C.). Ma essere chiamato «sapiente» nel senso in cui anch'essi erano chiamati tali, è per Socrate una calunnia, in quanto i sofisti vendevano la propria «sapienza».

2. Il dio di Delfi è Apollo, al quale era dedicato un tempio famoso per gli oracoli, cioè le risposte che era capace di dare, a chi lo interrogava, per mezzo della sacerdotessa Pizia.

3. Cherefonte, politicamente di tendenze democratiche, figura come personaggio tanto nelle *Nuvole* di Aristofane, quanto in altri dialoghi platonici (*Carmide* e *Gorgia*).

4. La risposta dell'oracolo si rivelerà determinante per l'indagine socratica.

5. Sono dunque anzitutto i politici gli uomini che al tempo di Socrate erano ritenuti sapienti.

6. Questo è il sapere di Socrate, il sapere di non sapere. Tutti gli uomini insomma sono ignoranti, ma Socrate sa di esserlo, mentre gli altri no. In questo senso egli è più sapiente.

7. Un secondo tipo di sapienza era ritenuta essere quella dei poeti. I ditirambi erano inni in onore di Dioniso.

8. La sapienza dei poeti era in realtà dovuta agli dèi, i quali li ispiravano senza che quelli ne fossero completamente consapevoli. I poeti credevano, infatti, di possedere essi stessi la sapienza.

9. Il terzo tipo di uomini sapienti è costituito dagli «artisti» (*cheirotèchnai*, termine che indica l'arte di tipo manuale). Il termine greco *tèchne* ha un significato molto più vasto di quello che oggi noi attribuiamo al termine «arte», col quale spesso viene reso. Esso infatti indica tanto le arti belle, quanto le tecniche, sia pratiche che teoriche, nonché, in alcuni casi, la stessa scienza.

10. Socrate era ritenuto sapiente perché, secondo la gente, solo un vero sapiente può smascherare l'ignoranza di chi crede di esserlo. Socrate invece nega di essere sapiente perché è convinto della comune ignoranza. L'espressione «disputare» traduce il termine greco *elènchein*, cioè, più propriamente, confutare. Si tratta dunque di una vera e propria confutazione delle presunzioni di sapere.

11. Socrate, come viene confermato anche altrove nei dialoghi, considera le parole dell'oracolo come un vero e proprio compito affidatogli dal dio, consistente nello smascherare la pretesa di essere sapiente avanzata dai propri interlocutori.

12. L'«esame» degli uomini è, in generale, l'operazione che consiste nel mettere alla prova le opinioni da essi sostenute per saggiarne la consistenza (in greco *peiràn* o *exetàzein*). Esso, dunque, non è altro che la dialettica.

13. L'argomentazione che Platone fa qui condurre a Socrate sembra una risposta alle accuse satiriche di Aristofane.

Platone

Eutifrone

Il Socrate dialettico (B)

Eutifrone, 5A-8A

L'Eutifrone è un dialogo che rappresenta uno degli esempi più chiari del tipo di ricerca condotta da Socrate, consistente precisamente nel chiedersi che cosa sia ciascuna virtù e nel cercare la risposta non a livello di casi particolari, ma a livello di universale, ossia di quel carattere che li accomuna tutti. Il Socrate che risulta dai dialoghi platonici giovanili è un Socrate abile e corretto dialettico, che conduce le proprie indagini mediante il dialogo serrato con i diversi interlocutori e usando

sapientemente il procedimento per confutazione.

SOCRATE O meraviglioso Eutifrone! Dunque per me il partito migliore è diventare tuo scolaro; e, prima che si discuta la causa che ho con Melèto, fare a costui appunto questa proposta, e dirgli così: che io, come già nel passato feci sempre gran conto di conoscere le cose divine, così ora, poiché egli sostiene che in queste cose divine mi sono reso colpevole di introdurre con tanta leggerezza delle novità, ecco che ho voluto essere tuo scolaro; e gli direi: «Se tu, o Melèto, sei d'accordo con me che Eutifrone in questa materia è uomo sapiente, ebbene, devi giudicare che anch'io penso rettamente e non mi devi far causa; se invece non è così, allora, prima che a me, il processo lo devi fare a lui che è mio maestro, come a quello che corrompe [*non i giovani, ma*] i vecchi, me e il padre suo: me, in quanto m'istruisce, suo padre, in quanto pretende correggerlo e vuole che sia punito»; e se non mi darà retta e non desisterà dall'accusa, o non quereli te invece di me, allora questa stessa proposta che gli avevo fatto prima gliela ripeterò in tribunale.

EUTIFRONE Davvero, o Socrate, che se venisse voglia a colui di sostenere una lite contro di me, saprei ben io, credo, trovare il suo punto debole, e tra noi due il conto da saldare in tribunale ricadrebbe molto prima sopra di lui che sopra di me.

SOCRATE Anch'io lo credo, caro amico; e appunto per questo ho gran desiderio di diventare tuo scolaro: sapendo bene che mentre di te persino questo Melèto, non che un altro qualunque, nemmeno pare si avveda, di me invece s'è avvisto sùbito, e mi ha sùbito conosciuto così a fondo che mi accusa di empietà[1]. Ora dunque dimmi che cos'è quello che or ora affermavi di conoscere così sicuramente: che cosa è che chiami il pio e che cosa l'empio, sia riguardo all'omicidio sia riguardo ad altre azioni. Non è il santo, come tale, identico sempre a se stesso in tutte le azioni? e non è a sua volta il non santo il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; cosicché viene ad avere – tutto ciò, dico, che è per essere non santo – una sua forma unica relativamente alla sua non santità?

EUTIFRONE Senza dubbio, o Socrate[2].

SOCRATE Via dunque, che cosa dici che sono il santo e il non santo?

EUTIFRONE Dico che il santo è quello che faccio ora io: se uno commette ingiustizia rendendosi colpevole o di omicidio o di sacrilegio o di altro reato simile, trascinarlo in giudizio, sia pure costui tuo padre o tua madre o chiunque altro; non trascinarlo in giudizio non è santo. E bada, Socrate, che io ho una grande riprova che la legge è così, che cioè non si deve concedere remissione alcuna a chi commette empietà, chiunque esso sia; come già ebbi

a dire anche ad altri per provare appunto che solo operando in questo modo si opera rettamente[3]. [...]

Socrate Ora vedi di dirmi più chiaro quello che ti domandai poco fa; perché con quella tua prima risposta, amico mio, non mi hai istruito abbastanza. Io ti domandavo che cosa è il santo, e tu mi hai detto solamente che è santo ciò che stai facendo tu ora, accusando d'omicidio tuo padre.

Eutifrone E dicevo la verità, o Socrate.

Socrate Può darsi: ma certo, o Eutifrone, molte altre azioni ancora tu dici che sono sante.

Eutifrone Molte altre, senza dubbio.

Socrate Ebbene, tu ricordi che non di questo io ti pregavo, di indicarmi una o due delle molte azioni che diciamo sante; bensì di farmi capire che cosa è in se stessa quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi, mi pare, che per un'idea unica le azioni non sante non sono sante, e le sante sono sante; o non ti ricordi?

Eutifrone Sì, mi ricordo.

Socrate E allora insegnami bene questa idea in sé quale è; affinché io, avendola sempre davanti agli occhi e servendomene come di modello, quell'azione che le assomigli, di quante o tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomigli, dica che non è.

Eutifrone Se vuoi così, o Socrate, sta bene, ti risponderò così[4].

Socrate Bravo, proprio così voglio.

Eutifrone Ecco qua dunque: ciò che è caro agli dèi è santo, ciò che non è caro non è santo.

Socrate Benissimo, o Eutifrone: proprio com'io volevo tu mi rispondessi, così ora mi hai risposto. Se poi con verità, questo non so ancora; ma certissimamente saprai bene dimostrarmi tu che è vero quello che dici.

Eutifrone Senza dubbio.

Socrate O via, esaminiamo quello che stiamo dicendo. La cosa cara agli dèi è santa, l'uomo caro agli dèi è santo; la cosa in odio agli dèi non è santa, l'uomo in odio agli dèi non è santo. Non sono la stessa cosa il santo e il non santo, ma anzi, tutto l'opposto l'uno dell'altro: non è così?

Eutifrone Proprio così.

Socrate Ed è stato detto bene, ti pare?

Eutifrone Mi pare, o Socrate.

Socrate E che gli dèi sono in lite fra loro, e che ci sono tra loro dissensi e inimicizie degli uni contro gli altri, non è stato detto anche questo, o Eutifrone?[5]

Eutifrone Sì, è stato detto.

Socrate E dimmi, brav'uomo, su quali cose può essere il dissenso quando produce inimicizia e collere? Vediamo bene questo punto. Se ci fosse dissenso fra me e te intorno a un numero, per esempio, quale di due serie di oggetti è più numerosa, che forse questo dissenso ci farebbe nemici e irosi l'uno contro l'altro; oppure, fatto il conto, almeno su codesta questione, ci troveremmo sùbito d'accordo?

Eutifrone Certamente.

Socrate E se il dissenso fosse quale di due oggetti è più grande e quale più piccolo, non cadrebbe sùbito anche questo dissenso, appena prese le misure?

Eutifrone È così.

Socrate E anche, dopo averli pesati, sapremmo pur decidere, credo, quale di due oggetti è più pesante, quale più leggiero: o no?

Eutifrone E come no?

Socrate E allora, quali sono i punti e quali i giudizi per cui, essendoci dissenso fra noi e non potendo giungere a un accordo, diventeremmo irosi e nemici gli uni contro gli altri? Forse non ti vengono a mente ora, ma te li dirò io: considera se non siano il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono questi i punti per i quali, quando ci sia dissenso e non si possa venire a un giudizio soddisfacente, accade talora che diventiamo nemici gli uni degli altri, e io e tu e tutti gli uomini in generale?

Eutifrone Sì, o Socrate, questo è il dissenso, e su questi punti.

Socrate Orbene, Eutifrone, gli dèi, se è vero che hanno tra loro qualche dissenso, non l'avranno appunto su questioni di questo genere?

Eutifrone Necessariamente.

Socrate E dunque, [*e*] mio bravo Eutifrone, secondo il tuo ragionamento, chi degli dèi giudica giusta una cosa e chi un'altra, e chi bella e chi brutta, e chi buona e chi cattiva: ché di certo non avrebbero liti fra loro se non dissentissero su questi giudizi. Non è così?

Eutifrone Dici bene.

Socrate Dimmi ora, quelle azioni che ognuno degli dèi reputi belle e buone e giuste, codeste azioni non le amano essi anche, e le contrarie le odiano?

Eutifrone Precisamente.

Socrate Ma le medesime cose, lo dici tu, alcuni reputano giuste, altri ingiuste; e appunto perché disputano intorno a queste, sono in lite e in guerra fra loro. Non è così?

Eutifrone Sì.

Socrate E dunque, è evidente, le stesse cose gli dèi odiano e amano; che è quanto dire odiose agli dèi e care agli dèi saranno le stesse cose.

Eutifrone È chiaro.

SOCRATE È cioè le stesse cose saranno sante e non sante, o Eutifrone, secondo il tuo ragionamento.

EUTIFRONE Pare[6].

Platone, *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991[8], pp. 9-13 (trad. di M. Valgimigli)

1. Fin dall'inizio del brano traspare l'ironia tipica di Socrate, che si manifesta come falsa ammirazione per chi crede di sapere. Eutifrone è infatti un indovino che, in quanto tale, ritiene di essere sapiente nelle cose divine. Socrate, a sua volta, afferma di voler diventare suo scolaro, al fine di difendersi dalle accuse mossegli da Meleto, Anito e Licone, mentre in realtà il suo intento è quello di confutare la presunzione di sapere espressa da Eutifrone.

2. Socrate dà l'avvio al dibattito dialettico chiedendo «che cos'è» il santo (la santità è infatti la virtù che costituisce il tema del dialogo). Tale domanda concerne il santo «in quanto tale», ossia la caratteristica comune a tutte le cose o azioni sante che le fa essere, appunto, sante. È questa dunque la domanda dell'universale, dell'essenza.

3. L'incontro fra Socrate e Eutifrone avviene sulla via che conduce al tribunale, dove il primo si sta recando per conoscere le accuse rivoltegli. Anche Eutifrone ha una causa in tribunale, in quanto accusa il padre dell'omicidio di un servo, lasciato morire in prigione.

4. Socrate non accetta la risposta di Eutifrone. Egli infatti gli aveva chiesto che cos'è il santo in universale, mentre questi ha addotto un caso particolare di santità. Socrate perciò ripropone la domanda iniziale, sottolineando che l'universale costituisce il «modello» (*paràdeigma*) di santo guardando al quale è possibile riconoscere come sante «tutte» le azioni sante. Per indicare l'universale Platone usa qui senz'altro il termine «idea» (*idèa* o *èidos*), forse proprio per esprimere la connessione tra l'universale come modello e la visione di tipo intellettuale (*idèin* significa infatti «vedere», per cui *idèa* indica l'aspetto visibile).

5. La risposta di Eutifrone, «santo è ciò che piace agli dèi», è finalmente adeguata. Si tratta di una vera e propria proposta di definizione del santo, la quale costituisce ad un tempo la tesi che Socrate intende mettere alla prova per vedere se regge, e che alla fine risulterà confutata. Come già era accennato nei *Memorabili* di Senofonte, ciò su cui verterà la discussione non è la definizione data da Eutifrone, ma un'altra tesi ad essa collegata: «gli dèi sono spesso in lite fra loro».

6. Dal fatto che gli dèi litigano fra loro, ne deriva che le stesse cose sono sante e non sante, ossia una conseguenza assurda. La tesi di Eutifrone è dunque confutata, cioè la definizione di santo proposta è errata. Socrate proseguirà il dibattito chiedendo ad Eutifrone di darne un'altra definizione. In realtà alla fine del dialogo non si sarà trovata nessuna definizione di santo che sia adeguata, cioè non si arriverà a sapere che cos'è il santo. In questo senso la dialettica di Socrate è una dialettica negativa, che riesce a confutare, ma senza approdare ad un risultato positivo (inconclusività dei dialoghi socratici). In un altro senso, però, Socrate, grazie alla dialettica, un risultato positivo l'ha raggiunto. Egli è infatti riuscito a mostrare l'ignoranza di Eutifrone, portando perciò a termine, ancora una volta, il compito affidatogli dal dio.

Aristotele

Metafisica

Il Socrate filosofo (A)

Metafisica, XIII, 4, 1078b 12-32

Aristotele appartiene ad una generazione posteriore a quella a cui appartengono Senofonte e Platone, e dunque non poté ascoltare personalmente Socrate. È probabile che egli l'abbia conosciuto attraverso le parole del suo maestro, Platone. Forse questo spiega il carattere della sua testimonianza: il Socrate di Aristotele, infatti, è non solo e non tanto un Socrate moralista, o dialettico, e non è certo un sofista: egli è piuttosto un Socrate filosofo, nel senso più stretto del termine. Benché Aristotele cerchi di sottolineare del pensiero socratico gli aspetti più filosofici, sì da fargli assumere una configurazione del tutto particolare, la sua testimonianza è molto meno contrastante con le altre di quanto possa sembrare a prima vista. In realtà, anzi, si possono riscontrare in essa alcune conferme, e soprattutto risulta interessante per il tentativo compiuto da Aristotele di distinguere le dottrine di Socrate da quelle di Platone.

La dottrina delle idee, per i suoi sostenitori, conseguì alla persuasione della verità dei ragionamenti degli eraclitei, secondo cui le cose sensibili sono in un continuo divenire; cosicché, se deve esserci scienza e conoscenza di alcunché, è necessario che vi siano, al di là di quelle sensibili, altre realtà e nature che permangano sempre identiche: non si dà, infatti, scienza delle cose in divenire[1]. Già Socrate, d'altra parte, nella sua indagine intorno alle virtù morali, per primo cercò di definire l'universale in relazione ad esse (invero, tra i filosofi della natura, solo Democrito sfiorò questo problema e in qualche modo definì il caldo e il freddo, mentre i pitagorici, ancora prima, avevano tentato di definire alcune poche realtà, riconducendone i ragionamenti ai numeri, come ad esempio: l'opportuno, il giusto, le nozze)[2]; ma Socrate con buona ragione ricercava l'essenza: egli infatti cercava di procedere con ragionamenti sillogistici e principio dei sillogismi è appunto l'essenza[3] (la scienza dialettica, infatti, allora non era ancora tanto saldamente fondata da poter indagare i contrari indipendentemente dall'essenza, e se una stessa scienza riguardi i contrari)[4]. Pertanto due dottrine potrebbero essere giustamente attribuite a Socrate: quella dei ragionamenti induttivi e quella delle definizioni universali; entrambe infatti concernono il principio della scienza[5].

Ma Socrate non concepì come separati gli universali e le definizioni. Platone e i suoi seguaci, invece, li separarono e a queste realtà dettero il

nome di idee[6].

Aristotele, *Metafisica*, XIII, 4, 1078b 12-32, in Socrate, *Tutte le testimonianze*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 261-62 (trad. di G. Giannantoni)

1. Aristotele sta qui illustrando l'origine della teoria platonica delle idee, cercando di individuare le dottrine precedenti che possono averla influenzata. La dottrina eraclitea del perenne fluire delle cose mette in seria difficoltà la possibilità della scienza. Questa, infatti, si occupa di ciò che è stabile, che non muta, caratteristiche che sono proprie di ciò che è universale, in contrapposizione a ciò che è particolare.

2. Socrate dunque si occupava di questioni etiche, non della natura nel suo complesso, come Aristotele rileva più esplicitamente altrove (cfr. *Metafisica*, I, 6). Nonostante questa circoscrizione dell'oggetto d'indagine, tuttavia, Socrate fu il primo a cercare di definire in universale, cioè a capire che la definizione riguarda l'universale, non il particolare. Aristotele sottolinea che Socrate fu il primo ad aver compreso questa necessità, citando alcuni tentativi compiuti in proposito da altri filosofi, tentativi però così irrilevanti da non mettere in dubbio il primato della dottrina socratica. Il riconoscimento di Aristotele coincide perfettamente con la testimonianza platonica dell'*Eutifrone*.

3. Secondo Aristotele è opportuna la ricerca dell'essenza compiuta da Socrate, perché questi intendeva costruire dei sillogismi, ossia delle argomentazioni stringenti, le quali, nell'ambito della scienza, partono appunto dall'essenza, dalle definizioni. Socrate, dunque, aveva compreso che per fare scienza è necessario conoscere l'essenza.

4. Breve cenno alla dialettica, dal significato non del tutto chiaro, che tuttavia conferma come Socrate ne fosse in possesso.

5. Questi sono i contributi filosofici che Aristotele riconosce a Socrate e che concernono la scienza. Essi sono, innanzitutto, l'aver compreso che la definizione riguarda l'universale, e, in secondo luogo, l'aver fatto uso di «ragionamenti induttivi», ossia di quei discorsi che dai molti casi particolari risalgono ad un unico caso universale, l'essenza, appunto. Aristotele, però, non afferma mai che Socrate è effettivamente riuscito a dare definizioni o ad arrivare all'essenza: se si vuole attribuire a Socrate la scoperta del «concetto», come alcuni studiosi hanno fatto, non è la testimonianza aristotelica che si può far valere.

6. Ulteriore merito di Socrate è quello di non aver considerato gli universali come separati, cioè come sostanze, e quindi indipendenti dal resto, cosa che invece farà Platone, chiamandoli «idee».

Aristotele

Etiche

Il Socrate filosofo (B)

Etica Eudemea, I, 5, 1216b 2-10; *Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144b 14-21, 28-30; *Grande etica*, I, 9, 1187a 5-13

Aristotele appartiene ad una generazione posteriore a quella a cui appartengono Senofonte e Platone, e dunque non poté ascoltare personalmente Socrate. È probabile che egli l'abbia conosciuto attraverso le parole del suo maestro, Platone. Forse questo spiega il carattere della sua testimonianza: il Socrate di

Aristotele, infatti, è non solo e non tanto un Socrate moralista, o dialettico, e non è certo un sofista: egli è piuttosto un Socrate filosofo, nel senso più stretto del termine. Benché Aristotele cerchi di sottolineare del pensiero socratico gli aspetti più filosofici, sì da fargli assumere una configurazione del tutto particolare, la sua testimonianza è molto meno contrastante con le altre di quanto possa sembrare a prima vista. In realtà, anzi, si possono riscontrare in essa alcune conferme, e soprattutto risulta interessante per il tentativo compiuto da Aristotele di distinguere le dottrine di Socrate da quelle di Platone.

Etica Eudemea

Socrate il vecchio riteneva che la conoscenza della virtù fosse il fine e indagava che cosa fosse la giustizia, che cosa fosse il coraggio e così via per ciascun'altra parte della virtù. E questo lo faceva con buona ragione: riteneva infatti che ciascuna virtù fosse scienza, cosicché per lui era tutt'uno conoscere la giustizia ed essere giusto. Nello stesso momento infatti che abbiamo appreso la geometria e l'architettura noi siamo geometri e architetti[1]. Per questo egli indagava che cos'è la virtù, ma non come si genera e da quali cose[2].

Etica Nicomachea

Cosicché, come due sono le specie della facoltà dell'opinare, l'abilità e la saggezza, due sono anche le specie della facoltà etica, la virtù naturale e la virtù vera e propria, e di queste la virtù vera e propria non si genera senza saggezza. Ragion per cui alcuni sostengono che ogni virtù è saggezza, e tra questi Socrate, il quale per un lato ricercò giustamente, ma per un altro sbagliò: sbagliò infatti quando pensò che ogni virtù fosse saggezza, ma fu nel giusto quando affermò che ogni virtù non si genera senza saggezza[3]. [...] Mentre Socrate, dunque, riteneva che tutte le virtù fossero ragionamenti (affermava infatti che ognuna di esse fosse scienza), noi sosteniamo che esse sono accompagnate da ragione.

Grande Etica

Dopo di ciò bisognerebbe indagare se la virtù è suscettibile di essere acquisita oppure no; ma, come diceva Socrate, non dipende da noi l'essere virtuosi o malvagi. Se infatti, egli sostiene, si interrogasse uno qualunque se egli vuol essere giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia. La stessa

risposta si avrebbe per il coraggio e per la viltà, e così via per tutte le altre virtù. È chiaro perciò che se qualcuno è malvagio, non lo è volontariamente: e quindi è chiaro che neppure virtuosi lo si è volontariamente[4].

Aristotele, *Etica Eudemea*,I, 5, 1216b 2-10; *Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144b 14-21, 28-30; *Grande etica*, I, 9, 1187a 5-13 in Socrate, *Tutte le testimonianze*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 262 (trad. di G. Giannantoni)

1. Socrate riteneva che la virtù fosse scienza, per cui se si fosse conseguita la scienza di una certa virtù, si sarebbe per ciò stesso diventati virtuosi. È dunque comprensibile che egli ricercasse «che cos'è» ciascuna virtù, ossia di avere conoscenza di essa: ciò infatti era per lui l'unica via per diventare virtuosi. Se però quest'atteggiamento è comprensibile, non è detto che sia condivisibile, come del resto non lo condivide Aristotele. La riduzione socratica della virtù a scienza è comunemente indicata come «intellettualismo etico» (sopravvalutazione dell'intelletto, cioè della ragione, nell'ambito dell'etica).

2. Aristotele non rinuncia a prendere subito le distanze dalla dottrina socratica. Per essere virtuosi non basta conoscere la virtù, ma bisogna indagare anche gli altri possibili aspetti di essa, per esempio come si genera.

3. Affermando che ogni virtù è saggezza, Socrate ha in parte torto e in parte ragione. Egli infatti ha sbagliato, secondo Aristotele, perché le virtù delle quali parlava, come la giustizia, il coraggio e così via, sono virtù «etiche», e quindi sono proprie della parte dell'anima che obbedisce alla ragione (esse nascono dall'abitudine e sono definibili come la disposizione stabile a praticare la via di mezzo fra vizi opposti). La saggezza, invece, è una virtù «dianoetica», ossia è propria della parte razionale dell'anima (è il possesso delle scienze pratiche). Ecco perché non ogni virtù è saggezza: le virtù etiche non lo sono, in quanto esse non sono conoscenze, mentre la saggezza lo è. Socrate ha invece ragione nel senso che ogni virtù è connessa alla saggezza, perché senza questa conoscenza nessun'altra virtù sarebbe possibile.

4. Aristotele illustra il ragionamento che può aver condotto Socrate a ritenere che virtù e vizio non dipendano dalla volontà. È questa una conseguenza della dottrina della virtù come scienza, per cui nessuno fa il male volontariamente.

Platone

Platone (428/27-348/47 a.C.), come è risaputo, fu anzitutto allievo di Socrate, ma nel corso della sua vita ebbe significativi contatti anche con altre correnti di pensiero, quali per esempio l'eraclitismo e il pitagorismo. Quest'ultimo, in particolare, esercitò su di lui un'influenza notevole, sia per quanto riguarda il riconoscimento dell'importanza delle realtà matematiche, sia in relazione al compito attribuito alla filosofia – intesa da Platone come sapienza e conoscenza del bene –, ossia quello di formare i futuri governanti. Ciò spiega il profondo legame tra filosofia e politica che traspare più o meno esplicitamente nelle opere platoniche, la maggior parte delle quali è scritta in forma dialogica, caratteristica, questa, che a sua volta rivela l'influenza dell'insegnamento di Socrate e l'accoglimento della sua concezione della dialettica da parte di Platone.
Le opere di Platone, costituite da dialoghi e lettere, ci sono pervenute – ed è il primo caso nella storia della filosofia – in modo integrale, e furono raccolte, sembra da Trasillo (I sec. a.C.), in tetralogie, sul modello delle rappresentazioni tragiche. L'edizione delle tetralogie, alla quale ancor oggi si fa riferimento quanto alla numerazione delle pagine e alla suddivisione di ciascuna di esse in cinque sezioni (da A a E), è quella classica curata nel 1578 a Parigi da Henricus Stephanus (Henri Estienne). Considerando le opere nel loro insieme si può constatare da un lato come Platone torni in diversi dialoghi su una stessa dottrina, e dall'altro come ciascun dialogo contenga spesso dottrine di tipo differente, ma coordinate tra loro grazie all'unità costituita dal tema del dialogo stesso. Privilegiando quest'ultima caratteristica dell'opera platonica, e tenendo conto dei tre grandi gruppi in cui oggi vengono cronologicamente classificati i dialoghi – i giovanili, o «socratici», quelli della piena maturità, e quelli della vecchiaia, o «dialettici» –, presentiamo alcuni brani appartenenti a tre dialoghi del periodo maturo, e cioè ***Fedone***, ***Repubblica*** e ***Parmenide***, e a due dell'ultimo

periodo, e cioè ***Sofista*** e ***Timeo***. A tali testi, però, ne abbiamo fatto seguire un altro: un brano tratto dalla *Metafisica* di Aristotele, il quale costituisce una testimonianza su alcune **«Dottrine non scritte»** (*àgrapha dògmata*) affidate da Platone al suo insegnamento orale.

Platone

Fedone

Il rapporto anima-corpo

Fedone, 64A-67E

Il primo dialogo che prendiamo in considerazione è il *Fedone*, il cui tema specifico è costituito dal problema dell'immortalità dell'anima, ma che in generale si ricollega all'*Apologia* e al *Critone* per il riferimento alla condanna a morte di Socrate. Quest'ultimo, che anche nel *Fedone* è il protagonista, nel giorno destinato all'esecuzione manifesta di fronte alla morte un'insolita serenità, la quale risulta in aperto contrasto con l'angoscia provata, invece, dai suoi amici e discepoli. In realtà – come si può leggere nel primo dei tre brani che riportiamo del dialogo (64A-67E) –, se la morte non è altro che la separazione dell'anima dal corpo, allora il filosofo è esattamente colui che già durante la vita cerca di realizzare tale separazione. Egli infatti non si cura dei piaceri del corpo, cerca di non farsi condizionare dalle passioni, ma, soprattutto, si rende conto che la conoscenza che deriva da esso attraverso i sensi, ossia quella sensibile, è spesso erronea e fuorviante. Ciò che invece il filosofo cerca è la vera sapienza, che è conoscenza di ciò che non è sensibile, ossia delle cose quali sono veramente, per mezzo dei concetti: ma la sapienza è appunto prerogativa dell'anima sola, non anche del corpo. Il filosofo dunque, se vuole arrivare a possedere la sapienza, e non semplicemente aspirarvi, deve attendere proprio la morte, perché solo in quel momento l'anima sarà completamente liberata dal corpo, e finalmente purificata potrà conoscere ciò che vi è di più puro, la vera realtà. La concezione

antropologica che Platone rivela di professare in questo dialogo è pertanto essenzialmente dualistica, ossia di netta opposizione fra anima e corpo, con la conseguente svalutazione di ciò che è sensibile. In alcuni dialoghi successivi al *Fedone*, come per esempio nel *Timeo* e nel *Filebo*, tale posizione andrà tuttavia mitigandosi, e gli aspetti sensibili dell'uomo verranno in qualche modo accettati, seppure con molta cautela.

«Tutti coloro i quali si occupano rettamente di filosofia corrono il rischio che resti celato altrui il loro proprio intendimento; il quale è che di niente altro in realtà essi si curano se non di morire e di essere morti. Ora, se questo è vero, sarebbe certamente strano che uno per tutta la vita non avesse l'animo ad altro che alla morte, e poi, quando la morte, com'è naturale, arriva, – che è ciò appunto a cui da tanto tempo aveva posto l'anima e lo studio, – allora se ne rammaricasse»[1]. E Simmia, ridendo: «Per Zeus, disse, o Socrate, tu mi hai fatto ridere che proprio non ne avevo nessuna voglia! Perché penso che gli uomini, a udire codesto, crederanno sia molto giusto dire dei filosofi – e massimamente lo diranno i miei compaesani – che in verità coloro che fanno professione di filosofia sono come dei moribondi; né mostrano di ignorare che sono ben meritevoli costoro di patire tal sorte»[2]. «E direbbero proprio la verità, o Simmia; solo, non è vero che se ne rendano conto. Infatti non sanno né perché siano come moribondi, né perché siano degni di morte e di quale morte, quelli che sono veramente filosofi. E perciò», disse, «ragioniamo fra noi e lasciamo dire la gente. Crediamo che la morte sia qualche cosa?» «Certamente», rispose Simmia. «E altra cosa crediamo che ella sia se non separazione dell'anima dal corpo? e che il morire sia questo, da un lato, un distaccarsi il corpo dall'anima, divenuto qualche cosa esso solo per se stesso; dall'altro, un distaccarsi dal corpo l'anima, seguitando a essere essa sola per se stessa? o altra cosa dobbiamo credere che sia la morte, e non questo?»[3] «No, ma questo», disse. «E allora considera bene, o amico, se dunque anche tu hai la stessa opinione che ho io. Perché da quello che dirò potremo farci, credo, un'idea più chiara di ciò che stiamo ricercando. Pare a te sia proprio di un vero filosofo darsi pensiero di quei tali che si dicono abitualmente piaceri, come, per esempio, del mangiare e del bere?» «No affatto, o Socrate», disse Simmia. «E dei piaceri d'amore?» «Nemmeno.» «E le altre cure del corpo credi tu che le reputi pregevoli il filosofo? Così, per esempio, acquisto di belle e speciali vesti, di belli e speciali calzari, e gli altri abbellimenti del corpo, credi tu siano cose che il filosofo abbia in pregio o no, se non per quel tanto che stretta necessità lo costringa a

usarne?» «Mi pare che le abbia in dispregio», disse, «chi sia filosofo veramente». «In generale dunque non pare a te», disse, «che la occupazione di tale uomo non sia rivolta al corpo, e anzi si tenga lontana da esso quanto è possibile, e sia invece rivolta all'anima?». «Mi pare.» «E dunque anzi tutto è chiaro che il filosofo, in tutte codeste cose sopra dette, cerca di liberare quanto più può l'anima da ogni comunanza col corpo a differenza degli altri uomini.» «È chiaro.» «È così, o Simmia, come dicevi, la gente crede che chi non prova piacere di tali cose né in alcun modo vi partecipa, reputi senza pregio la vita, e che anzi abbia come una sua inclinazione a morire chi non si cura minimamente dei piaceri che provengono dal corpo.» «Tu dici perfettamente la verità.»[4]

«E che dici ora dell'acquisto della perfetta sapienza?[5] è d'impedimento il corpo o no, se si prenda a compagno in tale ricerca? Io penso, per esempio, a questo: hanno qualche verità vista e udito per l'uomo, o è proprio come ci ripetono continuamente anche i poeti, che noi non udiamo e non vediamo niente di preciso? E sì che se proprio questi due, fra i sensi del corpo, non hanno niente né di preciso né di sicuro, tanto meno gli altri; perché tutti gli altri ammetterai che sono più deboli di questi. O non ti pare che sia così?» «Ma certo», disse. «E allora quand'è», riprese egli, «che l'anima tocca la verità? Che se mediante il corpo ella tenta qualche indagine, è chiaro che da quello è tratta in inganno». «Dici bene.» «E dunque non è nel puro ragionamento, se mai in qualche modo, che si rivela all'anima la verità?» «Sì.» «E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità». «È così.» «Non dunque anche in questa sua ricerca l'anima del filosofo ha in dispregio più di ogni altra cosa il corpo, e fugge da esso, e si sforza anzi di essere tutta sola raccolta in se stessa?» «È chiaro.»[6] «Ancora, o Simmia: diciamo noi di alcuna cosa che è giusta per se medesima, o no?» «Lo diciamo di certo.» «E anche, diciamo noi di alcuna cosa che è bella per se medesima, e di alcuna che per se medesima è buona?» «Certamente.» «Orbene, di codeste cose ne hai tu veduta mai alcuna con gli occhi?» «Affatto», rispose. «E con altro senso del corpo sei riuscito mai a percepirle? Bada, io intendo dire di tutte le cose, per esempio, della grandezza della sanità della forza e, in una parola, di tutte quante nella loro realtà ultima, cioè, che cosa sia realmente ciascuna di esse; e domando: si scopre in esse coi sensi del corpo la verità assoluta, o invece è così, che solo chi di noi più intensamente e più acutamente si appresti a penetrare col

pensiero ogni oggetto di cui faccia ricerca nella sua intima realtà, solo costui andrà più vicino di ogni altro alla conoscenza di codesto oggetto?» «Precisamente.» «Potrà dunque far questo con purità perfetta chi massimamente si adoperi di avvicinarsi a ciascun oggetto col suo solo pensiero, senza né aiutarsi, nel suo meditare, della vista; né trarsi dietro alcun altro senso insieme col suo raziocinio; bensì cerchi, valendosi esclusivamente del suo pensiero in se stesso, mondo da ogni impurità, di rintracciare esclusivamente in se stesso, mondo da ogni impurità, ogni oggetto, astraendo, per quanto può e da occhi e da orecchi e insomma da tutto il corpo, come quello che perturba l'anima e non le permette di acquistare verità e intelligenza quando abbia comunanza con esso. Non è questi, o Simmia, più di ogni altro, colui che potrà cogliere la verità?» «Mirabilmente vero, o Socrate», disse Simmia, «è codesto che dici»[7].

«Dunque», diss'egli, «da tutto ciò, deve formarsi necessariamente nei filosofi veri una credenza di questo genere; ond'essi ragioneranno tra loro press'a poco così: "Pare ci sia come un sentiero a guidarci, col raziocinio, nella ricerca; perché, fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci càpitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezze che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo[8]. E così non abbiamo modo di occuparci di filosofia, appunto per tutto questo. E il peggio di tutto è che, se pur qualche momento di quiete ci venga dal corpo e noi cerchiamo di rivolgerci a qualche meditazione, ecco che, d'un tratto, in mezzo alle nostre ricerche e dovunque, quello viene ancora a tagliarci la strada, e ci rintrona e conturba e disanimisce, sicché insomma non è possibile per la influenza sua vedere la verità: e ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, ci bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; e cioè, come il ragionamento significa, quando saremo morti, ché vivi non è possibile. Se difatti non è possibile, in

unione col corpo, venire a conoscenza di alcuna cosa nella sua purità, delle due l'una, o non è possibile in nessun caso conquistare il sapere, o solo è possibile quando si è morti; perché allora soltanto l'anima sarà tutta sola in se stessa, quando sia sciolta dal corpo, prima no[9]. E in questo tempo che siamo in vita, tanto più, come è naturale, saremo prossimi al conoscere, quanto meno avremo rapporti col corpo, né altra comunanza con esso se non per ciò che ne costringa assoluta necessità; e in ogni modo non ci lasceremo contaminare dalla natura propria del corpo, e ci terremo puri e lontani da esso finché non venga il dio di sua volontà a liberarcene del tutto. E così, fatti puri e liberi da quella infermità di mente che ci viene dal corpo, ci troveremo, com'è verosimile, in compagnia di esseri altrettanto liberi e puri, e impareremo a conoscere da noi medesimi tutto ciò che è mondo da impurità. E questo appunto, io credo, è il vero. Perché non è lecito a cosa impura toccare cosa pura". Questo, o Simmia, io immagino, dovranno dire e pensare tra loro tutti quelli che sono veramente amici della conoscenza. Non ti pare che sia così?». «Perfettamente, o Socrate»[10].

«Ebbene, o amico», disse Socrate, «se questo è vero, grande speranze ha, chi giunga dove io sono per andare, di ottenere appunto colà, nella sua pienezza, come certo in nessun altro luogo, quello per cui grande affanno ci prendemmo nella vita trascorsa; cosicché questa emigrazione che ora è ordinata a me, non è senza dolce speranza anche per chiunque altro il quale pensi di essersi a ciò preparato lo spirito come con una purificazione». «Precisamente», disse Simmia. «E purificazione non è dunque, come già fu detto nella parola antica, adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene?»[11] «Benissimo», disse. «E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo?» «Esattamente», rispose. «E di sciogliere, come diciamo, l'anima dal corpo si dànno pensiero sempre, sopra tutti gli altri e anzi essi soli, coloro che filosofano dirittamente; e questo appunto è lo studio e l'esercizio proprio dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo. O non è così?» «È chiaro.» «E allora, come dicevo da principio, non sarebbe ridicolo che un uomo, il quale per tutta la vita si apparecchi a vivere in tal modo, tenendosi più vicino che può al morire, quando poi questo morire arriva, se ne rammaricasse?» « Sarebbe certo ridicolo; come no?» «È dunque vero», egli disse, «o Simmia, che coloro i quali filosofano dirittamente si esercitano a morire, e che la morte è per loro cosa assai meno paurosa che per chiunque altro degli

uomini»[12].

Platone, *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991[8], pp. 109-15 (trad. di M. Valgimigli)

1. Con quest'affermazione volutamente paradossale Socrate inizia a dimostrare che il filosofo, quando sta per morire, non ha alcun motivo di provare timore. La dimostrazione avrà luogo per mezzo della discussione costituita di domande e risposte, caratteristica della dialettica socratica.

2. Simmia di Tebe, rappresentante del pitagorismo e filosofo preparato, è l'interlocutore di questa parte del dialogo, e i suoi compaesani potrebbero essere in generale i Beoti, noti per la loro stupidità, oppure gli Ateniesi. Anche nelle *Nuvole* di Aristofane, del resto, i frequentatori della scuola di Socrate sono presentati come pallidi e «mezzi morti».

3. Questa definizione della morte, intesa come separazione di anima e corpo, i quali verrebbero a sussistere ciascuno per conto proprio, richiama da vicino l'opinione tradizionale ed omerica per cui al momento della morte l'anima abbandona il corpo per scendere nell'Ade (regno dei morti, appunto).

4. Proprio perché la morte è separazione dell'anima dal corpo, Platone offre una serie di argomentazioni successive, intese a mettere a fuoco il rapporto che il filosofo instaura, quand'è ancora in vita, tra anima e corpo. Anzitutto, il fatto che il filosofo rifugga dai piaceri e dalla cura del corpo, e anzi cerchi di «tenere lontana l'anima» da esso quanto più è possibile, rivela come già durante la vita costui si adoperi per separare l'anima dal corpo. Questo è, del resto, esattamente ciò che Platone vuole arrivare a mostrare: la vita del vero filosofo è già di per sé una costante preparazione alla morte, e anzi una ricerca di essa, dunque sarebbe assurdo che egli la temesse.

5. «Sapienza» traduce il termine greco *phrònesis* (che ha la stessa radice di *phren*, la «mente»), il quale in Platone sta a significare insieme il sapere teoretico (cioè il sapere in quanto tale, la sapienza, in greco *sophìa*) e il sapere pratico (cioè il sapere in vista dell'agire, la saggezza). Aristotele invece, soprattutto in occasione delle trattazioni di etica, userà un linguaggio più tecnico, mantenendo distinti i due significati (*sophìa* è la sapienza e *phrònesis* la saggezza).

6. Anche dal punto di vista della conoscenza, qui indicata come ricerca della verità, il filosofo opera al fine di realizzare una completa emancipazione dell'anima dal corpo. Le percezioni sensoriali sono spesso errate, ossia false, e dunque il corpo non solo non contribuisce alla ricerca della verità intrapresa dall'anima, ma addirittura può essere fuorviante; l'effettiva conoscenza, pertanto, non è quella che deriva dal corpo mediante i sensi. Comunque, che i sensi della vista e dell'udito fossero in qualche modo superiori agli altri, in quanto essi consentono di conoscere di più, era un'opinione diffusa nel mondo greco, che Platone e poi anche Aristotele fanno propria.

7. Platone introduce qui, come oggetto proprio del pensiero, ossia della conoscenza puramente intellettuale, qualche cosa di diverso da ciò che è sensibile, e tale non può essere altro che l'insieme delle «idee», degli universali. In questo specifico caso essi sono costituiti da diversi tipi di virtù (per esempio giustizia e bellezza), che egli in questa occasione non chiama in modo esplicito «idee», ma che chiaramente considera come la vera realtà.

8. L'anima dunque può realizzare pienamente la forma di conoscenza che le è propria solo prescindendo dalla conoscenza sensibile. Ma più in generale essa deve liberarsi dalle «inquietudini» che affliggono il corpo, siano esse passioni o bisogni materiali.

9. Poiché l'anima, quando è in un corpo, non riesce mai a liberarsi completamente dall'influenza esercitata da quest'ultimo, essa potrà possedere la sapienza solo dopo la sua separazione definitiva dal corpo, cioè con la morte, mentre in vita alla sapienza potrà solo aspirare. L'espressione «la pura realtà delle cose» traduce il greco *autà ta pràgmata*, cioè «le cose stesse», linguaggio che Platone adotta costantemente per indicare le idee.

10. La liberazione dell'anima dal corpo, sia essa parziale, durante la vita, o completa, dopo la morte, è una vera e propria purificazione, e perciò la ricerca della sapienza intrapresa dal filosofo viene a coincidere con il processo catartico stesso. Platone applica qui un principio gnoseologico già affermato

dai presocratici, per cui «il simile conosce il simile». Se l'anima che è impura, in quanto unita al corpo, conosce solo ciò che è impuro, ossia le cose sensibili, le cose non sensibili, cioè pure, che sono la vera realtà, possono essere conosciute solo da un'anima pura, cioè liberata dal corpo.

11. Le caratterizzazioni della vita come pratica ascetica, della morte come purificazione dell'anima, e del corpo come ciò che tiene incatenata l'anima stessa, sono eredità che derivano a Platone dall'orfismo (movimento religioso del VI sec. a.C., che prese il nome dal suo mitico fondatore, il cantore Orfeo), probabilmente attraverso la mediazione del pensiero pitagorico. La parola antica a cui Platone qui si riferisce potrebbe essere dunque proprio quella degli orfici.

12. Ecco dunque la conclusione del lungo dialogo tra Socrate e Simmia. Socrate è sereno di fronte alla morte imminente perché egli è un vero filosofo, ossia ha cercato per tutta la vita quella sapienza il cui possesso completo sa di poter ottenere solo con la morte stessa.

Platone

Fedone

Immortalità dell'anima e reminiscenza

Fedone, 72E-77A

Nel *Fedone*, dopo che Socrate e Simmia hanno convenuto sul fatto che l'anima solo dopo la morte, cioè una volta separatasi dal corpo, potrà attingere la vera sapienza, interviene nella discussione un altro personaggio, Cebète (anch'egli, come Simmia, rappresentante del pitagorismo ed esperto di problemi riguardanti l'anima), il quale solleva una questione di fondamentale importanza. Molti infatti ritengono che l'anima non possa sopravvivere alla morte dell'uomo, e che dunque essa, una volta distaccata dal corpo, cessi di vivere del tutto. Platone dà così l'avvio alle tre note prove dell'immortalità dell'anima: la prima è fondata sull'argomento dei contrari, la seconda sull'argomento della reminiscenza e ancora su quello dei contrari, la terza sulla differenza tra ciò che è composto e ciò che non è composto.

Presentiamo il passo relativo alla dottrina della reminiscenza, la quale si configura sostanzialmente come una forma di conoscenza basata sul ricordo. Già nel *Menone* Platone si era occupato della reminiscenza, illustrandola per mezzo di un mito, ma mentre in quel dialogo la possibilità della reminiscenza stessa veniva fondata sull'immortalità dell'anima, nel *Fedone*, al contrario, è l'immortalità dell'anima che si vuol fondare su di

essa. Se infatti conoscere significa ricordare, allora deve esservi stato un momento, prima che con la nascita l'anima fosse unita al corpo attuale, in cui essa ha conosciuto ciò che ora ricorda. Perciò l'anima preesiste all'individuo che la possiede. L'occasione di ritornare sulla dottrina della reminiscenza, sottolineando che essa può avvenire o per via di somiglianza o per via di dissomiglianza, consente a Platone di precisare con ancora più vigore quale sia l'oggetto proprio dell'anima in quanto tale, ossia ciò che essa conosce quando sicuramente non viene in qualche modo influenzata dal corpo e dalla conoscenza sensibile. Tale oggetto sono le idee, che Platone caratterizza ora come ciò che non solo è diverso dalle cose sensibili, costituendo la vera realtà, ma anche sta «al di là» e «al di sopra» di esse, che invece le rimangono inferiori. L'idea è il modello e ciò da cui le cose sensibili dipendono, e in questo senso essa ne costituisce anche il criterio di intelligibilità.

«Ogni nostro apprendimento non è altro in realtà che reminiscenza; anche per codesta dottrina si dovrà pur ammettere che noi si sia appreso in un tempo anteriore quello di cui oggi ci ricordiamo. La quale cosa non è possibile se l'anima nostra non esistette già in qualche luogo prima di generarsi in questa nostra forma umana. Cosicché anche per questa via apparisce che l'anima è qualche cosa di immortale.»[1] «Sta bene, o Cebète», disse allora Simmia; «ma quali prove tu dai di codesto? Fammene ricordare, perché, sul momento, non me ne ricordo affatto». «Una sola», rispose Cebète, «e bellissima: e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, purché uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa come è; e certo, se di questa o quella cosa già non fosse in loro cognizione e diritto giudizio, essi non sarebbero capaci di fare ciò. E poi, conducine alcuno dinanzi a figure geometriche o ad altro di simile, ed ecco che avrai qui la riprova più sicura di quello che dico»[2]. «Se però o Simmia», disse Socrate, «per questa via non ti persuadi, vedi un poco se ti riesca condividere il mio pensiero esaminando la questione da quest'altro punto. Tu dunque sei in dubbio di questo, in che modo ciò che diciamo apprendimento sia reminiscenza?». «Che proprio io sia in dubbio», rispose Simmia, «non è vero; soltanto, avrei bisogno di sperimentare su me stesso questo di cui si ragiona, e cioè... di ricordarmi. Veramente, da quello che si provò a dimostrare Cebète, già mi vengo, alla meglio, ricordando e persuadendo; ma non di meno udrei volentieri ora in che modo ti provasti tu nella

dimostrazione». «In questo modo», disse Socrate. «Noi siamo d'accordo sicuramente che se uno si ricorderà di qualche cosa, bisogna che di codesta cosa egli abbia avuto cognizione in precedenza.» «Sta bene», disse. «E allora, siamo noi d'accordo anche in questo, che, quando uno ha cognizione di qualche cosa nel modo che dico, codesta è reminiscenza? Che modo io dico? Questo. Se uno, veduta una cosa o uditala o avutane comunque un'altra sensazione, non solamente venga a conoscere quella tale cosa, ma anche gliene venga in mente un'altra, – un'altra di cui la cognizione non è la medesima, ma diversa; – ebbene, non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di quest'altra cosa venutagli in mente, che colui "se ne era ricordato"?» «Come dici?» «Per esempio: altra è, tu ammetti, nozione di uomo, altra è nozione di lira.» «Senza dubbio.» «Ebbene, non sai tu che agli innamorati, se vedono una lira o un mantello o un altro oggetto qualunque di cui il loro innamorato fosse solito valersi, accade questo, che riconoscono la lira e al tempo stesso rivedono con la mente la figura dell'innamorato di cui era la lira? Questo è reminiscenza: allo stesso modo che, capitando a uno di vedere Simmia, egli si ricorda di Cebète; e si potrebbero citare infiniti esempi di questo genere.» «Infiniti veramente», disse Simmia. «Dunque», disse Socrate, «questo e simile a questo non sono casi di reminiscenza? tanto più quando càpitano in proposito di cose che per il tempo e per non averle più sotto gli occhi si erano oramai dimenticate?». «Perfettamente», disse. «Bene», soggiunse Socrate; «e, se uno veda un cavallo dipinto e una lira dipinta, è possibile che si ricordi di un uomo? e se Simmia dipinto, che si ricordi di Cebète?». « Certo.» « E anche, se uno veda Simmia dipinto, non è possibile che egli si ricordi del vero Simmia?» «È possibile certo», disse.

«Ora, da tutti questi esempi non risulta che la reminiscenza avviene in due modi, per via di somiglianza e per via di dissomiglianza?» «Sì.»[3] «Bene: ma quando uno si ricorda di qualche cosa per via di somiglianza, non gli viene fatto necessariamente anche questo, di pensare se la cosa che ha destato il ricordo sia o no, quanto alla somiglianza, in qualche parte manchevole rispetto a quella di cui destò il ricordo?» «Necessariamente», disse. «Vedi allora», rispose Socrate, «se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero?, di cui noi affermiamo che è eguale: e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi eguali, dico l'eguale in sé. Possiamo di questo eguale in sé affermare che è qualche cosa, o non è nulla affatto?». «Dobbiamo affermarlo sicuramente», disse Simmia; «proprio così»[4]. «E conosciamo anche ciò che esso è in se stesso?» «Certo», rispose. «E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza?

Non l'abbiamo avuta da quegli uguali di cui si parlava ora, o legni o pietre o altri oggetti qualunque, a vedere che sono uguali? non siamo stati indotti da questi uguali a pensare a quell'uguale, che è pur diverso da questi? O non ti pare che sia diverso? Considera anche da questo punto. Pietre uguali e legni uguali non accade talvolta che appariscano, anche se gli stessi, a uno eguali e a un altro no?» «Sicuramente.» «E dimmi, l'eguale in sé si dà mai il caso che apparisca disuguale, e insomma l'uguaglianza disuguaglianza?» «Impossibile, o Socrate.» «Infatti non sono la stessa cosa», disse Socrate, «questi uguali e l'uguale in sé». «Mi par bene, o Socrate.» «Ma pure», disse, «è proprio per via di questi uguali, benché diversi da quell'eguale, che tu hai potuto pensare a fermare nella mente la conoscenza di esso eguale, non è vero?». «Verissimo», disse. «E come di cosa o simile o dissimile da codesti, no?» «Precisamente.» «Perché non fa differenza», aggiunse. «Basta che tu, veduta una cosa, riesca da codesta vista a pensarne un'altra, sia essa simile o dissimile, ecco che proprio qui», disse, «in questo processo, tu hai avuto necessariamente un caso di reminiscenza». «Benissimo.»[5] «E dimmi», riprese, «succede a noi qualche cosa di simile rispetto a quegli eguali che osserviamo nei legni e negli altri oggetti eguali di cui discorrevamo or ora? Ci appariscono essi così eguali come appunto è l'eguale in sé, o difettano in qualche parte da esso, quanto a essere tali e quali all'eguale, o non difettano in nulla?». «Molto anzi», egli disse, «ne difettano». «E allora, quando a uno, veduta una cosa, viene fatto di pensare così: "Questa cosa che ora io vedo tende a essere come un'altra, e precisamente come uno di quegli esseri che esistono per se stessi, e tuttavia ne difetta, e non può essere come quello, e anzi gli rimane inferiore"; ebbene, chi pensa così, non siamo noi d'accordo che colui ha da essersi pur fatta dapprima, in qualche modo, un'idea di quel tale essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma da cui è, in paragone, difettosa?» «Necessariamente.» «E allora, dimmi, è avvenuto anche a noi qualche cosa di simile, o no, rispetto agli eguali e all'eguale in sé?» «Certo.» «Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potemmo pensare che tutti codesti eguali aspirano sì a essere come l'eguale, ma gli restano inferiori.» «È proprio così.»[6] «E quindi siamo d'accordo anche in questo, che non da altro s'è potuto formare in noi codesto pensiero, né da altro è possibile che si formi, se non dal vedere o dal toccare o da alcun'altra di queste sensazioni; ché tutte per me valgono ora lo stesso.» «Valgono lo stesso, o Socrate, rispetto a ciò che ora vuol dimostrare il nostro ragionamento.» «Ma, naturalmente, proprio da queste sensazioni deve formarsi in noi il pensiero che tutti gli eguali che cadono sotto di esse

sensazioni aspirano a esser quello che è l'uguale in sé e a cui tuttavia rimangono inferiori. O come vogliamo dire?» «Così.» «Dunque, prima che noi cominciassimo a vedere e a udire e insomma a far uso degli altri nostri sensi, bisognava pure che già ci trovassimo in possesso della conoscenza dell'eguale in sé, che cosa realmente esso è, se poi dovevamo, gli eguali che ci risultavano dalle sensazioni, riportarli a quello, e pensare che tutti quanti hanno una loro ansia di essere come quello, mentre poi gli rimangono al di sotto.» «Da quello che s'è detto, o Socrate, bisogna concludere così.» «Or dunque, sùbito appena nati, non vedevamo noi, non udivamo, non avevamo tutti gli altri sensi?» «Senza dubbio.» «E non bisognava anche, abbiamo detto, che, prima di tutto ciò, fossimo già in possesso della conoscenza dell'uguale in sé?» «Sì.» «E dunque, come pare, già prima di nascere noi dovevamo essere in possesso di codesta conoscenza.» «Così pare.»[7]

«Se dunque è vero che noi, acquistata codesta conoscenza prima di nascere, la portammo con noi nascendo, vorrà dire che prima di nascere e sùbito nati conoscevamo già, non solo l'eguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le altre idee; perché non tanto dell'eguale stiamo ora ragionando quanto anche del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo, e insomma, come dicevo, di tutto ciò a cui, nel nostro disputare, sia interrogando sia rispondendo, poniamo questo sigillo, che è in sé. Onde risulta necessariamente che di tutte codeste idee noi dobbiamo aver avuta conoscenza prima di nascere.»[8] «È così.» «E anche risulta – salvo che, una volta in possesso di codeste conoscenze, non ci troviamo poi, a ogni nostro successivo rinascere, nella condizione di averle dimenticate – che appunto nel nostro perenne rinascere non cessiamo mai di sapere, e conserviamo questo sapere per tutta la vita. Perché il sapere è questo, acquistata una conoscenza, conservarla, e non già averla dimenticata. Non è questo, o Simmia, che diciamo dimenticanza, perdita di conoscenza?». «Proprio questo», egli disse, «o Socrate». «Sta bene: ma se invece, io penso, acquistate delle conoscenze prima di nascere, noi le perdiamo nascendo, e poi, valendoci dei sensi relativi a certi dati oggetti, veniamo recuperando di ciascuno di essi quelle conoscenze che avevamo già anche prima; ebbene, questo che noi diciamo apprendere, non sarà un recuperare conoscenze che già ci appartenevano? e, se adoperiamo per questo la parola ricordarsi non l'adoperiamo nel suo giusto significato?» «Certamente.» «Questo infatti fu già dimostrato possibile, che uno, avuta sensazione di qualche cosa, perché l'abbia veduta o udita o in altro modo percepita, ecco che costui, per via di questa cosa, si fa a pensarne un'altra della quale s'era dimenticato e a cui quella si avvicinava o per somiglianza o anche per dissomiglianza. Cosicché,

come dicevo, delle due l'una: o noi siamo nati già conoscendo quelle idee e ne conserviamo la conoscenza durante la vita tutti quanti, oppure, in séguito, quelli i quali diciamo che apprendono, non fanno altro costoro che ricordarsi, e questo apprendimento sarà appunto reminiscenza.» «Proprio così», disse, «o Socrate».

«Quale scegli dunque, o Simmia, delle due, che noi siamo nati già conoscendo, oppure che ci veniamo ricordando poi di quello di cui precedentemente avevamo acquistata conoscenza?» «Non saprei scegliere, o Socrate, sul momento.»[9] «Ebbene, qui saprai scegliere e dire qual è al proposito la opinione tua: un uomo che sa, di quello che sa, è in grado di rendere conto, o no?» «Necessariamente», disse, «o Socrate». «E credi anche che tutti quanti siano in grado di render conto di ciò di cui ragionavamo or ora?» «Vorrei bene», disse Simmia; «se non che io ho una grande paura che domani a quest'ora non ci sarà più nessuno capace di far questo come si dovrebbe». «Credi che non le conoscano, o Simmia, tutti quanti, disse, codeste cose?» «Non credo affatto.» «Dunque si ricordano di ciò che appresero un tempo.» «Necessariamente.» «E quando l'hanno acquistata le nostre anime la conoscenza delle idee? perché non certo, s'intende, da quando siamo nati uomini.» «No, certo.» «Dunque prima.» «Sì.» «E dunque le nostre anime esistevano anche prima: prima, dico, di essere in questa forma umana, indipendentemente dal corpo; e avevano intelligenza.» «Salvo che, o Socrate, queste conoscenze non le veniamo apprendendo durante il processo del nostro nascere; perché rimane tuttavia questo intervallo di tempo.» «E sia, o amico: ma allora in che sorta mai d'altro tempo le perdiamo? perché non veniamo già al mondo con esse, come pur ora convenimmo. O forse le perdiamo in quel medesimo periodo di tempo in cui anche le acquistiamo? o a qualche altro tempo ancora vuoi accennare?» «Oh no, Socrate: io non sapevo in verità quello che mi dicessi.»[10]

«Non è così dunque», egli disse, «o Simmia? Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando continuamente, e il buono e il bello e ogni altro simile; e a ciascuno di questi noi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi, riconoscendo che essi sono gli esemplari prima già posseduti dal nostro spirito; non è necessario, per la stessa ragione onde questi esistono, che anche esista la nostra anima prima ancora che noi siamo nati? E se questi non esistono, non sarà vano il nostro ragionamento? Non è così, non dipende da una necessità eguale che esistano questi esseri e al tempo stesso esistano le nostre anime, prima ancora che noi siamo nati? e che, se l'una cosa non è, neanche l'altra può essere?» «Benissimo, o Socrate», disse Simmia: «la necessità mi pare identica; e bene

a proposito il nostro argomento è andato a rifugiarsi proprio là dove troviamo insieme legati allo stesso nodo sia che la nostra anima esiste prima che noi siamo nati sia che esistono questi esseri dei quali vieni parlando. Né alcuna cosa in verità è per me così chiara come questa, che tutti questi esseri esistono nel più alto grado della realtà esistente, e il bello e il buono e tutti gli altri di cui or ora tu ragionavi. Quanto a me, la cosa è dimostrata sufficientemente»[11].

Platone, *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991[8], pp. 122-28 (trad. di M. Valgimigli)

1. La dottrina della reminiscenza (*anàmnesis*) viene invocata come seconda prova dell'immortalità dell'anima. In realtà essa costituisce la prima parte di tale prova, nel senso che servirà a mostrare che l'anima esisteva prima della nascita dell'individuo, ma non ancora che esisterà anche dopo la sua morte. Per questa seconda parte della prova Platone ricorrerà in seguito ad un altro argomento, quello dei contrari.

2. Questo è ciò che risulta dal *Menone*, dialogo in cui Socrate riesce a fare in modo che uno schiavo, data la sua condizione presumibilmente privo di cognizioni geometriche, dia la dimostrazione del teorema di Pitagora. Dal punto di vista della dottrina della reminiscenza l'insegnamento non consiste nel trasmettere una serie di notizie, ma nell'aiutare a ricordare, così come l'apprendimento non consiste nell'acquisire nuove nozioni, ma nel ricordare nozioni già apprese. Per tale motivo subito dopo Platone afferma che l'apprendimento è reminiscenza.

3. Platone adduce, a scopo di chiarificazione, alcuni esempi di reminiscenza, limitati per ora al mondo sensibile, e consistenti in forme di associazione fra due oggetti o fra un oggetto e la sua immagine, che implicano il riconoscimento, ad un tempo, degli aspetti somiglianti e dissomiglianti riscontrabili fra essi.

4. Questo esempio ulteriore di reminiscenza, a differenza dai precedenti, consiste in un processo di associazione che implica, oltre alle cose sensibili, anche quelle non sensibili, come «l'uguale in sé» (*autò to ìson*), e dunque comporta un passaggio ad un altro livello di realtà. Le realtà che sono «in sé», infatti, sono «diverse» (*hèteron*) da quelle sensibili, anzi sono «al di là» (*parà*) di esse, e sono costituite da diversi tipi di virtù e da realtà matematiche.

5. È possibile stabilire che una cosa sensibile è uguale ad un'altra cosa sensibile solo conoscendo che cos'è l'uguale in sé, l'uguale in quanto tale, ossia se si possiede il concetto di uguaglianza. Benché l'uguaglianza di cose sensibili (pietre uguali e legni uguali) non solo abbia diversi gradi (le cose sensibili possono essere più o meno uguali), ma sia diversa addirittura dallo stesso uguale in sé, il quale è uguale in modo completo, si ha comunque un caso di reminiscenza nel senso, appunto, che cose sensibili uguali «fanno ricordare» l'uguale in sé. Come si vede, Platone ritiene che l'uguale in sé, e così ogni altra idea, sia uguale esso stesso: tale dottrina viene ricordata come «autopredicazione delle idee».

6. Il fatto che gli uguali sensibili, ossia quelli particolari, siano non perfettamente uguali, e comunque sempre meno uguali di quanto lo sia l'uguale in sé, cioè l'universale, spiega la netta inferiorità dei primi (che possono mutare) rispetto al secondo (che è sempre lo stesso, è immutabile), il quale rimane l'unico vero uguale.

7. Gli uguali sensibili sono oggetto di sensazione, mentre l'uguale in sé non può essere stato appreso mediante il corpo, ma solo dall'anima dell'individuo. Ora, poiché siamo in grado di riconoscere l'uguaglianza sensibile proprio in quanto conosciamo (anteriormente) qual è il concetto di uguaglianza, e poiché i sensi sono posseduti dall'uomo fin dalla nascita, allora la conoscenza dell'uguale in sé risale a prima della nascita stessa e l'anima deve essere preesistita all'individuo che ora la possiede.

8. Platone fa notare che le osservazioni appena proposte riguardo all'uguale in sé valgono allo stesso modo per tutte le altre realtà di cui diciamo che sono «in sé», comprese quelle di tipo etico (il «giusto in

sé», il «santo in sé», e così via), intorno alle quali si discute «interrogando e rispondendo» (come del resto già Socrate aveva fatto). Egli dunque instaura un primo ed esplicito collegamento fra le realtà in sé e la dialettica.

9. Posto che la conoscenza delle realtà in sé è presupposta da quella sensibile, si apre un'alternativa: o la conoscenza delle realtà in sé è innata, cioè è acquisita con la nascita, oppure è stata acquisita prima della nascita, con questa è stata poi dimenticata, ed in seguito viene ricordata progressivamente.

10. La scelta per un corno o l'altro dell'alternativa è determinata dal fatto che, se si ha scienza di qualche cosa, si sa anche renderne conto. Poiché delle realtà in sé pochissimi – anzi, solo Socrate (triste allusione di Simmia alla sua morte imminente) – cercano di rendere conto, ciò significa che esse, pur essendo state apprese, sono state poi dimenticate. Il «rendere conto» traduce l'espressione greca *lògon didònai*, che indica il dare ragione, il giustificare per mezzo di argomentazioni. Anche in altri dialoghi Platone usa la stessa espressione, e precisamente per caratterizzare la dialettica. Avere scienza delle realtà in sé significa dunque trattarne dialetticamente.

11. Con questa argomentazione Platone mostra sinteticamente il collegamento tra le realtà in sé, la reminiscenza e l'immortalità dell'anima. Ciò di cui si ha reminiscenza sono le realtà in sé; se queste esistono, esiste anche l'anima; poiché l'anima non può che averle apprese per la prima volta anteriormente alla nascita dell'individuo, l'anima è preesistente. Le realtà in sé «sono» in massimo grado, ossia hanno l'essere nella forma più alta e più piena. Per indicare ciascuna realtà in sé Platone usa il termine *ousìa*, qui tradotto con «essere», il quale è un sostantivo che deriva dal participio del verbo essere («ente»: *on*, ai generi maschile e neutro, *oùsa* al genere femminile). Per tale motivo il termine *ousìa* viene tradotto anche con «sostanza» e «essenza», nel senso che esso indica, appunto, l'essere di una cosa, ossia ciò che una cosa veramente è.

Platone

Fedone

La dialettica come ricerca della vera causa

Fedone, 99C-102B

La ricerca platonica svolta nel *Fedone*, tesa a stabilire la natura dell'anima e il suo rapporto con il corpo, implica che venga affrontato il problema di quale sia la vera causa delle cose, cioè la loro spiegazione, e più precisamente quale sia la causa della loro generazione e corruzione (cioè della nascita e della morte) e del loro essere (per cui sono quello che sono e non altro). A tale proposito il personaggio di Socrate ricorda di essersi occupato nella sua giovinezza di scienza naturale, nella convinzione che questo tipo di indagine gli avrebbe consentito di conoscere le cause. Ma le cause già ricercate in questo modo dai suoi predecessori, i quali avevano individuato cause puramente fisiche, non si erano rivelate essere le vere cause.

Il brano che presentiamo inizia proprio nel momento in cui Socrate dichiara di essere stato costretto ad abbandonare l'indagine «nella natura», per dedicarsi all'indagine «nei *lògoi*», ossia nei discorsi, negli universali, nei concetti. Tale indagine, tanto diversa dalla precedente da essere considerata una «nuova navigazione», è costituita dalla dialettica, la quale consente di svolgere la ricerca filosofica nell'ambito delle idee, riconosciute, tramite essa, come la vera causa. Platone teorizza così, forse per la prima volta in modo chiaro, il concetto di causa, la quale possiede un significato molto più esteso di quello attuale e la cui conoscenza coincide con la scienza. La dialettica, a sua volta, viene presentata da Platone come un metodo che procede per «ipotesi», e più precisamente come un metodo ipotetico-ascensivo, consistente in successive universalizzazioni, fino a raggiungere un «qualcosa» che, in virtù del suo grado di universalità, risulti essere «sufficiente».
Il brano rivela anche un problema di carattere storiografico, dovuto alla difficoltà di stabilire fino a che punto il protagonista Socrate esprima dottrine del Socrate storico e dove invece egli esprima dottrine di Platone. Giacché, se è vero che secondo alcune testimonianze il Socrate storico si sarebbe occupato in gioventù di scienza naturale e si sarebbe poi dedicato alla «ricerca dell'universale», è anche vero, però, che quando il Socrate protagonista del dialogo stabilisce alcune idee, usando la dialettica ipotetica, egli non può che esprimere dottrine di Platone. Un possibile criterio di distinzione può essere costituito da una testimonianza di Aristotele nella *Metafisica*, in cui lo Stagirita si riferisce anche alle «dottrine non scritte» di Platone.

Fedone [...] «Ora io, dunque, per apprendere una causa di tal genere, in che modo ella è, ben volentieri mi sarei fatto discepolo di chicchessia. Ma siccome ne rimasi privo, e non fui capace né di trovarla da me né di apprenderla da altri, mutai modo di navigazione. Vuoi tu, o Cebète, ch'io mi provi ora a spiegarti come mi son dato da fare in questo nuovo modo per la ricerca della vera causa?» «Ma pensa», disse, «con che entusiasmo io lo desidero!»[1].

«Dopo ciò», egli disse, «stanco com'ero di tali indagini, credetti bene guardarmi da questo, che cioè non mi capitasse come a coloro che durante una eclissi contemplano e indagano il sole: alcuni infatti ci perdono gli occhi,

se non si limitano a considerarne l'immagine riflessa nell'acqua o in qualche cos'altro di simile. E così pensai anch'io, e temetti mi s'accecasse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti, e considerare in essi la realtà delle cose esistenti. Sebbene forse, in certo senso, la similitudine non si addice. Perché io non posso ammettere che chi considera le cose nei loro concetti le vegga in immagine più di chi le consideri nella loro realtà[2]. Io mi misi dunque per questa via; e, ponendo caso per caso come ipotesi quel concetto che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a codesto concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, ritenevo come non vere. Ma voglio chiarirti meglio ciò che intendo di dire. Perché penso che tu ora non capisca»[3]. «No», disse Cebète, «non troppo».

«Eppure», rispose Socrate, «questo ch'io dico non è niente di nuovo, ma quello sempre che già altre volte e anche nel precedente ragionamento non ho mai cessato di dire. E ora son qui per tentare di dimostrarti qual è questa specie di causa che mi sono costruita, e torno di nuovo a quei punti dei quali già fu discorso più volte, e ricomincio da quelli. Poniamo dunque che esista un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e così via: le quali cose se tu mi concedi e ammetti che esistano realmente, io ho speranza, movendo da queste, di scoprire la vera causa e di dimostrarti che l'anima è immortale». «Sta bene», disse Cebète: «fa pur conto ch'io ti conceda ciò; e affretta, ti prego, le tue conclusioni». «Esamina dunque», egli disse, «quello che da codesti punti consegue, se anche a te pare lo stesso che a me. A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra cagione sia bella se non perché partecipa di codesto bello in sé. E così dico, naturalmente, di tutte le altre cose. Consenti tu che la causa sia questa?». «Consento», rispose. «E allora», riprese Socrate, «io non capisco più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei dotti. E se uno mi dice perché una qualunque cosa è bella, sostenendo che è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una sua figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io tutte codeste altre cause le lascio perdere, perché in esse tutte mi confondo; e mi tengo fermo a questa mia, sia pur ella semplice e grossolana e forse anche sciocca: e cioè che niente altro fa sì che quella tal cosa sia bella se non la presenza o la comunanza di codesto bello in sé, o altro modo qualunque onde codesto bello le aderisce. Perché io non insisto affatto su questo modo, e dico solo che tutte le cose belle sono belle per il bello. E questo pare a me che sia l'argomento più sicuro per rispondere a me stesso e

ad altri; e, tenendomi stretto a questo, penso che non potrò mai cadere, e che per me e per ogni altro la cosa più sicura da rispondere sia questa, che le cose belle sono belle per il bello[4]. O non pare anche a te così?». «Mi pare.» «E non ti pare dunque che per la grandezza le cose grandi siano grandi e le maggiori maggiori, e per la piccolezza le cose minori minori?» «Sì.» «Se dunque uno ti dicesse che un tale è più grande di un altro per il capo, e che il più piccolo dei due è più piccolo egualmente per il capo, tu non potresti accettare neppure codesto: e protesteresti vivamente che tu non intendi dire altro se non che il più grande, qualunque cosa sia più grande di un'altra, per niente altro è più grande se non per la grandezza, e che questa appunto è la causa per cui è più grande, la grandezza; e tutto ciò che è più piccolo per niente altro è più piccolo se non per la piccolezza; e che questa appunto è la causa per cui è più piccolo, la piccolezza. Infatti, se tu dicessi che per il capo uno è più grande di un altro e quest'altro più piccolo, avresti paura, credo, ti si facessero contro queste due obiezioni: primo, che per la stessa cosa il maggiore è maggiore e il minore minore; e poi, che il più grande è più grande per il capo che è cosa piccola; e riconosceresti che è in verità mostruoso che uno sia grande per cosa che è piccola. Non è vero che avresti paura di tali obiezioni?» E Cebète, ridendo: «Sì, certo», disse[5]. «E anche», soggiunse, «non avresti paura di dire che il dieci è più dell'otto per il due, e che proprio questo due è la causa per cui il dieci supera l'otto; e non invece che è per la pluralità, e che appunto questa pluralità è la causa del suo essere più? e che il bicùbito è maggiore del cùbito per la metà, e non invece per la grandezza? Si tratta sempre, mi pare, della stessa paura». «Di certo», disse. «E ancora, se si aggiunge uno a uno, non avresti ritegno a dire che sia codesta addizione la causa del diventar due, e, se si divide uno in due, che la causa sia codesta divisione? E dirai alto e forte che tu non sai come altrimenti una data cosa si generi se non in quanto viene a partecipare di quella essenziale realtà che è propria di quella data idea di cui ella partecipa; e così, nei casi sopra detti, tu non hai altra causa da addurre di codesto diventar due se non la partecipazione alla dualità, e che di questa dualità bisogna partecipino le cose che sono per diventar due, e della unità la cosa che è per diventar uno; e le divisioni e le addizioni e tutte le altre sottigliezze di questo genere le manderai a spasso, lasciando ai più sapienti di te che se ne servano nelle loro risposte: ma tu, per paura, come si dice, della tua propria ombra e della tua ignoranza, ti terrai stretto all'appoggio sicuro di codesta ipotesi e risponderai in questo modo.»[6] «Che se poi qualcuno si ostini contro codesta ipotesi per se sola, lo lascerai dire e non risponderai se prima tu non abbia esaminato le conseguenze che da quella risultano, e cioè se ti pare siano d'accordo fra loro o no; e, quando ti

bisogni dar conto di codesta ipotesi in sé, allora procederai allo stesso modo ponendo a sua volta un'altra ipotesi, quella che ti sembri via via la migliore fra quelle che sono più in alto e cioè di carattere più universale, fino a che tu non giunga a qualche cosa che sia sufficiente per se medesimo[7]; e così non ti impiglierai nella confusione degli antilogici, i quali mettono in discussione contemporaneamente il punto di partenza e le sue conseguenze, se veramente vuoi scoprire delle cose la verità. Perché costoro, mi sembra, della verità non fanno alcun conto né si danno alcun pensiero, capaci come sono, per effetto di quella loro sapienza che mescola insieme e confonde ogni cosa, di piacere ugualmente a se stessi; ma tu, se davvero sei filosofo, credo farai come io ti suggerisco.»[8] «Verissimo dici», esclamarono insieme Simmia e Cebète.

Echècrate E di certo avevano ragione, o Fedone: è una meraviglia a sentire con che lucidezza, anche per chi abbia scarsa intelligenza, Socrate espose il suo pensiero.

Fedone Proprio così, o Echècrate; e così parve anche a tutti i presenti.

Echècrate E difatti anche a noi che non c'eravamo e che ascoltiamo ora soltanto. E che disse dopo di ciò?

Fedone Quando, per quello che mi rammento, gli fu consentito codesto, e si era tutti d'accordo che in corrispondenza di ogni cosa esiste un'idea, e che tutte le cose, in quanto partecipano delle idee, appunto da esse prendono il loro nome; dopo di ciò egli domandò: «Se dunque», disse, «tu ragioni così, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, non ammetti allora che in Simmia ci sono tutt'e due insieme queste qualità, grandezza e piccolezza?». «Sì, certo.»[9]

Platone, *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991^{8}, pp. 160-64 (trad. di M. Valgimigli)

1. La causa a cui Socrate si riferisce è quella della generazione, della corruzione e dell'essere delle cose, già ricercata dai suoi predecessori nella realtà naturale (come prova il fatto che alle loro opere, nella maggior parte dei casi, fu dato il titolo *Sulla natura*), ma senza che egli ne fosse rimasto soddisfatto. Tali indagini erano infatti approdate all'individuazione solo di «concause», cioè dei mezzi in virtù dei quali la causa vera e propria esplica la propria funzione. Per tale motivo, usando una metafora rimasta famosa, Socrate indica la propria ricerca della vera causa come una «nuova navigazione».

2. La contrapposizione fra i due tipi di indagine è chiara: quella dei presocratici è un'indagine «nella natura», quella che Platone fa proporre a Socrate è invece «nei concetti» (termine che traduce il greco *lògos*), perché questa sola consente di conoscere la «realtà» (*alètheia*, letteralmente la «verità») degli enti. «L'indagine nei concetti» (*he en tòis lògois skèpsis*) di Platone non è altro che la dialettica, come già Aristotele riconobbe nella *Metafisica*. La similitudine che in un primo momento Socrate instaura con l'eclissi solare viene poi ritrattata per la sua inadeguatezza. Nella *Repubblica* infatti le cose sensibili sono presentate come immagini della vera realtà, e non viceversa.

3. Primo cenno al modo di procedere della dialettica. Esso consiste anzitutto nel «porre come ipotesi»

(*hypothèmenos*) il *lògos* ritenuto essere il più sicuro, e in secondo luogo nel ritenere per vere le cose che con esso si accordano rispetto alla causa, e per non vere quelle che non vi si accordano. Si tratta dunque di un metodo ipotetico, ma del tutto particolare, come si vedrà fra poco.

4. Si ritorna dunque a ciò che è in sé, ossia alle idee, che ora esplicitamente vengono presentate come la causa per cui le cose sensibili sono quello che sono. Per esempio, una cosa bella è bella a causa dell'idea del bello, qualunque sia il tipo di rapporto che intercorre fra le due, se di presenza (*parousìa*), di comunanza (*koinonìa*), e così via – questa è infatti una questione sulla quale Platone non intende in tale occasione soffermarsi –. In questo modo Socrate, che difficilmente può ancora essere visto come il Socrate storico, data anche la sua sicurezza di sapere, mostra qual è la vera causa di una cosa bella, e non più semplicemente la sua concausa, quale sarebbe il fatto di possedere un colore brillante.

5. La vera causa delle cose grandi e piccole, corrispondenti a ciò che è maggiore e minore, è costituita rispettivamente dal grande in sé e dal piccolo in sé.

6. Nell'addurre le vere cause riguardanti i numeri, il cùbito e l'unità, Platone non solo delinea un altro tipo possibile di rapporto tra idee e cose sensibili, costituito dalla «partecipazione» (*mèthexis*) – la quale rivela come ciò che le cose hanno in comune con le idee sia posseduto da esse in modo solo derivato –, ma anche esplicita il collegamento tra le «ipotesi», poste dalla dialettica, e le idee stesse, un collegamento tanto stretto da far pensare che egli in qualche misura le identifichi.

7. L'aver stabilito un'ipotesi e l'averla tenuta ferma non esaurisce il compito della dialettica. Essa infatti deve «dare ragione» dell'ipotesi stessa, ossia esercitare la funzione che le è più caratteristica. La giustificazione di un'ipotesi si sviluppa in due momenti. Anzitutto, bisogna trarre le conseguenze che derivano dall'ipotesi, per vedere se esse sono in accordo fra loro o meno. Se lo sono, allora l'ipotesi è accettabile; qualora invece non lo siano, allora l'ipotesi non regge. Perciò, in secondo luogo, bisogna ricondurre l'ipotesi ad una superiore, ossia più universale, che la contenga, e così di seguito, finché non si giunga a «qualcosa di sufficiente» (*ti hikanòn*). Si tratta dunque di una dialettica ascensiva che procede per progressive universalizzazioni, configurazione ripresa e precisata da Platone nei dialoghi successivi al *Fedone*. Del resto il «qualcosa di sufficiente», e in quanto tale ultimo, più alto, più universale, può ben essere un'anticipazione dell'idea del bene, che nella *Repubblica* costituisce il principio di tutta la realtà e dunque delle stesse idee.

8. Degli antilogici Platone aveva parlato anche in precedenza, nel dialogo, riferendosi agli eraclitei, i quali pretendevano di sapere tutto e ritenevano che ogni cosa potesse essere così com'è e anche nel modo opposto (cfr. *Fedone*, 90 B-C). In questo caso essi sono accusati di scambiare indifferentemente il punto di partenza e il punto di arrivo. Si tratta probabilmente della confusione fra il trarre le conseguenze dall'ipotesi e il ricondurla a quella superiore.

9. L'interruzione della narrazione di Fedone da parte di Echecrate – un altro interlocutore del dialogo – serve a passare ad un'ulteriore serie di argomentazioni, le quali saranno volte ad approfondire il problema di come una cosa sensibile possa partecipare di più idee, anche opposte fra loro. Viene qui citato esplicitamente il termine «idea», corrispondente al greco *èidos* (sinonimo di *idèa*), che sta ad indicare ciò che è intellettualmente visibile (da *idèin*, «vedere»). Ma Platone sottolinea anche come il rapporto di partecipazione delle cose alle idee corrispondenti implichi l'assunzione del nome di queste da parte delle cose.

Platone

Repubblica

La struttura dell'anima e della città

Repubblica, IV, 439D-444B

La *Repubblica* è senza dubbio uno dei più importanti dialoghi di Platone, sia per la sua consistenza (dieci libri), sia per il livello elevato delle dottrine filosofiche ivi espresse – del resto essa appartiene alla piena maturità del pensiero platonico –. Come il titolo stesso del dialogo indica, Platone ha qui occasione di illustrare la propria concezione politica: il termine *Repubblica* infatti, che deriva dal latino *res publica* («cosa pubblica»), traduce il termine greco *politèia*, col quale si indicava la «costituzione», ossia l'ordinamento della *polis*, della città (da cui il termine «politica»). Quest'ultima era, nell'antica Grecia, una società autosufficiente e dotata di un governo proprio, comprendente in generale la popolazione che la abitava e il territorio necessario al suo sostentamento. Essa era dunque una società politica, più che uno Stato nel significato moderno del termine. Se è vero però che la *Repubblica* è un'opera di politica, il cui tema conduttore è costituito dal problema della giustizia, è anche vero che secondo Platone lo Stato ideale è governato dai filosofi, i quali devono seguire un ben preciso *curriculum* di studi, culminante nell'esercizio della dialettica. Di qui la triplice identificazione tra politica, filosofia e dialettica, le quali hanno a che fare non con il mondo sensibile, ma con il mondo delle idee, che costituisce l'unica vera realtà. Al vertice del complesso delle idee si trova del resto l'idea del bene, la quale è insieme il supremo principio filosofico e ideale politico.
Il brano che presentiamo è tratto dal libro IV della *Repubblica* e concerne l'anima. Sulla struttura dell'anima infatti, ossia sulla sua divisione in parti, ciascuna delle quali avente specifiche caratteristiche e funzioni, Platone ritiene sia fondata proprio la composizione dello Stato ideale. Anche nella *Repubblica* dunque, come nel *Fedone*, la dottrina dell'anima svolge un ruolo fondamentale e costituisce uno dei nodi centrali del pensiero platonico. Nei libri precedenti del dialogo, in effetti, Platone aveva stabilito che in uno Stato veramente buono, la giustizia viene realizzata quando vi è perfetta armonia tra le parti che lo compongono, cioè quando ciascuna categoria di cittadini assolve al proprio compito garantendo l'unità dello Stato. Così i produttori, ossia artigiani, agricoltori e commercianti, si dedicano alle attività economiche, e quando svolgono in modo adeguato

tale funzione, realizzano la virtù loro propria, che è la temperanza; fra i guardiani, invece, i guerrieri si dedicano alla difesa ed hanno come virtù loro propria il coraggio, mentre i filosofi si dedicano al governo ed hanno come virtù la sapienza. Ma per Platone, come si legge nel brano, la divisione dei cittadini in tre categorie, ciascuna caratterizzata da una virtù, ha origine dalla corrispondente divisione dell'anima di ogni singolo individuo. L'anima è infatti composta di una parte completamente razionale, che persegue la sapienza, di una parte completamente irrazionale, o appetitiva, la quale, essendo quella con cui si provano desideri e piaceri materiali, deve essere temperante, e infine di una parte animosa, o concupiscibile, avente come propria virtù il coraggio, la quale possiede un carattere intermedio fra le due precedenti, in quanto non è completamente razionale ma collabora con quella che lo è per dominare la parte irrazionale.

«Non avremo torto, dunque», continuai, «a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali». «No, anzi così avremmo ragione», rispose. «Ecco dunque definiti», ripresi, «questi due aspetti che sono nell'anima nostra[1]. Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi? o avrà esso la stessa natura di uno dei due precedenti?». «Forse», rispose, «del secondo, l'appetitivo». «Però», dissi, «una volta sentii raccontare un aneddoto, per me attendibile: Leonzio, figlio di Aglaione, mentre saliva dal Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, si accorse di alcuni cadaveri distesi ai piedi del boia. E provava desiderio di vedere, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò con se stesso e si coperse gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò, accorse presso i cadaveri esclamando: "Eccoveli, sciagurati, saziatevi di questo bello spettacolo"». «L'ho sentito raccontare anch'io», rispose. «Ora», conclusi, «questo racconto significa che talvolta l'impulso dell'animo contrasta con i desidèri: si tratta di cose tra loro diverse». «Sì, significa questo», ammise[2].

«E non notiamo», ripresi, «anche in numerose altre occasioni che, quando una persona è dominata da violenti desidèri che contrastano con la ragione, essa si rimprovera e prova un senso di sdegno contro l'elemento violento che

è in lei? e che, in questo contrasto a due, il suo animo si allea alla ragione? Ma quando esso fa causa comune con i desidèri, in quanto la ragione decide che non deve contrastarli, non credo tu possa affermare di accorgerti che sia mai accaduto in te e nemmeno in altri alcunché di simile». «No, per Zeus!», disse. «E che succede», feci, «quando uno crede di essere in torto? Non è vero che, quanto più è nobile di cuore, tanto meno è capace di arrabbiarsi per la fame, il freddo o qualsiasi altro simile disagio gli venga da chi, secondo lui, fa questo giustamente? e che, come dico, l'animo suo non vuol eccitarsi contro codesta persona?». «È vero», rispose. «E quando uno pensa di subire un torto? Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? e, attraverso la fame, il freddo e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince, senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce o muore o si ammansisce alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane alla voce del pastore?» «Il paragone è senza dubbio calzante», rispose; «e veramente nel nostro stato abbiamo stabilito che gli ausiliari, come cani, siano soggetti ai governanti, come a pastori dello stato». «Tu comprendi bene», dissi, «il mio pensiero. Ma vuoi riflettere su quest'altro punto?». «Quale?» «L'elemento animoso si rivela l'opposto di come pensavamo poco fa. Allora noi lo credevamo una specie di appetito, adesso invece affermiamo che c'è notevole differenza e preferiamo assai dire che quando l'anima è discorde, esso combatte in difesa della ragione.»[3] «Senz'altro», disse. «Ed è diverso anche da questa o ne è un aspetto, sì che nell'anima esistono non tre, ma due aspetti, il razionale e l'appetitivo? Oppure, come nello stato erano tre classi a costituirlo (affaristi, ausiliari e consiglieri), così anche nell'anima questo terzo elemento è l'animoso? E non aiuta esso naturalmente la ragione, a meno che non lo guasti una cattiva educazione?» «È necessariamente il terzo», rispose. «Sì», feci io, «sempre che risulti diverso dall'elemento razionale, come risultò differente dall'appetitivo»[4]. «Ma non è difficile questo», disse; «anche nei bambini si potrebbe notare che fino dalla nascita sono pieni d'animo, ma, in quanto alla ragione, taluni di essi, a mio parere, ne sono totalmente privi, i più ne acquistano col tempo». «Sì, per Zeus!», risposi, «hai detto bene. E il fenomeno che citi si potrebbe constatare anche nelle bestie. Lo confermerà ulteriormente il verso di Omero che più sopra abbiamo ripetuto: "percotendosi il petto rimproverava il suo cuore"[5]. Lì Omero, come se si trattasse di due cose di cui una rimbrotta l'altra, ha chiaramente rappresentato l'elemento razionale, che riflette sul meglio e sul peggio, mentre rimbrotta quello che s'eccita irragionevolmente». «Parli benissimo», disse.

«Ecco», feci io, «che, pur a stento, abbiamo superato queste difficoltà e ci siamo resi ben conto che le parti che costituiscono lo stato e le parti che costituiscono l'anima di ciascun individuo, sono le stesse e in numero eguale». «È così.» «Ora, conseguenza necessaria e immediata non è che anche il privato individuo sia sapiente come lo era lo stato, e per via del medesimo elemento?» «Sì, certamente.» «E che, dunque, anche lo stato sia coraggioso nel modo in cui lo è un privato, e con il medesimo elemento? e che identica sia la loro condizione in qualunque altro rapporto con la virtù?» «Per forza.» «E dunque, Glaucone, dovremo dire giusto, io credo, un uomo allo stesso modo in cui lo era lo stato.» «Anche questo, per forza.» «Non ci siamo però dimenticati che quello stato era giusto in quanto ciascuna delle tre classi che lo costituivano adempiva il cómpito suo.» «Non ce ne siamo dimenticati, mi sembra», rispose. «Dobbiamo allora ricordare che anche ciascuno di noi, se ciascuno dei suoi elementi adempie i suoi cómpiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo cómpito.» «Sì», fece, «dobbiamo ricordarcene»[6]. «Ora, all'elemento razionale, che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? e all'elemento animoso essergli suddito e alleato?» «Senza dubbio.» «E, come dicevamo, a farli concordi non sarà la mescolanza di musica e ginnastica, quella mescolanza che tende e alimenta l'uno con bei discorsi e cognizioni, mentre pacifica, rilassa e calma l'altro con l'armonia e il ritmo?» «Indubbiamente», ammise. «E questi due elementi così alimentati, veramente istruiti ed educati sui cómpiti loro, dirigeranno l'appetitivo, che in ciascun individuo costituisce la parte maggiore dell'anima ed è per natura estremamente insaziabile di beni materiali; lo veglieranno perché, fattosi grande e vigoroso accumulando in sé i cosiddetti piaceri corporali, non si sottragga ai propri cómpiti e non cerchi di rendere schiavi e di governare chi non gli spetta, data la sua specifica natura; e così non sconvolga totalmente la vita di tutti.» «Senza dubbio», rispose. «Ebbene», ripresi, «questi due elementi non sono forse i migliori guardiani anche dai nemici esterni? Essi difendono tutta l'anima e il corpo, il primo con le sue deliberazioni, il secondo con la guerra lasciandosi guidare da quello che governa ed eseguendone le deliberazioni con il suo coraggio». «È così.» «Coraggioso dunque, credo, in virtù di questa sua parte, noi chiamiamo ciascun individuo quando l'animo suo riesce a salvaguardare, nel dolore e nel piacere, i precetti che la ragione gli dà su quello che è o non è temibile.» «Giusto», rispose. «E sapiente lo chiamiamo in virtù di quella piccola parte che governa in lui e che gli dà questi precetti, e che d'altro canto possiede in sé la scienza di ciò che è utile a ciascuna delle tre parti e a tutto il loro complesso.» «Senza dubbio.» «E non lo chiamiamo temperante per

l'amicizia e la concordia di queste medesime parti, quando quella che governa e le due governate riconoscono in pieno accordo che governare è cómpito della ragione, e non si ribellano a questa?» «Sì», fece, «la temperanza non è che questo, si tratti di temperanza di uno stato o di un privato». «E giusto allora egli sarà per quel motivo e nel modo che più volte abbiamo detto.» «Per forza.»[7] «Ebbene», dissi, «sta forse sbiadendo ai nostri occhi la giustizia sì da sembrare diversa da come era apparsa nello stato?». «Non mi pare proprio», rispose. «Se ancora qualche dubbio», ripresi, «ci rimane nell'anima, potremmo confermare perfettamente questa nostra conclusione confortandola con esempi assai comuni». «Quali?» «Ecco: consideriamo il nostro stato e l'uomo che natura ed educazione gli hanno reso simile; e supponiamo di dover stabilire fra noi se è possibile che un tale individuo sottragga oro o argento avuto in deposito; secondo te, chi potrebbe credere che sia stato lui a farlo anziché chi non è come lui?» «Nessuno», rispose. «E non sarà egli estraneo a sacrilegi, furti, tradimenti, sia privati in danno di compagni, sia pubblici in danno dello stato?» «Sì, estraneo.» «E non sarà assolutamente infedele ai giuramenti o agli altri accordi.» «E come potrebbe esserlo?» «E adulterii, trascuranza dei genitori, negligenze nel culto divino sono cose più da altri che da lui.» «Da chiunque altro, sì», ammise. «Ora, la causa di tutto questo non sta nel fatto che ciascuno dei suoi elementi adempie il proprio cómpito, si tratti di governare o di essere governato?» «Non ci può essere altra causa che questa.» «Dubiti ancora che la giustizia sia qualcosa di diverso da questa forza che dà tali uomini e stati?»[8] «No, per Zeus!», rispose, «io no».

«Ecco dunque perfettamente realizzato quel nostro sogno che, dicevamo, ci faceva pensare che fin dall'inizio della fondazione del nostro stato avremmo potuto incontrare, per divino volere, un principio e modello di giustizia.» «Senz'altro.» «Un'immagine della giustizia e insieme una fonte di utilità era, Glaucone, in questa norma: chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname, e così via.» «È evidente.» «E la giustizia, come sembra, era davvero qualcosa di simile: essa però consiste nell'adempire i propri cómpiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi esplichi cómpiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di se medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale, bassa alta media,

anche se per caso se ne inseriscono altre in mezzo: allora, dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo ormai agire così, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni materiali o a curare il corpo, sia che si svolga nell'àmbito politico o in contratti privati; e in tutto questo suo agire giudica e denomina giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio, e sapienza la scienza che la dirige; ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio, e ignoranza l'opinione che la dirige.» «Le tue affermazioni, Socrate», disse, «sono assolutamente veraci». «Ebbene», feci io, «non dovremmo sembrare affatto mentitori, credo, se dicessimo di aver trovato l'uomo giusto, lo stato giusto e che cosa è in essi la giustizia»[9]. «No, per Zeus!», rispose. «Allora, possiamo dirlo?» «Diciamolo pure.»

«E va bene!», feci io; «proseguendo, si deve, credo, esaminare l'ingiustizia». «È chiaro.» «Ora l'ingiustizia non deve essere invece una certa discordia di queste tre parti, uno svolgere più attività, un ingerirsi negli affari altrui, una rivolta di una parte dell'anima contro il tutto, per esercitare nell'anima il proprio governo anche se ciò non le compete? e questo mentre la natura l'ha fatta tale che il suo cómpito è quello di servire alla parte destinata a comandare per diritto di nascita? Diremo, credo, che simili cose e la perturbazione e la confusione di queste parti sono l'ingiustizia, l'intemperanza, la vigliaccheria, l'ignoranza, in una parola ogni vizio.» «Sì», disse, «sono proprio questo»[10].

Platone, *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[6], pp. 153-58 (trad. di F. Sartori)

1. A differenza di quanto era avvenuto nell'illustrazione delle tre categorie di cittadini, che erano state presentate a partire dai produttori, per poi passare ai guerrieri e ai filosofi – dove il criterio era rappresentato dalle crescenti esigenze dello Stato in seguito al suo eventuale ampliamento – (libro II), qui Platone introduce anzitutto due delle tre parti dell'anima, la razionale e l'irrazionale, ponendole chiaramente in opposizione fra loro.

2. La terza parte dell'anima, quella animosa, crea qualche difficoltà, quanto al rapporto con le altre due parti, per il suo carattere ambiguo. A prima vista la natura della parte animosa sembrerebbe essere la stessa di quella appetitiva, giacché entrambe sono soggette ad impulsi. Tuttavia gli impulsi della prima sono spesso in contrasto con i desideri della seconda.

3. Da un altro punto di vista, dunque, la parte animosa sembra avere la stessa natura di quella della parte razionale, in quanto, in caso di contrasto fra questa e la parte irrazionale, essa prende sempre le difese della ragione.

4. Entrambe le ipotesi, ossia che la parte animosa sia riducibile alla parte razionale, o a quella irrazionale, vanno pertanto scartate, in quanto essa si differenzia tanto dalla prima quanto dalla seconda, come Platone sottolinea subito sotto.

5. Il verso è tratto dall'*Odissea* (XX, 17), ed era stato già citato da Platone nel libro III.

6. Se le parti dell'anima sono tre, e sono esattamente le stesse di quelle dello Stato, allora anche le virtù

proprie di ciascuna parte devono essere le stesse. Qui la corrispondenza viene appena accennata, ma al suo approfondimento Platone dedica puntualmente l'argomentazione successiva.

7. Esattamente come avviene nello Stato, la virtù propria della parte appetitiva dell'anima (corrispondente alla categoria dei produttori) è la temperanza, perché tale parte è la maggiore ed è insaziabile di beni materiali. La parte razionale (corrispondente alla categoria dei filosofi) ha come virtù la sapienza, e ad essa spetta governare l'uomo, ossia prendere le decisioni e impartire gli ordini. La parte animosa infine (corrispondente alla categoria dei guerrieri) ha come virtù il coraggio, e in un certo senso funge da collegamento fra le altre due parti, in quanto mette in pratica le decisioni della ragione e insieme a questa controlla la parte appetitiva.

8. Anche la giustizia dunque, intesa come equilibrio e armonia delle parti, nel senso che ciascuna di queste assolve al proprio compito, è realizzata tanto dallo Stato (ideale), quanto dall'uomo.

9. Con questa argomentazione, attraverso la quale riprende esplicitamente il tema conduttore del dialogo, Platone sottolinea come la giustizia che si realizza in ciascun uomo sia all'origine della giustizia che si realizza anche nello Stato. Egli inoltre accenna anche alla situazione opposta a quella ideale. Se infatti la giustizia è garanzia di equilibrio e armonia, l'ingiustizia è causa della rottura di essi. Ma soprattutto, dal punto di vista della conoscenza, se la sapienza è la scienza che dirige l'azione giusta, l'ignoranza è l'opinione che dirige l'azione ingiusta. Le coppie di concetti contrari che qui Platone stabilisce, ossia sapienza-ignoranza e scienza-opinione, saranno alla base di molte altre dottrine, sia nella *Repubblica* sia in altri dialoghi. Si noti il valore negativo attribuito all'opinione (*dòxa*, ciò che si ritiene), caratteristica questa specifica del pensiero platonico. Quanto invece alla duplice identificazione tra sapienza e scienza, da un lato, e ignoranza e opinione, dall'altro, la prima rimane un punto fermo, mentre la seconda subirà delle modificazioni.

10. Come alla giustizia si oppone l'ingiustizia, e alla sapienza l'ignoranza, così ad ogni altra virtù si oppone un vizio corrispondente: al coraggio la vigliaccheria, alla temperanza l'intemperanza. L'importanza attribuita al concetto di opposizione, e più in particolare il ruolo svolto dalle coppie di contrari, rivela l'influenza subita da Platone da parte del pensiero pitagorico.

Platone

Repubblica

Il filosofo e le idee

Repubblica, V, 475E-480A

Il libro V della *Repubblica* è dedicato all'illustrazione di tre condizioni che Platone considera fondamentali in vista della realizzazione dello Stato giusto. Esse sono, in successione, l'identità di compiti e di educazione tra uomini e donne, la comunanza delle donne e dei figli, e infine l'assegnazione ai filosofi del governo dello Stato. Il brano che presentiamo riguarda quest'ultima condizione, e precisamente contiene l'argomentazione in cui Platone, per giustificarne il ruolo di governanti, mostra chi sono, a suo avviso, i filosofi, rivelando

così, allo stesso tempo, la sua concezione della filosofia. Filosofo è colui che aspira alla sapienza in quanto tale, e perciò ama la verità tutta intera, che è costituita dalle idee. L'idea, che è ciò che veramente «è» ed è una, universale, stabile, perfettamente intelligibile, viene qui presentata da Platone in contrapposizione sia a ciò che non è, ossia al non essere assoluto, sia anche a ciò che insieme è e non è. Quest'ultimo costituisce il mondo sensibile, il quale, pur trovandosi in una posizione intermedia tra l'essere delle idee e il non essere, si contrappone alle idee per il fatto che presenta, rispetto ad esse, caratteristiche esattamente opposte: le cose che lo costituiscono sono molteplici, particolari, mutevoli. La duplice contrapposizione si riflette anche a livello di facoltà. Le idee, che sono l'unica realtà in senso pieno, sono anche le uniche che possono essere veramente conosciute, e la facoltà di cui esse costituiscono l'oggetto è la scienza. Ciò che non è, invece, non può venire conosciuto in alcun modo, e dunque non vi è nemmeno una facoltà di cui esso costituisca l'oggetto: del non essere vi è solo ignoranza. Quanto al mondo sensibile, la sua natura mista di essere e non essere da un lato impedisce che vi sia propriamente conoscenza di esso, ma dall'altro ne consente un qualche apprendimento. Le cose sensibili, infatti, costituiscono l'oggetto di una facoltà del tutto particolare, quella dell'opinione. Platone pone così gli elementi fondamentali della separazione radicale fra mondo delle idee e mondo sensibile, e quindi anche fra scienza e opinione, che tante conseguenze comporteranno per il suo stesso sistema filosofico.

«Ma quali sono per te i veri filosofi?», chiese. «Quelli», feci io, «che amano contemplare la verità». «Anche in questo», ammise, «hai ragione; ma che intendi dire?». «Non è facile rispondere», ripresi, «davanti a un'altra persona, ma credo che sarai d'accordo con me su questo». «Su che cosa?» «Che bello e brutto, essendo opposti, sono cose distinte.» «Come no?» «E se sono due, ciascuna di esse non sarà anche una?» «Giusto anche questo.» «Lo stesso discorso vale per il giusto e l'ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, ma, comparendo dovunque in comunione con le azioni, con i corpi e l'una con l'altra, ciascuna si manifesta come molteplice.»[1] «Hai ragione», disse. «Ecco dunque la mia distinzione», feci io; «da un lato metto gli individui che or ora dicevi amatori di spettacoli, amanti

delle arti e uomini di azione; dall'altro quelli di cui stiamo parlando, gli unici che si potrebbero dire rettamente filosofi». «Come dici?», chiese. «Secondo me», risposi, «gli amanti delle audizioni e degli spettacoli amano i bei suoni, i bei colori, le belle figure e tutti gli oggetti che risultano composti di elementi belli; ma il loro pensiero è incapace di vedere e di amare la natura della bellezza in sé». «È così», appunto, «rispose». «E coloro che sono capaci di giungere alla bellezza in sé e di vederla unicamente come bellezza non saranno rari?» «Certamente.» «Chi dunque riconosce che esistono oggetti belli, ma non crede alla bellezza in sé e, pur guidato a conoscerla, non è capace di tenere dietro alla sua guida, ti sembra che viva in sogno o sveglio? Sù, esamina. Sognare non vuole dire che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia?» «Io direi proprio», fece, «che una tale persona sta sognando». «E chi invece crede all'esistenza del bello in sé ed è capace di contemplare sia questo bello sia le cose che ne partecipano, e non identifica le cose belle con il bello in sé né il bello in sé con le cose belle, costui ti sembra che viva sveglio o in sogno?» «Sveglio, certamente», rispose. «E il suo pensiero, in quanto pensiero di uno che conosce, non avremmo ragione di chiamarlo conoscenza? e quello di un altro, in quanto pensiero di uno che opina, opinione?» «Senza dubbio.»[2] «E se costui al quale attribuiamo opinione e non conoscenza, si arrabbiasse con noi e sostenesse che non diciamo il vero? Potremo un po' calmarlo e persuaderlo con le buone, nascondendogli la sua infermità mentale?» «Sì», rispose, «è nostro dovere». «Sù dunque, esamina che cosa gli diremo; o vuoi che, dicendogli che nessuno gli invidia ciò che eventualmente sappia, e che anzi saremmo lieti di trovare chi sappia qualcosa, lo interroghiamo così: "Sù, rispondi a questa nostra domanda: chi conosce, conosce qualcosa o niente?". Rispondimi tu al suo posto.» «Risponderò», disse, «che conosce qualcosa». «Una cosa che è o una che non è?» «Che è: come potrebbe conoscerne una che non è?» «Ecco dunque un punto bene acquisito, anche se più volte ripetessimo il nostro esame: ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile, ma ciò che assolutamente non è, è completamente inconoscibile.» «Conclusione perfettamente soddisfacente.» «Bene: ma se una cosa è tale da essere e non essere nello stesso tempo, non sarà intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è in nessun modo?» «Intermedia.» «Ora, la conoscenza non si riferisce a ciò che è, e la non conoscenza, necessariamente, a ciò che non è? E per questa forma intermedia non si deve cercare anche qualcosa di intermedio tra l'ignoranza e la scienza, sempre che esista qualcosa di simile?» «Senza dubbio.» «E l'opinione, diciamo, è qualcosa?» «Come no?» «Una facoltà

diversa dalla scienza o la medesima?» «Diversa.» «Quindi, a una cosa è ordinata l'opinione e a un'altra la scienza: ciascuna secondo la facoltà sua propria.» «Così.»[3] «Ora, per sua natura la scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è? Mi sembra anzi che occorra una distinzione preliminare, così.» «Come?»

«Definiremo le facoltà un genere di enti che permettono, sia a noi sia a qualunque altro soggetto che possa, di fare ciò che possiamo. Dico, ad esempio, che alle facoltà appartengono la vista e l'udito, se pur comprendi quale specie intendo dire.» «Ma sì che comprendo», rispose. «Senti dunque che cosa penso delle facoltà. Di una facoltà io non vedo né colore né figura alcuna né alcuna simile proprietà, come invece la vedo di molte altre cose che mi basta guardare per definirle fra me, queste in un modo, quelle in un altro. Quanto alla facoltà, ne guardo soltanto l'oggetto e l'effetto, e in questa maniera a ciascuna facoltà ho dato il suo nome: questa, ordinata all'identico oggetto e dotata dell'identico effetto, la chiamo identica; quella, ordinata a un oggetto diverso e dotata di diverso effetto, la chiamo diversa. E tu, come fai?» «Così», disse. «Torniamo dunque al punto, mio ottimo amico», ripresi. «La scienza, per te, è una facoltà? O come la classifichi?» «Così», rispose, «anzi tra tutte le facoltà è la più potente». «E l'opinione, la riporteremo a una facoltà o a un'altra specie?» «Per nulla», disse; «perché ciò che ci permette di opinare non è altro che opinione». «Ma poco prima convenivi che scienza e opinione non s'identificano.» «Già», rispose, «come potrebbe mai chi ha senno identificare l'infallibile con quello che non lo è?». «Bene», feci io; «noi siamo evidentemente d'accordo che l'opinione differisce dalla scienza». «Sì, ne differisce.» «Ora, ciascuna di esse, dato che diverso è il suo potere, non ha naturalmente un oggetto diverso?» «Per forza.» «E la scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è?» «Sì.» «E l'opinione quello, diciamo, di opinare?» «Sì.» «Conosce forse l'identico oggetto della scienza? e l'identico sarà conoscibile e insieme opinabile? O è una cosa impossibile?» «Impossibile», rispose, «in base a quello che s'è convenuto: se una facoltà, per sua natura, ha un oggetto e un'altra un altro, e se opinione e scienza sono ambedue facoltà e ambedue, come diciamo, diverse, queste premesse non ci autorizzano a concludere per l'identità di conoscibile e opinabile». «E se il conoscibile è ciò che è, l'opinabile non sarà diverso da ciò che è?» «Diverso.» «Ora, l'opinione opina forse ciò che non è? O è pure impossibile opinare ciò che non è? Sù, rifletti. Chi ha un'opinione non la riferisce a una cosa? O è possibile avere un'opinione anche senza riferirla a un oggetto?» «Impossibile.» «Ma chi ha un'opinione l'ha di una cosa almeno?» «Sì.» «D'altra parte, a rigore, si potrebbe dire che ciò che non è,

non è una cosa, ma è nulla?» «Senza dubbio.» «Però a ciò che non è, non abbiamo dovuto per forza assegnare l'ignoranza, e a ciò che è, la conoscenza?» «Esattamente», disse. «Allora, l'opinione non opina né ciò che è né ciò che non è.» «No.» «E l'opinione non potrà dunque essere né ignoranza né conoscenza.» «Sembra di no.» «È forse al di fuori di esse, superando in chiarezza la conoscenza o in oscurità l'ignoranza?» «Non è né questo né quello.» «E allora», feci io, «l'opinione ti sembra più oscura della conoscenza, ma più luminosa dell'ignoranza?» «Sì, certo», rispose. «E sta tra le due?» «Sì.» «L'opinione sarà dunque intermedia tra scienza e ignoranza.» «Precisamente.» «Ma prima non affermavamo che, se una cosa risultasse, per modo di dire, nel medesimo tempo come essere e non essere, sarebbe intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è affatto? e che non sarebbe l'oggetto né della scienza né dell'ignoranza, ma di ciò che risultasse a sua volta come intermedio tra l'ignoranza e la scienza?» «Giusto.» «E ora appunto non risulta intermedia tra le due quella che chiamiamo opinione?» «Sì, risulta.»[4]

«Ci rimane dunque da scoprire, sembra, quest'altro elemento, che partecipa insieme dell'essere e del non essere e che, rettamente parlando, non si potrebbe dire né l'uno né l'altro in senso assoluto, affinché, se si manifesterà, possiamo dire a buon diritto che è l'opinabile, e assegnare quindi ai termini estremi gli estremi, agli intermedi gli intermedi; non è così?» «Così.» «Con queste premesse, dirò, mi dica e mi risponda quel bravo uomo che non crede al bello in sé né ad alcuna idea del bello in sé che permanga sempre invariabilmente costante; e che invece ammette la molteplicità delle cose belle; quell'amatore di spettacoli che non sopporta in nessun modo chi eventualmente gli vada a parlare dell'unicità del bello e del giusto, e così via. Di queste molte cose belle, diremo, ce n'è qualcuna, nostro ottimo amico, che non ti apparirà brutta? e tra le giuste qualcuna che non ti apparirà ingiusta? e tra le pie qualcuna che non ti apparirà empia?» «No», disse, «è inevitabile che le stesse cose belle sotto qualche aspetto appaiano anche brutte, e così tutte le altre che mi chiedi». «E le molte cose doppie? Non appaiono tanto mezze quanto doppie?» «Sicuro.» «E per le cose grandi e piccole, e per le leggere e pesanti si useranno di più questi nomi che diciamo che i nomi opposti?» «No», rispose, «ma per ciascuna andranno bene sia questi sia quelli»[5]. «E ciascuna di queste molte cose, piuttosto che non essere, è forse ciò che la si dice essere?» «Questo», disse, «sembra uno di quei giochi a doppio senso che si fanno nei banchetti, e quell'enigma che si propone ai bambini sull'eunuco e sul colpo tirato al pipistrello, dove c'è da indovinare con quale oggetto e dove lo colpisce[6]. Anche queste cose sembrano a doppio

senso, e di nessuna di esse si può avere certezza che sia o non sia, né che sia le due cose insieme, né alcuna delle due». «Ebbene», feci io, «sai ciò che ne dovrai fare? Dove meglio le potrai collocare che tra l'essere e il non essere? Perché non appariranno più scure di ciò che non è, in quanto non ne superano il grado di non essere, né più luminose di ciò che è, in quanto non ne superano il grado di essere». «Verissimo», disse. «Allora, sembra, abbiamo scoperto che i molti luoghi comuni della maggioranza a proposito della bellezza e di tutto il resto vagano, in certo modo, nella zona intermedia tra ciò che assolutamente non è e ciò che assolutamente è.» «L'abbiamo scoperto.» «Ma prima avevamo convenuto che, se una simile cosa fosse venuta fuori, bisognava definirla opinabile, ma non conoscibile, perché a coglierla vagante nella zona intermedia è la facoltà intermedia.» «Sì, d'accordo.» «Allora, coloro che contemplano la molteplicità delle cose belle, ma non vedono il bello in sé e non sono capaci di seguire chi colà li guidi, e che contemplano la molteplicità delle cose giuste, ma non il giusto in sé, e così via, diremo che su tutto hanno opinioni, senza però conoscere niente di quello che opinano.» «È una conclusione necessaria», disse[7]. «E coloro che contemplano le singole cose in sé, sempre invariabilmente costanti? Non diremo che conoscono e non opinano?» «Conclusione necessaria anche questa.» «E non diremo pure che essi fanno festa e amano gli oggetti della conoscenza, e gli altri invece quelli dell'opinione? Non ricordiamo di avere detto che questi ultimi amano e apprezzano belle voci, bei colori e simili cose, ma non tollerano affatto che il bello in sé sia una cosa reale?» «Ce ne rammentiamo.» «Sbaglieremo dunque se li chiameremo amanti d'opinione, cioè filodossi, anziché amanti di sapienza, cioè filosofi? E se la prenderanno molto con noi se li definiremo così?» «No, se mi danno retta», rispose; «ché non è lecito prendersela per ciò che è vero». «E quelli che amano ciascuna cosa che è, essa per se stessa, li dobbiamo chiamare filosofi, ma non filodossi?» «Senz'altro.»[8]

Platone, *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[6], pp. 190-95 (trad. di F. Sartori)

1. Precedentemente Platone aveva notato che il filosofo è colui che ama la sapienza nella sua interezza, nel senso che aspira ad apprendere ogni disciplina senza mai saziarsi di ciò che ha appreso. Ora egli precisa che ciò che il filosofo ricerca è la verità, la quale viene esplicitamente identificata con l'idea, peraltro già individuata nel *Fedone* come l'unica vera realtà. L'idea di per sé è una, ma è anche molteplice, nel senso che è unità della molteplicità di cose, o azioni, che da essa dipendono e di essa sono manifestazione. L'idea, dunque, costituisce l'universale unico rispetto alla molteplicità delle cose particolari.

2. In precedenza coloro che amano gli spettacoli erano sembrati essere dei filosofi perché, al pari di questi ultimi, essi desiderano apprendere ogni disciplina senza mai saziarsene. In realtà, come Platone

ora dimostra, tale identificazione è errata, in quanto coloro che amano gli spettacoli amano sì tutte le cose belle, ma non amano la bellezza in sé, e anzi scambiano quelle per questa, come capita a coloro che sognano. Il vero filosofo, invece, è colui che si rende conto proprio di tale differenza, e perciò il suo pensiero può essere legittimamente definito «conoscenza». Il pensiero di chi invece si trova nella confusione non è conoscenza, ma solo «opinione».

3. Ipotizzando una possibile reazione, da parte di coloro che opinano, al rifiuto che il loro opinare sia conoscenza, Platone inizia ora un'articolata argomentazione in cui cerca di caratterizzare meglio l'opinione. Egli parte dalla considerazione di ciò che costituisce oggetto di apprendimento. Ciò che è, ossia l'idea, la quale è in maniera perfetta, è, proprio perciò, anche conoscibile in maniera perfetta. Di essa vi è dunque scienza. Ciò che all'opposto assolutamente non è, è del tutto inconoscibile, e di esso vi è solo ignoranza. Se però vi è qualcosa che allo stesso tempo è e non è, esso è qualcosa di intermedio fra essere e non essere, e perciò corrispondentemente ci dovrà essere qualcosa di intermedio anche tra la scienza e l'ignoranza. Trova così conferma un altro carattere dell'idea già individuato nel *Fedone*, ossia la sua perfezione e compiutezza dal punto di vista ontologico (cioè dell'essere). Qui però, in aggiunta, viene resa esplicita la sua perfezione anche dal punto di vista dell'intelligibilità.

4. Platone prosegue l'argomentazione partendo ora dalla considerazione della facoltà che consente di apprendere. Scienza e opinione sono entrambe facoltà, ma diverse tra loro: esse perciò devono avere anche oggetti diversi. Ora, l'opinione non può avere come oggetto né ciò che è, perché questo è l'oggetto della scienza, né ciò che non è, perché, a differenza dall'ignoranza, l'opinione si riferisce pur sempre a qualcosa. Non rimane dunque se non che essa sia una facoltà intermedia fra scienza e ignoranza, e intermedio fra quelli delle altre due deve essere anche il suo oggetto. Ma prima si era stabilito che l'oggetto intermedio è costituito da ciò che ad un tempo è e non è, e dunque è questo l'oggetto di cui l'opinione è la facoltà.

5. Una volta stabilito che l'opinione è la facoltà che ha per oggetto ciò che insieme è e non è, è necessario individuare che cosa questo sia. Platone instaura così una nuova contrapposizione. Se infatti è vero che ciò che è si contrappone a ciò che non è in assoluto, è anche vero che esso si contrappone anche a ciò che è e insieme non è. Ciò che è, infatti, è l'idea, la quale è sempre una e nello stesso modo, ossia è sempre identica a se stessa. Le cose sensibili, invece, che di essa partecipano, hanno sì lo stesso carattere, ma proprio perché non lo possiedono completamente, appaiono possedere anche il carattere opposto, sono molteplici e mutano. Le cose sensibili, in questo senso, sono opposte alle idee, giacché queste sempre sono, mentre quelle, appunto, sono e anche non sono. Si tratta di uno dei momenti in cui Platone decreta con maggior decisione la frattura netta tra mondo delle idee e mondo sensibile, condannando quest'ultimo a una mera apparenza di realtà. Tale dottrina, che caratterizza soprattutto il suo pensiero della maturità, verrà tuttavia rimessa in questione da lui stesso successivamente.

6. Questo indovinello, molto diffuso ai tempi di Platone, suonava così: «Un uomo che non è un uomo, che vede e non vede un uccello che non è un uccello appollaiato su un albero che non è un albero, lo colpisce senza colpirlo con una pietra che non è una pietra». Si tratta, e questa è la soluzione, di un eunuco guercio che vorrebbe colpire con una pietra pomice un pipistrello appollaiato su una canna, ma sbaglia la mira.

7. I tre livelli di oggetti vengono qui presentati in termini di maggiore o minore luminosità e oscurità, le quali derivano dal grado di essere, cioè di realtà, che è loro proprio. Tale caratterizzazione sarà ripresa da Platone in modo più esteso anche in altri luoghi. In questa fase conclusiva dell'argomentazione si giunge a negare non solo che l'opinione sia scienza, ma addirittura che essa sia una forma di conoscenza.

8. Il testo greco rende senz'altro con maggiore incisività la contrapposizione fra coloro che aspirano alla sapienza e coloro che si limitano ad aspirare all'opinione, giacché esso parla, semplicemente, nel primo caso, di *philòsophoi* (da *phìlos*, «amico», e *sophìa*, «sapienza») e nel secondo di *philòdoxoi* (da *phìlos* e *dòxa*, «opinione»).

Platone

Repubblica

Il bene come principio e la conoscenza

Repubblica, VI, 570B-511E

Avendo stabilito chi sia il vero filosofo, Platone, nel libro VI della *Repubblica*, pone attenzione al tipo di educazione che è più opportuno impartirgli in vista del suo ruolo di futuro governante. Al culmine di tale cammino educativo, indicato nel suo complesso come *paidèia*, sta l'apprendimento dell'idea del bene, che è ciò a cui il filosofo deve massimamente aspirare, giacché senza di essa qualsiasi altra conoscenza sarebbe impossibile. Tuttavia, per la difficoltà di trattare direttamente del bene in sé a causa della sua elevatezza, Platone ritiene più conveniente ricorrere a tre immagini, rimaste celeberrime: «il sole», per spiegare la funzione causale del bene in sé, «la linea», per individuare le diverse attività conoscitive e i relativi oggetti, e infine «la caverna», per illustrare il compito del filosofo politico.
Il brano che presentiamo contiene le argomentazioni relative alle prime due immagini. Anzitutto Platone instaura un confronto fra il bene in sé e il sole (indicato come la sua «prole»), i quali svolgono esattamente lo stesso ruolo, ma in ambiti diversi, e anzi opposti, fra loro: il sole, nel mondo sensibile, rispetto alla vista e agli oggetti visibili, e l'idea del bene, nel mondo intelligibile, rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili. In tal modo vengono individuate due caratteristiche fondamentali del bene in sé nella sua funzione di principio: esso consente all'intelletto di conoscere la verità, ed è la causa dell'esistenza e dell'essere delle altre idee.
La teoria della linea, a sua volta, serve a stabilire una maggior articolazione all'interno di ciascuno dei due mondi, sensibile e intelligibile, e a precisare quali sono le facoltà con cui l'uomo apprende. I due mondi possono essere raffigurati come due segmenti ineguali di una stessa linea, a loro volta divisi in altri due, in modo tale che si vengono a delineare quattro livelli di oggetti, disposti dal più oscuro al più chiaro, di cui il superiore è modello di quello inferiore – esattamente come il mondo

intelligibile nel suo complesso, che è la verità, è modello di quello sensibile –. Al livello più basso si trovano le immagini delle cose sensibili (ombre e riflessi), le quali possono essere apprese per mezzo dell'immaginazione, e al secondo le cose sensibili stesse (oggetti naturali e artificiali), apprese mediante la credenza – che con l'immaginazione costituisce un'articolazione dell'opinione –. Col terzo livello si passa al mondo intelligibile, costituito dalle realtà matematiche, le quali sono conosciute dalla facoltà della ragione (*diànoia*). Questa però nel corso del processo conoscitivo, che parte da ipotesi e scende alle conseguenze, fa ancora uso di figure sensibili, e quindi la disciplina che se ne serve, ossia la matematica, non è vera e propria scienza, ma semplice arte. Al quarto livello, infine, si trovano le idee, conosciute dall'intelletto, il quale procede nella direzione opposta a quella della ragione. Esso infatti, pur partendo ugualmente da ipotesi, non scende alle conclusioni, ma sale verso il principio supremo, ossia l'idea più alta, costituito dal bene in sé. La disciplina che si occupa delle idee considerate nella loro purezza e che arriva all'idea del bene è la dialettica, indicata da Platone, proprio per questa ragione, come l'unica vera scienza.

«Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e così via.» «Lo affermiamo.» «E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e così tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo 'ciò che è'.» «È così.» «E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono.» «Senza dubbio.» «Ora, qual è in noi l'organo che ci fa vedere le cose visibili?» «La vista», rispose. «E», continuai, «non è l'udito che ci fa udire le cose udibili? e non sono gli altri sensi a farci sentire tutte le cose sensibili?». «Sicuramente.»[1] «Ora, hai riflettuto», feci io, «quanto maggiore pregio l'artefice dei sensi abbia voluto conferire a quello di vedere e di essere visti?». «No proprio», rispose. «Ma esamina la cosa in questo modo. L'udito e la voce richiedono il concorso di un elemento diverso, il primo per udire, la seconda per essere udita? E se questo terzo elemento non è presente, forse che l'uno non udirà e l'altra non sarà udita?» «Non richiedono il concorso di nulla», rispose. «E, credo», feci io, «nemmeno molte altre facoltà, per non

dire nessuna, richiedono alcunché di simile. O ne puoi citare qualcuna?». «Io no», rispose. «Ma non pensi che lo richiede la facoltà della vista e del visibile?». «Come?» «Ammettiamo che negli occhi abbia sede la vista e che chi la possiede cominci a servirsene, e che in essi si trovi il colore. Ma se non è presente un terzo elemento, che la natura riserva proprio a questo cómpito, tu ti rendi conto che la vista non vedrà nulla e che i colori resteranno invisibili.» «Qual è questo elemento di cui parli?» «Quello», risposi, «che tu chiami luce». «Dici la verità», ammise. «Di una specie non insignificante sono dunque il senso della vista e la facoltà di essere veduti, se sono stati congiunti con un legame più prezioso di quello che tiene insieme le altre combinazioni, a meno che non sia cosa spregevole la luce.» «Spregevole?», disse. «Tutt'altro!»[2]

«A quale dunque tra gli dèi del cielo puoi attribuire questo potere? un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere?» «Quello», rispose, «che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole». «Ora, il rapporto tra la vista e questo dio non è per natura così?» «Come?» «La vista, né come facoltà in se stessa né come organo in cui ha sede e che chiamiamo occhio, non è il sole.» «No, certamente.» «Eppure, a mio parere, tra gli organi dei sensi è quello che più ricorda nell'aspetto il sole.» «Sì, certo.» «E la facoltà di cui dispone non l'ha perché dispensata dal sole, come un fluido che filtra in essa?» «Senza dubbio.» «E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto?» «È così», ammise. «Puoi dire dunque», feci io, «che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili»[3]. «Come?», fece, «ripetimelo». «Non sai», ripresi, «che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista?». «Certamente», rispose. «Ma quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida.» «Sicuro!» «Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in sù e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto.» «Le somiglia proprio.»[4] «Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti

conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di' pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute. Ma per belle che siano ambedue, conoscenza e verità, avrai ragione se riterrai che diverso e ancora più bello di loro sia quell'elemento. E come in quell'altro àmbito è giusto giudicare simili al sole la luce e la vista, ma non ritenerle il sole, così anche in questo è giusto giudicare simili al bene ambedue questi valori, la scienza e la verità, ma non ritenere il bene l'una o l'altra delle due. La condizione del bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore.» «Straordinaria deve essere», rispose, «la bellezza che gli attribuisci, se è il bene a conferire scienza e verità e se le supera in bellezza; perché dicendo "bene" non intendi certo riferirti al piacere»[5]. «Zitto», feci io; «continua piuttosto a esaminare la sua immagine, così». «Come?» «Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione.» «E come potrebbe esserlo?» «Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza.»[6]

E Glaucone assai comicamente: «O Apollo», disse, «che sovrumana eccellenza!». «Sì», feci io, «e ne sei tu responsabile, perché mi costringi a dire il mio parere su questo punto». «Non desistere», rispose; «se non altro, riprendi almeno a spiegare la similitudine del sole per vedere se lasci qualche lacuna». «Certo», replicai, «ne lascio parecchie». «Non trascurarne nemmeno una», disse, «per quanto piccola». «Credo anzi», feci io, «che saranno molte. Tuttavia, per quanto posso in questo momento, non ne lascerò apposta». «Il cielo te ne guardi!», disse. «Ebbene», ripresi, «immagina che, come stiamo dicendo, siano essi due princìpi, e che reggano uno il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile. Mi esprimo così perché dicendo 'mondo celeste' non ti dìa l'impressione di sofisticare sul nome[7]. Ti rendi conto di queste due specie, visibile e intelligibile?» «Me ne rendo conto.» «Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile; e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile, se comprendi.» «Certo che comprendo.»[8] «Considera ora il secondo,

cui il primo somiglia: gli animali che ci circondano, ogni sorta di piante e tutti gli oggetti artificiali.» «Lo considero», rispose. «Non vorrai ammettere», feci io, «che il genere visibile è diviso secondo verità e non verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile sta al conoscibile?». «Io sì», disse, «certamente»[9]. «Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile.» «Come?» «Ecco: l'anima è costretta a cercarne la prima parte ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate; e partendo da ipotesi, procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, è costretta a cercarla movendo dall'ipotesi e conducendo questa sua ricerca senza le immagini cui ricorreva in quell'altro caso, con le sole idee e per mezzo loro.»[10] «Non ho ben compreso», rispose, «queste tue parole». «Ebbene», ripresi, «torniamoci sopra: comprenderai più facilmente quando si sarà fatta questa premessa. Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare». «Senza dubbio», rispose, «questo lo so bene». «E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sì invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente.» «È vero quello che dici», rispose.

«Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà.» «Comprendo», disse, «che ti riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle»[11]. «Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non princìpi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da

ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo.»[12] «Comprendo», rispose, «ma non abbastanza. Mi sembra che tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono princìpi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sì, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto». «Hai capito benissimo», feci io[13]. «Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti.» «Comprendo», rispose, «sono d'accordo e li ordino come dici»[14].

Platone, *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[6], pp. 222-27 (trad. di F. Sartori)

1. Platone ripropone la contrapposizione fra le idee e le cose basata sul fatto che le prime sono intelligibili e le seconde sensibili.

2. Platone giustifica la superiorità della vista rispetto agli altri sensi – il che costituisce il primo passo per introdurre l'analogia dell'idea del bene con il sole – adducendo il fatto che, mentre negli altri casi si è in presenza solamente di due elementi, ossia il senso e ciò che può essere sentito, nel caso della vista è necessario un terzo elemento, costituito dalla luce: la vista infatti vede le cose visibili solo se vi è luce («legame prezioso»). La luce era tenuta in alta considerazione dalla tradizione greca in generale, e anzi per alcuni pitagorici essa costituiva il termine positivo (in opposizione alle tenebre) di una delle dieci coppie di princìpi contrari.

3. Ecco dunque l'analogia, che consente di stabilire lo stesso rapporto fra termini pur diversi fra loro. Come nel mondo sensibile il sole sta alla vista e agli oggetti visibili, esattamente nello stesso modo il bene in sé, nel mondo intelligibile, sta all'intelletto e agli oggetti intelligibili: il bene in sé e il sole (che essendone l'immagine è sua prole) svolgono la medesima funzione. Si noti che il sole non viene identificato con la luce, ma è piuttosto indicato quale sua fonte.

4. Oltre alla contrapposizione fra mondo intelligibile e mondo sensibile, viene ripresa anche quella fra conoscenza e opinione, la prima ora paragonata ad una situazione di luce, la seconda ad una situazione mista di luce e tenebre, ossia di essere e non essere, in quanto relativa a ciò che nasce e muore.

5. L'analogia con il sole consente a Platone di stabilire una prima caratteristica dell'idea del bene. Come

infatti il sole è la condizione della luce e della vista, nel senso che ne è la causa, senza identificarsi però con nessuna delle due, così l'idea del bene è la condizione della verità e della scienza, senza identificarsi con esse. Il bene in sé è dunque ciò che consente all'intelletto di conoscere la verità. E come il sole, in quanto causa e principio della luce e della vista, è a queste superiore, così il bene, in quanto è principio e causa della verità e della scienza, è a queste superiore. L'idea del bene, dunque, è la realtà più alta che ci sia, superiore alla stessa verità.

6. È questa la seconda caratteristica dell'idea del bene. Come il sole è causa della generazione e della vita delle cose visibili (e in quanto tali sensibili), così il bene in sé è causa dell'esistenza e dell'essenza delle realtà intelligibili. L'idea del bene è dunque ciò che fa esistere e fa essere – cioè essere quello che sono – le altre idee, e in quanto tale è superiore, oltre che alla verità, anche all'essere. La concezione della duplice superiorità del bene sarà accolta più tardi da Plotino (205-270 d.C.), il maggior esponente del neoplatonismo antico.

7. Platone sceglie la dizione mondo «intelligibile» e «visibile», in greco rispettivamente *noetòn* e *horatòn*, perché, se avesse adottato, in luogo della prima espressione, mondo «celeste», in greco *ouranòs* (ossia «cielo»), avrebbe dato l'impressione di voler scherzare sull'affinità di suono fra i termini, appunto, *horatòn* e *ouranòs*.

8. È questa la seconda immagine a cui Platone ricorre per riflettere sulla natura dell'idea del bene. La linea (ma si tratta in realtà di un segmento) raffigura l'insieme degli oggetti che possono essere appresi, ordinati secondo il loro grado di oscurità e di chiarezza. La linea è divisa in due parti disuguali, che rappresentano il mondo visibile e il mondo intelligibile, e ciascuna parte a sua volta in due segmenti. Il più basso dei quattro segmenti ottenuti è costituito dalle «immagini» (*eikònes*), ossia dalle ombre delle cose e dai loro riflessi nell'acqua, che sono gli oggetti più oscuri del mondo visibile.

9. Il secondo segmento comprende gli oggetti più chiari del mondo visibile, ossia gli oggetti naturali (animali e piante) e artificiali. Essi sono il modello degli oggetti appartenenti al segmento precedente, e in questo senso, ma solo in questo senso, ossia in modo traslato, i primi costituiscono la verità e i secondi la non verità. Fra i due segmenti di questa prima parte della linea, infatti, vi è lo stesso rapporto che intercorre fra le due parti nel loro insieme, cioè fra mondo visibile e mondo intelligibile, dove la verità di questo, che è il modello, e la non verità di quello, che ne è la copia, vanno intese in senso proprio.

10. Anche la seconda parte della linea, costituita dal mondo intelligibile, è divisibile in due segmenti. Il primo è costituito dagli oggetti della matematica – come Platone dirà subito dopo –, e per apprenderli l'anima parte da ipotesi e va verso una conclusione (quindi verso il basso) servendosi, come di immagini, degli oggetti del segmento precedente, ossia di quelli che nel mondo visibile erano considerati modelli. Il secondo segmento del mondo intelligibile è costituito dalle idee, e l'anima parte sempre da ipotesi, ma questa volta, senza fare uso di immagini, sale verso un principio anipotetico (*ep'archèn anypòtheton*), il quale dunque, non essendo più un'ipotesi, costituisce il punto di arrivo. Questa dottrina riprende probabilmente quella analoga del *Fedone*, dove viene descritto il procedimento della dialettica come movimento ascensivo per ipotesi fino a «qualcosa di sufficiente».

11. È questa la celebre teorizzazione compiuta da Platone del procedimento classico della dimostrazione geometrica. Esso consiste nel porre delle ipotesi, alle quali viene fatto svolgere il ruolo di princìpi (benché esse non lo siano, nel senso che comunque dovrebbero essere giustificate), e nel dedurre coerentemente da queste delle conclusioni, facendo uso di disegni (la diagonale disegnata). Platone anticipa qui che la facoltà con cui è possibile apprendere gli oggetti matematici (come la diagonale in sé) è costituita dalla *diànoia* (termine reso in latino con *ratio* e in italiano con «ragione»).

12. Gli oggetti dell'ultimo segmento della linea sono costituiti dalle idee in tutta la loro purezza, senza alcun riferimento a oggetti sensibili. Anche in tale ambito si fa uso di ipotesi, tuttavia queste sono ora intese nel senso più proprio, cioè etimologico, del termine (*hypòthesis* deriva infatti da *hypò* e *tìthemi*, e indica ciò che è posto sotto e sul quale ci si appoggia per sollevarsi), e quindi, non essendo più considerate come princìpi, abbisognano di giustificazione. Ciò avviene riconducendo le ipotesi stesse al principio supremo (che si rivelerà essere l'idea del bene), e traendo poi da questo delle conseguenze, procedimenti che sono possibili in virtù del «potere dialettico» (*dỳnamis tou dialèghesthai*).

13. La diversità fra i due segmenti della parte intelligibile della linea viene ora vista in termini di

opposizione fra «scienza dialettica» (*epistème tou dialèghesthai*) e «arti» (*tèchnai*), fra le quali ultime, dunque, rientra la matematica. La facoltà che è propria della prima disciplina è il *nous* («intelletto»), delle seconde la *diànoia* («ragione»), alla quale viene così esplicitamente assegnata una posizione intermedia fra l'intelletto stesso e l'opinione, che riguarda entrambe le sezioni del mondo visibile. La contrapposizione instaurata da Platone tra *nous* e *diànoia*, a partire dal punto di vista etimologico (*diànoia*, infatti, è un termine composto da *nous* e *dià*) sarà a volte interpretata come una contrapposizione fra pensiero «intuitivo» (atto unico di pensiero con cui si coglie immediatamente, e perciò sicuramente, la verità), e pensiero «discorsivo» (molteplici atti di pensiero con i quali si cerca di arrivare alla verità, ma proprio perciò senza che venga esclusa la possibilità dell'errore). In realtà dal testo sembra emergere che ciò che per Platone distingue la *diànoia* dal *nous* è il fatto che essa procede «mediante» (*dià*) figure sensibili.

14. Ecco l'elenco delle quattro attività dell'anima con cui si apprendono gli oggetti rappresentati dai segmenti della linea. Il mondo intelligibile è oggetto di conoscenza, che si attua con l'*intelligenza*, avente per oggetto le idee (scienza, ossia dialettica), e con la *ragione*, avente per oggetto le realtà matematiche (matematica e le altre arti). Il mondo sensibile è invece oggetto di opinione, che si attua con la *credenza* (*pìstis*), avente per oggetto le cose naturali e artificiali, e con l'*immaginazione* (*eikasìa*), avente per oggetto le immagini di queste.

Platone

Repubblica

Educazione e compito del filosofo politico

Repubblica, VII, 514A-518A; 520C-521B

Un'altra immagine, oltre a quella del sole e della linea, a cui Platone ricorre nella Repubblica per poter considerare la natura dell'idea del bene è costituita dalla caverna, riguardo alla quale egli propone una serie di descrizioni rimaste tra le più famose e indicate nel loro complesso come «il mito», «l'allegoria», o più semplicemente «il paragone» della caverna. Il quadro che Platone invita ad immaginare è costituito da una caverna con un'imboccatura dalla quale penetra la luce di un fuoco lontano, e da un muricciolo, tra questo e quella, lungo il quale camminano in fila uomini che portano sulle spalle delle statuette sporgenti al di sopra del muricciolo stesso. All'interno della caverna si trovano degli uomini incatenati, da sempre, con le spalle rivolte all'uscita e costretti a guardare verso il fondo della caverna. Ciò che essi vedono in tale situazione sono le ombre delle statuette che si muovono sulla pietra, e questa è per loro la realtà. Ma Platone immagina che uno di questi prigionieri venga sciolto

dalle catene e costretto a girarsi: dopo essersi abituato alla luce egli vede le statuette, e ritiene che queste siano la realtà, riconoscendo ad un tempo che ciò che vedeva sul fondo della caverna non erano altro che le loro ombre. Il prigioniero viene poi trascinato verso l'alto, fuori della caverna, dove egli dapprima vede, riflessi nell'acqua, gli uomini e gli altri enti di natura, in terra e nel cielo, e poi tutti questi oggetti direttamente, tra i quali spicca il sole, riconosciuto come ciò che consente di vedere tutti gli oggetti e le loro ombre. Una volta resosi conto di quale sia la vera realtà, il prigioniero, superando ogni timore, deve ritornare nella caverna, per cercare di liberare gli altri prigionieri.

Il discorso della caverna si pone dunque in stretta continuità con quelli del sole e della linea, nel senso che riprende sia l'analogia tra la funzione del sole rispetto al mondo sensibile e quella dell'idea del bene rispetto al mondo intelligibile, sia la distinzione dei quattro tipi di oggetti da apprendere e delle rispettive facoltà. Esso tuttavia se ne distingue in quanto considera gli elementi già acquisiti secondo nuove prospettive. I quattro gradi di conoscenza sono infatti visti ora come gli stadi di un vero e proprio processo conoscitivo che consente di elevarsi dal mondo sensibile al mondo intelligibile fino ad arrivare all'idea del bene, ma anche come le fasi dell'educazione impartita al futuro filosofo politico, il quale, proprio in quanto tale, una volta effettuato il passaggio dal mondo sensibile al mondo intelligibile ed aver in qualche modo raggiunto l'idea del bene, deve poi ridiscendere nel mondo sensibile, cioè nella vita politica effettiva, per poter garantire allo Stato il governo migliore.

«In séguito», continuai, «paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa[1]. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini».

«Vedo», rispose. «Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono.» «Strana immagine è la tua», disse, «e strani sono quei prigionieri». «Somigliano a noi», risposi; «credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?». «E come possono», replicò, «se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita?». «E per gli oggetti trasportati non è lo stesso?» «Sicuramente.» «Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni?» «Per forza.» «E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa?» «Io no, per Zeus!», rispose. «Per tali persone insomma», feci io, «la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali». «Per forza», ammise[2]. «Esamina ora», ripresi, «come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso?». «Certo», rispose.

«E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati?» «È così», rispose[3]. «Se poi», continuai, «lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere». «Non potrebbe, certo», rispose, «almeno all'improvviso». «Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro

riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole.» «Come no?» «Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria.» «Per forza», disse. «Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano.» «È chiaro», rispose, «che con simili esperienze concluderà così»[4]. «E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro?» «Certo.» «Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne solevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe "altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza", e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo?» «Così penso anch'io», rispose; «accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo». «Rifletti ora anche su quest'altro punto», feci io. «Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole?» «Sì, certo», rispose. «E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar sù? E chi prendesse a sciogliere e a condurre sù quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo?» «Certamente», rispose[5].

«Tutta quest'immagine, caro Glaucone», continuai, «si deve applicarla al nostro discorso di prima: dobbiamo paragonare il mondo conoscibile con la vista alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile, non concluderai molto diversamente da me, dal momento che vuoi conoscere il

mio parere. Il dio sa se corrisponde al vero. Ora, ecco il mio parere: nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla». «Sono d'accordo anch'io», rispose, «come posso»[6]. «Sù», ripresi, «sii d'accordo con me anche su quest'altro punto e non stupirti che chi è giunto fino a quest'altezza non voglia occuparsi delle cose umane, ma che la sua anima sia continuamente stimolata a vivere in alto. È naturale che sia così, se anche per questo vale l'immagine di prima». «È naturale», rispose. «E credi che ci si possa stupire», ripresi, «se uno, passando da visioni divine alle cose umane, fa cattiva figura e appare ben ridicolo, perché la sua vista è ancora offuscata? e se, prima ancora di avere rifatto l'abitudine a quella tenebra recente, viene costretto a contendere nei tribunali o in qualunque altra sede discutendo sulle ombre della giustizia o sulle copie che danno luogo a queste ombre, e a battersi sull'interpretazione che di questi problemi dà chi non ha mai veduto la giustizia in sé?». «Non ci si può stupire affatto», rispose[7]. [...] «Ciascuno deve dunque, a turno, discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi. Abituandovi, vedrete infinitamente meglio di quelli laggiù e conoscerete quali siano le singole visioni, e quali i loro oggetti, perché avrete veduto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. E così per noi e per voi l'amministrazione dello stato sarà una realtà, non un sogno, come invece oggi avviene nella maggioranza degli stati, amministrati da persone che si battono fra loro per ombre e si disputano il potere, come se fosse un grande bene[8]. La verità è questa: lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto.» «Senza dubbio», rispose. «Ebbene, credi che, udendo questi discorsi, i nostri pupilli ci disobbediranno e vorranno non collaborare alle fatiche politiche, ciascuno a turno, e abitare la maggior parte del tempo in reciproca compagnia nel mondo puro?» «È impossibile», disse; «perché a persone giuste come sono essi, prescriveremo cose giuste. La cosa più importante di tutte è che ciascuno di essi va al governo per obbligo, mentre chi governa oggidì nei singoli stati si comporta in modo opposto». «È così, amico», dissi; «se per chi dovrà governare troverai un modo di vita migliore del governare, ottima potrà essere l'amministrazione del tuo stato, perché sarà il solo in cui governeranno le persone realmente ricche, non di oro, ma di quella ricchezza

che rende l'uomo felice, la vita onesta e fondata sull'intelligenza. Se invece vanno al potere dei pezzenti, avidi di beni personali e convinti di dover ricavare il loro bene di lì, dal governo, non è possibile una buona amministrazione: perché il governo è oggetto di contesa e una simile guerra civile e intestina rovina con loro tutto il resto dello stato». «Verissimo», rispose. «Conosci dunque», ripresi, «qualche altro modo di vita che spregi le cariche pubbliche e non sia quello del vero filosofo?». «No, per Zeus!», rispose. «D'altra parte, al governo devono andare persone che non amino governare. Altrimenti la loro rivalità sfocerà in contesa.» «Come no?» «Chi dunque costringerai ad assumersi la guardia dello stato se non coloro che meglio conoscono quali sono i modi per la migliore amministrazione di uno stato, e che possono avere altri onori e una vita migliore di quella politica?» «Nessun altro», rispose[9].

Platone, *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[6], pp. 229-32; 235-36 (trad. di F. Sartori)

1. Fin dall'inizio, dunque, Platone dichiara esplicitamente che il discorso della caverna va letto in vista della chiarificazione del processo educativo dell'uomo in generale e del filosofo politico in particolare.

2. La situazione dell'uomo all'inizio del processo educativo, paragonabile a quella dei prigionieri all'interno della caverna, consiste nel ritenere come verità, cioè come realtà, nient'altro che le ombre degli oggetti. Questo primo stadio corrisponde al segmento più basso della linea, parte del mondo sensibile e costituito dalle immagini degli oggetti, le quali possono essere apprese con l'«immaginazione».

3. Il secondo momento del processo educativo è paragonabile alla liberazione dal vincolo delle catene di un prigioniero, il quale può così girarsi e guardare verso l'uscita della caverna. All'inizio egli rimane abbagliato dalla luce, ma quando comincia ad abituarvisi può vedere gli oggetti di cui prima vedeva soltanto le ombre. In questa fase dell'argomentazione emergono ulteriori elementi di connessione con le immagini del sole e della linea. La luce viene infatti ad assumere un ruolo determinante, e inoltre si fa riferimento ad un tipo di oggetti che possiede maggiore realtà rispetto al precedente, oggetti al cui apprendimento Platone aveva destinato la facoltà della «credenza». Se dunque in questa situazione si rimane pur sempre, tenendo presente la divisione della linea, all'interno del mondo sensibile (il prigioniero infatti è ancora dentro la caverna), tuttavia c'è stato un progresso nel cammino educativo, il quale anzi si rivela fin da ora coincidente con lo stesso processo conoscitivo.

4. L'uscita del prigioniero dalla caverna e il suo accesso al «mondo superiore» segnano un ulteriore sviluppo del processo educativo e conoscitivo, e corrispondono al passaggio, secondo l'immagine della linea, dal mondo sensibile al mondo intelligibile. Platone illustra anzi, con quest'argomentazione serrata, entrambi i tipi di oggetti che il prigioniero vede progressivamente, ossia prima le immagini degli enti naturali riflessi nell'acqua e poi in modo diretto questi stessi enti, tanto quelli terrestri quanto quelli celesti (corrispondenti alle idee, apprese dalla dialettica-filosofia). Ma il prigioniero, che oramai non è più tale, riesce a vedere tra questi enti anche il sole, e a riconoscerlo come principio e causa di tutto, sia nel senso che esso è la condizione in virtù della quale è possibile vedere gli oggetti appartenenti a ciascun livello (cioè all'interno e all'esterno della caverna), sia nel senso che è ciò che governa tutta la realtà. Con la visione del sole dunque, che sta ad indicare l'idea del bene, l'uomo ha portato a compimento il suo cammino educativo e ha raggiunto il massimo grado di conoscenza, diventando filosofo nel senso più proprio.

5. Platone sottolinea l'estraneità e quasi il rifiuto che il filosofo prova, dopo aver conosciuto la vera realtà

e il suo principio, nei confronti della situazione in cui si trovava all'inizio del suo cammino, ma anche l'irrisione di cui sarebbe fatto oggetto se egli ridiscendesse nella caverna, tanto da rischiare di essere ucciso (forse si tratta di un implicito riferimento alla vicenda di Socrate). Ma questa osservazione potrebbe già contenere un cenno alla condizione dell'uomo, nel nuovo ruolo di filosofo, al momento del suo primo incontro con l'ambiente politico, tema che sarà svolto poco più avanti (la citazione di Omero è tratta da *Odissea*, XI, 489).

6. Platone collega qui esplicitamente l'immagine della caverna con quelle della linea e soprattutto del sole. Egli sottolinea il ruolo dell'idea del bene quale causa di tutta la realtà e condizione della verità e dell'intelletto, e ora mette in rilievo anche la sua funzione di principio al quale rifarsi nel comportamento umano individuale (etica) e collettivo (politica).

7. L'elevatezza e il carattere divino delle idee in generale e dell'idea del bene in particolare spiegano il desiderio da parte del filosofo di continuare a vivere in alto e di non occuparsi più dei problemi umani. Ma essi spiegano anche la difficoltà di tornare a vivere tra uomini la cui conoscenza si limita alle ombre e alle copie (costituenti la parte più bassa della linea), proprio perché si tratta di un passaggio dalla luce all'oscurità, che rende ciechi, benché in modo sostanzialmente diverso, quanto il passaggio dall'oscurità alla luce.

8. Dopo aver svolto una serie di argomentazioni (qui omesse), tese a mostrare che il discorso della caverna è collegato anche alla teoria della conoscenza come reminiscenza e che i filosofi stranieri non hanno il dovere di occuparsi delle questioni politiche in paesi diversi dal loro, Platone esorta coloro che lo Stato ha educato alla filosofia a contraccambiare, in un certo senso, quanto hanno ricevuto, e dunque a ridiscendere dal mondo delle idee abbandonando ogni timore. Solo il filosofo infatti, che ha conosciuto le idee, può rendersi conto di quale debba essere la corretta amministrazione dello Stato, e una volta che si sarà abituato all'oscurità del luogo, cioè ai vani litigi politici, vedrà molto meglio di coloro che da quel luogo non si sono mai elevati e che lo deridevano per la sua momentanea cecità.

9. In questa argomentazione Platone, con estrema lucidità, fa notare che lo Stato non può essere governato in modo corretto da coloro che aspirano ad acquisire il potere politico, o che considerano questo come il massimo valore, perché ciascuno di essi non solo governerebbe, per ciò stesso, nel proprio interesse, ma creerebbe inevitabilmente una situazione di conflittualità, poiché anche altri hanno il medesimo interesse. Coloro invece che desiderano rimanere nel mondo delle idee, perché considerano questo il modo di vita migliore, una volta che siano «costretti» a turno a governare, in quanto questo è un loro dovere, governeranno bene, perché lo faranno nell'interesse degli altri e non nel proprio interesse, il quale non è costituito, appunto, dal governare stesso, ma dal poter approfondire la conoscenza delle idee.

Platone

Parmenide

La dialettica confutatoria

Parmenide, 134E-137B

Il *Parmenide*, dialogo posteriore alla *Repubblica*, è uno dei più famosi ma anche dei più difficili dal punto di vista interpretativo, come prova il fatto che già nell'antichità e nel medioevo esso fu oggetto di molteplici commentari. Ma per il suo contenuto,

costituito in larga parte dall'esame – condotto dal personaggio di Parmenide – di una serie di ipotesi concernenti l'«uno», la sua natura e il suo rapporto con i molti, esso ha esercitato anche una profonda influenza dal punto di vista filosofico sulle più diverse correnti di pensiero, e in primo luogo sul neoplatonismo. Considerando il dialogo nel suo complesso, tuttavia, l'esame delle ipotesi sull'uno viene introdotto da Platone con la funzione di «esemplificare» il modo di condurre una rigorosa analisi dialettica su un qualsiasi argomento, che nel caso specifico del *Parmenide* avrebbe dovuto essere la stessa dottrina delle idee. All'inizio del dialogo, infatti, tale dottrina era stata messa in discussione, e precisamente non solo si era posto in dubbio se esistessero idee per ciascuna delle cose sensibili, ma addirittura erano state rivolte delle critiche ben definite alla tesi per cui le cose sensibili partecipano delle idee (non sembra che le cose partecipino delle idee considerate tanto nella loro interezza quanto in qualche loro parte; vi è la difficoltà che consegue alla tesi dell'autopredicazione; non sembra che le idee possano essere intese come pensieri, né come modelli; non si vede come idee e sensibili possano comunicare fra loro essendo posti su due piani paralleli).
Il brano che presentiamo comincia proprio da questo punto, ossia nel momento in cui Platone conclude che, date le difficoltà appena emerse, l'ammettere idee comporterebbe conseguenze assurde, ma che il negarle condurrebbe a conseguenze ancora più inaccettabili. Di qui la necessità di affrontare la questione in modo più opportuno, il che è realizzabile solo dopo un serio esercizio di dialettica. È questa la dialettica come «confutazione» già praticata da Zenone, il quale – racconta Platone – per difendere la tesi del maestro Parmenide, secondo la quale il tutto è uno, confutò la tesi che sosteneva il concetto opposto (il tutto è molteplice) mostrando la contraddittorietà delle conseguenze che da essa derivavano. Due sono però i cambiamenti che Platone intende proporre per questo modo di procedere, i quali costituiscono il vero e proprio progresso della dialettica platonica sia rispetto a quella zenoniana, sia rispetto a quella socratica. Anzitutto la dialettica non va più sviluppata tenendo conto dei sensibili, ma solo delle idee, e dunque l'indagine filosofica si svolge al livello del sovrasensibile. In secondo luogo, non è

sufficiente esaminare le conseguenze che derivano da una certa tesi, ma è necessario prima formulare un'ipotesi che affermi ciascuna idea, e vedere le conseguenze che derivano per quell'idea rispetto a se stessa e all'idea opposta, e per l'idea opposta rispetto a se stessa e a quell'idea; poi formulare un'altra ipotesi che neghi quella stessa idea, e nuovamente vedere le conseguenze che derivano per quell'idea rispetto a se stessa e all'idea opposta, e per l'idea opposta rispetto a se stessa e a quell'idea. Solo in questo modo, secondo Platone, è possibile arrivare alla verità, nel senso che bisognerà rifiutare le ipotesi le cui conseguenze si sono rivelate contraddittorie, ma si potranno ritenere valide quelle le cui conseguenze, invece, non sono contraddittorie.

«Queste difficoltà tuttavia, Socrate, e molte altre ancora oltre a queste», riprese Parmenide, «per necessità sono legate alla visione dei generi, ammettendo che sussistano ciascuna di queste caratteristiche generali delle cose e definendo come qualche cosa di ben determinato ed esistente in quanto tale ogni genere delle cose. Cosicché si trova in difficoltà chi ascolta, ed obietterà che questi non sono, o che, se proprio fossero, necessariamente sarebbero inconoscibili alla umana natura e dicendo così gli parrà di dire cose serie, e, lo dicevamo poco fa, convincerlo del contrario è straordinariamente difficile. Ed è proprio di uomo molto capace poter comprendere che v'è un genere per ogni cosa e per ognuna un essere e ancora più meraviglioso sarà chi saprà scoprire tutto ciò e trovare il modo di insegnarlo ad un altro, dopo averlo compiutamente approfondito ed esaminato». «Sono d'accordo con te, Parmenide», disse Socrate, «tu parli infatti proprio in perfetta armonia coi miei pensieri»[1]. «E però», disse Parmenide, «se qualcuno, o Socrate, non ammetterà che tali generi siano, e ciò a causa di quanto abbiamo detto noi fin qui e di altre simili difficoltà, e non vorrà porre e definire un genere cui debba riferirsi ciascuna cosa, non avrà nemmeno dove rivolgere il suo pensiero, perché non ammetterà la permanenza dell'identità della nota caratteristica di ciascuna delle cose che sono, e distruggerà così del tutto la potenza dell'arte dialettica. Mi pare però che di queste cose tu abbia già preso coscienza in maniera particolare». «Dici la verità», confermò Socrate[2].

«Che farai dunque per la filosofia? Dove ti rivolgerai, se non risolvi questi problemi?» «Non mi par proprio di vederlo in questo momento.» «Tu infatti, Socrate, prima del tempo, prima di esserti ben esercitato, affronti la definizione di un qualche cosa che sia la bellezza e poi di un qualche cosa che

sia la giustizia e così del bene e di ciascuno dei generi delle cose. Lo capii ascoltandoti anche l'altro ieri qui e parlavi a questo nostro Aristotele. Ora, sappilo bene, il tuo slancio è bello e divino l'impeto con cui intervieni nei discorsi; però, finché sei ancora giovane, orienta te stesso piuttosto a quell'esercizio che è ritenuto inutile e dai più è detto esercizio di vane ciarle, altrimenti la verità ti sfuggirà.» «Ma quale è, Parmenide, il modo di fare questo esercizio?» «Quello di cui hai sentito parlare Zenone[3]. Senonché io mi sono compiaciuto nel sentirti dire a lui questo, che non permettevi cioè che l'indagine si fermasse alla realtà visibile, si esaurisse nelle divagazioni che si possono fare intorno ad essa, ma che occorreva si rivolgesse a quelle cose che costituiscono l'oggetto principale del pensiero discorsivo e che possono essere giustamente ritenute e considerate generi.» «Infatti mi pare», disse, «che non sia per niente una via difficile la prima per dimostrare nelle cose che sono la compresenza di somiglianza e dissomiglianza e d'ogni altra affezione». «Molto bene», replicò, «bisogna però fare un'altra cosa in più, cioè non solo, dopo aver posto come ipotesi l'esistenza di ciascuna cosa, cercare le conseguenze che scaturiscono dall'ipotesi, ma anche, se ti vuoi esercitare meglio, vedere quali sono le conseguenze di una ipotesi la quale neghi l'esistenza dell'oggetto della prima»[4]. «Che vuoi dire?» riprese Socrate. «Prendiamo per esempio», disse, «se sei d'accordo, questa stessa ipotesi posta da Zenone, e cioè se c'è la molteplicità; bisogna vedere che cosa ne deve conseguire per la molteplicità rispetto a se stessa e rispetto all'uno e quali le conseguenze per l'uno rispetto a se stesso e alla molteplicità; e poi d'altra parte, negando la molteplicità, vedere, di nuovo, le conseguenze che deriveranno per l'uno e per la molteplicità, per ciascuno di questi due sia nei confronti di se stesso, sia nei confronti dell'altro. E così anche se tu abbia posto come ipotesi l'esistenza o la non esistenza della somiglianza, da ciascuna delle due ipotesi occorre vedere che cosa conseguirà per l'oggetto stesso delle due ipotesi e per il resto del reale, studiando questi due, l'oggetto in questione e il resto del reale, sia ciascuno rispetto a se stesso, sia in relazione fra loro. Lo stesso discorso si può fare per il dissimile, per il moto e per la quiete, per la generazione e per la dissoluzione, per l'essere stesso e per il non essere. In una parola, per ogni oggetto, che tu sempre presupporrai esistente e non esistente e affetto da qualsiasi altra affezione, bisogna esaminare tutte le conseguenze che dalla ipotesi posta risultano per esso rispetto a se stesso e a ciascun altro elemento del reale, uno per uno, cominciando a tua scelta e poi, procedendo analogamente, rispetto a un numero sempre maggiore di questi altri elementi insieme e finalmente rispetto alla totalità degli oggetti che sono altri dal primo. Questi altri oggetti

d’altra parte tu dovrai considerare in relazione con se stessi e con quello che per tua scelta ogni volta tu ponesti nella tua ipotesi come esistente o come non esistente. Devi fare così se vuoi esercitarti compiutamente e così sicuramente discernere la verità»[5]. «Tu suggerisci, o Parmenide», disse, «un modo sconfinato di trattare questi argomenti e non lo capisco bene. Perché non provi tu per me a porre le ipotesi relativamente a qualcosa e poi a svilupparne le conseguenze in modo che io possa capire meglio?». «Caro Socrate», rispose, «tu imponi ad un uomo della mia età una grossa fatica». «E allora tu, Zenone», disse Socrate, «perché non svolgi tu per noi il discorso?». E Zenone ridendo rispose così: «È Parmenide, proprio lui, che dobbiamo pregare, o Socrate; badiamo che non è facile quello che egli propone: non ti rendi conto di quanto lavoro richiede? Ora, se fossimo in numero maggiore, non sarebbe giusto pregarlo, perché non conviene trattare queste cose davanti a molti, per molte ragioni e specie per chi ha l’età che lui ha; il volgo infatti ignora che al di fuori di questa strada che passa per ogni dove, di questo trascorrere di cosa in cosa, è impossibile fare in modo che la nostra mente incontri la verità. Pertanto anch’io, Parmenide, insieme a Socrate, ti prego, perché anch’io possa ascoltare la tua parola dopo tanto tempo».

Antifonte disse che Pitodoro gli aveva riferito così le parole di Zenone e che lui stesso, Pitodoro, e Aristotele e tutti gli altri pregavano Parmenide di dare una dimostrazione di quanto aveva suggerito e di non rifiutare. E Parmenide: «Bisogna dunque obbedire. Però, direi, mi capita come al cavallo di Ibico. Questo cavallo da corsa, ormai troppo vecchio, era sul punto di gareggiare col carro e tremava, per la già lunga esperienza, di fronte a ciò che stava per affrontare; a questo cavallo paragonando se stesso il poeta, “senza desiderio” disse “anch’io così vecchio sono costretto ad affrontare l’amore”. Anch’io sento di avere paura, per il ricordo che ne ho, pensando a come farò ad attraversare, a questa età, tale e tanto grande mare di parole. E però devo accontentarvi perché tra l’altro, come Zenone dice, siamo tra noi. Dunque di dove cominciare? Da quali ipotesi partiremo? Oppure volete, dato che si è dell’avviso di giocare questo gioco serio, che io cominci da me stesso, dalla mia ipotesi, ponendo, intorno all’uno in quanto tale, sia l’ipotesi che l’uno sia uno, sia l’ipotesi che non lo sia e domandandomi quali ne sono le conseguenze?». «D’accordo», disse Zenone[6].

Platone, *Opere complete*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1989[6], pp. 18-21 (trad. di A. Zadro)

1. Per quanto riguarda i personaggi del *Parmenide*, la discussione tra Zenone, il vecchio Parmenide e il

giovane Socrate (ma ci si riferisce anche ad un giovane di nome Aristotele) viene narrata da Antifonte, il quale l'aveva appresa a sua volta da Pitodoro. Qui egli sta riferendo le parole di Parmenide, il quale da un lato nota come le difficoltà da lui stesso rilevate nella parte precedente della discussione a proposito della «visione dei generi», cioè della dottrina delle idee, indurrebbero molti a negare l'esistenza delle idee stesse, o per lo meno a negare la loro conoscibilità da parte dell'uomo, e dall'altro come sarebbe arduo convincerli del contrario. Perciò tanto più «capace» e «meraviglioso» sarà colui che con un esame approfondito riconoscerà che vi è un'idea (un «genere») per ciascun gruppo di sensibili aventi lo stesso nome, e soprattutto saprà insegnare ciò agli altri.

2. Parmenide fa notare che se si rinunciasse effettivamente all'esistenza delle idee, si rinuncerebbe per ciò stesso al pensiero, e quindi anche alla dialettica (*ten tou dialèghesthai dỳnamin*), che di esso fa parte (nella *Repubblica* del resto le idee erano appunto oggetto della «scienza dialettica», cioè della filosofia). Pertanto, il negare l'esistenza delle idee comporta assurdità ancora maggiori che l'ammetterla.

3. Al giovane Socrate viene dunque riconosciuta la genuinità della passione filosofica nel cercare le definizioni, e di occuparsi quindi di «che cos'è» la bellezza, la giustizia, il bene e così via, cioè degli universali, ma gli viene rimproverato di non essersi preventivamente esercitato a sufficienza. Questo esercizio (*gymnasìa*), che dai più è ritenuto inutile, cioè è sottovalutato, è quello stesso che il personaggio Zenone aveva mostrato di coltivare all'inizio del dialogo, ritenendo di poter difendere la tesi del maestro Parmenide, per cui «il tutto è uno», con la dimostrazione che la tesi opposta, per cui «il tutto è molteplice», conduceva a conseguenze molto più ridicole dell'altra (il tutto è ad un tempo simile e dissimile). L'esercizio è dunque la dialettica, che è in grado di confutare una tesi, cioè di dimostrarne l'insostenibilità, mostrando che da essa discendono conseguenze contraddittorie.

4. Non si tratta dunque di una pura riproposizione del metodo di Zenone. Anzitutto bisogna abbandonare il campo dei sensibili, e sviluppare la ricerca direttamente nell'ambito delle idee. Non desta meraviglia invero, come si era rilevato in precedenza, il fatto che una cosa sensibile sia insieme simile e dissimile, giacché essa può partecipare ad un tempo di idee anche opposte tra loro; ciò che invece meraviglierebbe è se l'idea del simile, che è simile, fosse essa stessa dissimile (cioè il suo opposto) e viceversa. In secondo luogo, non basta esaminare le conseguenze che derivano da una tesi (ipotesi) che afferma una certa idea o quella opposta, ma è necessario esaminare anche quelle che derivano dalla tesi che neghi la medesima idea. Solo in questo modo ci si esercita veramente: quando la confutazione sia sviluppata in entrambe le direzioni.

5. Gli esempi addotti da Platone rivelano quale estensione debba avere il procedimento dialettico-confutatorio, e dunque quanto faticoso e impegnativo sia l'allenamento al quale prima ci si riferiva. Per esempio, nel caso della somiglianza, cioè dell'idea del simile, bisogna anzitutto formulare l'ipotesi «se il simile è», e poi trarne le conseguenze, ossia vedere che cosa ne deriva per il simile rispetto a se stesso e rispetto all'idea opposta, cioè al dissimile, e che cosa ne deriva per il dissimile rispetto a se stesso e rispetto all'idea opposta, cioè al simile. In secondo luogo, però, bisogna formulare anche l'ipotesi opposta alla precedente, e cioè «se il simile non è», e trarne egualmente le conseguenze, ossia vedere che cosa ne deriva per il simile rispetto a se stesso e rispetto al dissimile, e che cosa ne deriva per il dissimile rispetto a se stesso e rispetto al simile. Questo consente di arrivare alla verità, perché in seguito all'esame si scopriranno alcune conseguenze contraddittorie, e dunque l'ipotesi da cui sono state tratte si sarà rivelata insostenibile, ma altre non contraddittorie, nel qual caso l'ipotesi da cui sono state tratte potrà essere accolta come vera.

6. Qui dunque il giovane Socrate chiede una prova di quanto appena detto, e cioè che Parmenide sottoponga un argomento di sua scelta all'esercizio dialettico-confutatorio. Benché reticente a causa dell'immane compito che dovrebbe svolgere, Parmenide accetta, e sceglie come argomento quello a lui più congeniale, cioè «l'uno». Vengono così formulate nel prosieguo del dialogo le famose ipotesi sull'uno che tanta fortuna avranno nella filosofia posteriore.

Platone

Sofista

I cinque sommi generi

Sofista, 253B-E; 254B-255E

Il *Sofista*, esplicitamente collegato al *Teeteto* di cui costituisce la prosecuzione, e appartenente al gruppo dei dialoghi «dialettici», è dedicato da Platone – come il titolo suggerisce – alla ricerca dell'esatta definizione del sofista. L'indagine si sviluppa mediante il procedimento della divisione dicotomica (cioè per due) di un concetto generale in concetti sempre più particolari, che Platone illustra ricorrendo al famoso esempio del «pescatore con la lenza». Nel corso dell'ultima delle molteplici divisioni che riguardano il sofista, Platone si trova a dover trattare dell'essere e del non essere, avvalendosi in ciò anche di quanto gli è possibile ricavare dalle dottrine dei predecessori, che si distinguono gli uni dagli altri per aver sostenuto che l'essere è uno o molteplice, coincidente con i corpi e in costante mutamento o realtà puramente intelligibile e immobile.
Proprio in seguito alla molteplicità di generi (*ghène*), cioè di idee, implicati in tali argomentazioni, i quali vengono attribuiti (o predicati) e non attribuiti gli uni agli altri – per esempio quando si dice che «gli enti sono in movimento», oppure che «l'uomo è buono» –, Platone, nel brano che presentiamo, si chiede se e in quale misura generi diversi possano mescolarsi, comunicare o partecipare l'uno dell'altro. Per poter stabilire questo ci vuole una vera e propria scienza, ossia la filosofia, la quale è in possesso della dialettica. Quest'ultima, tuttavia, viene caratterizzata da Platone in modo diverso, ma non per questo contrastante, rispetto al procedimento confutatorio quale per esempio è delineato nel *Parmenide*. Tale dialettica, infatti, si articola nei processi di «riunificazione» (*synagoghè*) e «divisione» (*diàiresis*) delle idee, nel senso che consente di ricondurre una molteplicità di idee ad una unica – la quale perciò le circonda –, e di dividere un'unica idea in una molteplicità di idee – alle quali quella inerisce –. Come si vede, dunque, si tratta di un problema che non riguarda solo la possibilità o meno

della predicazione (punto di vista logico e linguistico), ma anche la struttura vera e propria del mondo delle idee (punto di vista ontologico). Platone mette subito in pratica questi procedimenti, continuando però ad utilizzare anche la confutazione, per individuare quali sono i «generi massimi», cioè i più importanti, i più estesi, che risulteranno poi essere cinque: l'essere, il moto, la quiete, l'identico e il diverso.

Lo Straniero Poiché noi abbiamo convenuto sul fatto che anche i generi si mescolano fra loro secondo lo stesso principio, non è forse ora necessario che svolga il suo discorso sulla via segnata da una qualche scienza chi vuole dimostrare con precisione e correttamente quali sono i generi che si accordano con altri determinati e quali invece fra loro non ammettono di collegarsi? E così vedere se ce ne sono alcuni che mantengono la loro continuità attraverso tutti gli altri, in modo che questi possano mescolarsi e poi invece, dove vi è separazione, vedere se ci sono altri generi cause della suddivisione fra complesso e complesso appunto di generi?

Teeteto E come non v'è bisogno infatti di una scienza, e direi, forse, della scienza più importante?[1]

Lo Straniero Come dunque denomineremo quest'altra scienza, Teeteto? Forse che, per Zeus, noi inavvertitamente siamo venuti a cadere nella scienza degli uomini liberi e v'ha probabilità che ora, mentre stiamo cercando il sofista, prima del sofista abbiamo già scoperto il filosofo?

Teeteto Come dici?

Lo Straniero Il suddividere per generi e non credere che una specie che è identica sia invece diversa, né pensarla identica se invece è diversa, non diremo che appartiene alla scienza della dialettica?

Teeteto Sì, lo diremo.

Lo Straniero Dunque chi è capace di fare quanto sopra è anche in grado di distinguere con esattezza una determinata ed unica nota caratteristica del reale fra molte altre di cui ciascuna sta come una unità separata dalle altre, una nota dico appartenente a tutte queste, e così molte, diverse fra loro, tutte circondate dal di fuori da una sola, e poi una sola di queste che inerisce con continuità a molte totalità di esse ed è in se stessa una unità continua, e ancora molte, distinte, e assolutamente non collegate fra loro. Questo è in fin dei conti il saper distinguere per generi, vedendo dove ciascuno di essi può e dove non può entrare in comunicazione.

Teeteto È assolutamente questo.

Lo Straniero E allora tu non attribuisci, io penso, questa arte dialettica a

nessun altro che non sia il puro e il vero filosofo[2]. [...]

Lo Straniero Poiché dunque abbiamo convenuto che alcuni generi ammettono di entrare in comunicazione fra loro, altri no, e alcuni in brevi limiti, altri in una molteplicità di relazioni, e ancora ce ne sono alcuni che nulla impedisce a che si colleghino a tutti gli altri in tutte le cose, noi, tutti insieme, tiriamo a noi col nostro discorso ciò che ne segue e vediamo, non certo per tutti i generi, per non essere noi tutti messi in confusione dalla loro moltitudine, ma scegliendo alcuni fra quelli che sono detti i più importanti, vediamo prima di tutto che cosa è ciascuno di questi che sceglieremo, e poi vediamo quale potenza di comunicazione reciproca essi hanno, affinché, anche se non possiamo cogliere con perfetta chiarezza «ciò che è» e «ciò che non è», almeno non lasciamo in nulla incompleto su di essi il nostro discorso, per quanto è possibile fare ciò seguendo il metodo della nostra presente ricerca, sempre che in qualche modo sia permesso a noi che affermiamo che «ciò che non è» è realmente ciò che non è, di uscirne senza gravi danni[3].

Teeteto Bisogna far così.

Lo Straniero Tra i generi dunque, i più importanti sono quelli di cui noi abbiamo trattato poco fa, «ciò che è», in quanto tale, la quiete e il moto.

Teeteto Certo.

Lo Straniero E noi affermiamo che due di questi non si possono mescolare fra loro.

Teeteto Sicuramente.

Lo Straniero E «ciò che è» è mescolabile ad ambedue; ambedue infatti sono.

Teeteto Come no?

Lo Straniero Quindi vengono ad essere tre.

Teeteto Certo[4].

Lo Straniero Ciascuno di essi, allora, è diverso dagli altri due, e identico a se stesso.

Teeteto Appunto.

Lo Straniero Ma che cosa abbiamo noi mai inteso dire ora, dicendo ‘identico’ e ‘diverso’? Sono questi forse due generi, altri dai tre di prima, sempre necessariamente misti a quelli? Dobbiamo così ricercare su cinque e non su tre, per essere essi appunto cinque, oppure invece noi ci inganniamo chiamando coi nomi ‘identico’ e ‘diverso’ qualcuno di quei tre generi?

Teeteto Forse[5].

Lo Straniero Ma il moto e la quiete non sono per niente né il diverso né l’identico.

Teeteto Perché?

Lo Straniero Perché qualsiasi termine noi attribuiamo insieme sia alla quiete che al moto, questo termine non può indicare né l'uno né l'altro di essi due, quiete e moto.

Teeteto E perché?

Lo Straniero Perché il moto starebbe e la quiete si muoverebbe. Uno dei due infatti, quale si sia, nell'un caso e nell'altro, sopravvenendo ad essi due, costringerà l'altro a mutarsi nell'opposto, in quanto esso sarà venuto a partecipare del suo opposto.

Teeteto Proprio così.

Lo Straniero Partecipano quindi ambedue dell'identico e del diverso.

Teeteto Sì.

Lo Straniero Non diciamo dunque che il moto è l'identico o il diverso e neppure, d'altra parte, diciamo così della quiete[6].

Teeteto No.

Lo Straniero Ma forse dobbiamo pensare come una cosa sola «ciò che è» e l'identico?

Teeteto Forse.

Lo Straniero Ma se non significano nulla di diverso 'ciò che è' e 'identico', allora dicendo che sia il moto che la quiete, ambedue, sono, di nuovo noi verremo così a dire che ambedue sono la stessa cosa.

Teeteto Questo è certamente impossibile.

Lo Straniero È quindi impossibile che l'identico e «ciò che è» siano una cosa sola.

Teeteto Direi di sì.

Lo Straniero Poniamo quindi come quarto genere oltre ai primi tre, l'identico?

Teeteto Certamente[7].

Lo Straniero Ebbene? Dobbiamo dire che quinto è il diverso? O dobbiamo pensare che questo e «ciò che è» sono due denominazioni applicate ad un solo genere?

Teeteto Forse.

Lo Straniero Ma io credo che tu mi conceda che delle cose che sono si danno due generi, alcune si dicono essere quello che sono sempre in relazione a se stesse, altre sempre in relazione ad altro[8].

Teeteto E come no?

Lo Straniero Il diverso è sempre in relazione al diverso. Non è vero?

Teeteto Certo.

Lo Straniero Ciò non avverrebbe se «ciò che è» e il diverso non differissero totalmente; se però il diverso partecipasse di ambedue questi generi, come

«ciò che è», si potrebbe dare il caso di un diverso che non sarebbe diverso rispetto ad un'altra cosa, ma invece ora ci risulta certissimamente che ciò che è diverso, è questo che è necessariamente in relazione ad altro.

Teeteto È proprio così come dici.

Lo Straniero Dobbiamo dunque porre la natura del diverso come quinto fra i generi da noi prescelti.

Teeteto Sì.

Lo Straniero Ed essa è diffusa attraverso tutti gli altri, dobbiamo affermare; infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri, non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio del diverso.

Teeteto Perfettamente[9].

Platone, *Opere complete*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1991[5], pp. 231-34 (trad. di A. Zadro)

1. Una volta stabilito che, come nel caso delle lettere dell'alfabeto e dei suoni acuti e gravi, alcuni generi (cioè le idee) ammettono la mescolanza (*mèixis*) fra loro e altri no, Platone ritiene necessario che vi sia una vera e propria «scienza» (*epistème*), anzi, la più importante di tutte, che decida in modo determinato quali sono i generi che non ammettono di collegarsi (*symphonèin*) con altri, e che danno luogo ad una specie di «separazione» (*diàiresis*), e quali invece lo ammettono e con quali altri. Sembra che qui Platone cerchi di ovviare all'incomunicabilità delle idee fra loro, derivante dal fatto che esse sono uniche, immobili, e ognuna avente in modo completo quel carattere di cui essa stessa è idea.

2. La scienza in questione è dunque la filosofia stessa, fatto che meraviglia gli interlocutori del dialogo, giacché stavano cercando la definizione del sofista. Il vero filosofo è solo colui che procede con l'arte dialettica, la quale, essendo in grado di stabilire quale capacità di «comunicare» (*koinonèin*) possiedano i singoli generi, si configura qui come procedimento di divisione (il suddividere per generi, *to katà ghène diairèisthai e katà ghène diakrìnein*) e di riunificazione (*synagoghè*) dei generi stessi, e non più solo come confutazione. In generale con la «riunificazione» si riconduce una molteplicità di generi ad uno unico, il quale, in questo senso, si estende attraverso tale molteplicità e la circonda; con la «divisione» si divide un unico genere in una molteplicità di generi distinti, alla quale inerisce il genere stesso.

3. Essendo impossibile considerare tutti i singoli generi, per la diversa quantità di relazioni con altri generi che ciascuno può consentire o impedire, Platone sceglie solo quelli che «sono detti più importanti» (*ta mèghista legòmena*), cioè i «massimi», che sono generi a maggior titolo e, in questo senso, più universali, più estesi. Bisogna dunque stabilire anzitutto quali essi siano e in secondo luogo quale capacità di comunicazione (*dynàmeos koinonìas*) reciproca possiedano. Platone ricorda altresì che tale indagine può portare a chiarire, se non la natura dell'essere e del non essere, almeno perché di ciò che non è si può dire che è (chiarimento che si otterrà in seguito, con il riconoscimento del non essere come «diverso»).

4. Tra i generi più importanti Platone annovera anzitutto l'essere (*to on*), la quiete (*stàsis*) e il moto (*kìnesis*), che infatti erano stati continuamente implicati nelle argomentazioni precedenti. Quiete e moto non possono mescolarsi fra loro, in quanto di natura opposta, e quindi sono due generi differenti; differente ancora, e quindi terzo genere, è l'essere, che invece si mescola ad entrambi.

5. Avendo prima stabilito che i generi sommi per il momento sono almeno tre, ciò significa che ciascuno di essi è «diverso» (*hèteron*) dagli altri due e «identico» (*tautòn*) a se stesso. Identico e diverso sono pertanto ciò che bisogna ora considerare per vedere se essi siano due generi ulteriori oppure no.

6. Platone mostra qui come un qualsiasi termine, e dunque anche l'identico e il diverso, che sia attribuito insieme alla quiete e al moto, non possa indicare né l'uno né l'altro di questi due. Se per esempio

consideriamo l'identico come lo stesso genere del moto, la quiete, che a sua volta partecipa dell'identico, parteciperebbe per ciò stesso del moto, e dunque si muoverebbe, ossia, appunto, si muterebbe nel suo opposto. Identico e diverso non possono pertanto essere identificati né col moto né con la quiete, e dunque sono qualcosa di ulteriore rispetto a questi ultimi.

7. Platone cerca ora di stabilire se identico e diverso siano generi ulteriori anche rispetto all'essere, oltre che alla quiete e al moto. Qui egli esamina l'identico. Se l'identico e l'essere fossero uno stesso genere, ossia significassero un'unica cosa, nel momento in cui si dice che il moto e la quiete «sono», si direbbe per ciò stesso che essi sono identici. Ma si è già visto che è impossibile che moto e quiete siano la stessa cosa, e quindi non possono essere uno stesso genere l'essere e l'identico. Pertanto l'identico è un quarto genere massimo oltre al moto, la quiete e l'essere.

8. Anche per il diverso bisogna stabilire se esso sia lo stesso genere dell'essere. La risposta può essere data solo tenendo conto che delle «cose che sono», cioè degli enti (*ton ònton*), alcune si dicono «per sé» (*autà kath'autà*), ossia senza avere alcuna relazione con altre; altre si dicono invece «in riferimento ad altre» (*pros àlla*). Secondo alcuni studiosi questa osservazione presente nel *Sofista* conterrebbe un implicito cenno, da parte di Platone, alle sue stesse «dottrine non scritte», in cui la distinzione sarebbe stata applicata alle cose sensibili. Essa sarà tenuta presente, e variamente sviluppata, anche dalla filosofia posteriore.

9. Il diverso fa dunque parte degli enti che si dicono in relazione ad altri, in quanto è sempre in relazione al diverso. Ora, se essere e diverso fossero un unico genere, allora il diverso, come l'essere, sarebbe sia ciò che è in sé, sia ciò che è in relazione ad altro. Ma si è visto invece che il diverso è «sempre» in relazione ad altro, e dunque non può essere identificato con l'essere, venendo così a costituirsi come quinto sommo genere accanto a essere, moto, quiete e identico. Platone sottolinea in conclusione l'enorme capacità di comunicazione che è propria del diverso, giacché ogni altro genere è «diverso» dagli altri, non tuttavia perché ciascuno sia esso stesso il diverso, bensì perché partecipa dell'idea del diverso.

Platone

Timeo

Il discorso sull'universo

Timeo, 27C-31B

Come il *Sofista*, anche il *Timeo* fa parte degli ultimi dialoghi di Platone, ma in esso non viene indagata più la struttura del mondo delle idee, bensì quella del mondo sensibile: non a caso Timeo, protagonista del dialogo, è presentato come studioso di problemi naturali, in generale, e di astronomia, in particolare. L'indagine condotta da Platone parte dalla considerazione dell'origine e della natura dell'universo nel suo complesso, ma si sviluppa prendendo in esame anche ciò che in esso è contenuto, dalle proprietà degli elementi fondamentali (acqua, terra, aria e fuoco) alle loro combinazioni secondo un preciso ordine matematico – il che rivela un'incisiva presenza del pitagorismo

–, dai fenomeni atmosferici al corpo dell'uomo, alle sue funzioni fisiologiche, alle malattie dalle quali può essere afflitto. Si tratta dunque di uno studio del mondo sensibile, benché, in base alle stesse dottrine platoniche, ciò che è sensibile, non costituendo la vera realtà ma solo un'immagine di questa, non possa essere oggetto di scienza, bensì solo di opinione: di questo tuttavia Platone è perfettamente consapevole.
Infatti nel brano che presentiamo – definito da Platone stesso come un «preludio» alla vera canzone –, una volta stabilito il tema da affrontare (l'universo), viene ripresa esplicitamente la distinzione elaborata nei dialoghi precedenti (e in particolare nella *Repubblica*) tra ciò che è sempre, e in quanto tale è appreso dall'intelligenza mediante il ragionamento, e ciò che è affetto da generazione, e può essere appreso solo dall'opinione mediante i sensi. È proprio sulla base di questa dottrina, dunque, che Platone sviluppa le sue indagini ulteriori, osservando in generale che ciò che nasce deve avere una causa, raffigurabile come un «artefice» (*demiurgòs*), il quale, per eseguire la propria opera, guarda ad un modello: se questo è costituito da ciò che è sempre, allora l'opera risulta bella, se invece da ciò che è generato, l'opera non risulta bella. Ebbene, l'universo è generato, ed è bello: buona deve esserne dunque la causa, cioè l'artefice, e immutabile il modello, di cui esso è la copia. Ma poiché i «discorsi» (*lògoi*) devono corrispondere agli oggetti che esprimono, il discorso su ciò che è sempre (il modello, le idee) sarà anch'esso immutabile, ossia sarà scienza, mentre il discorso sull'universo che è generato (la copia, il sensibile) non potrà essere che «verosimile» (*eikòs*), cioè a immagine del vero. In questo senso per Platone non si dà una fisica in senso stretto, ma un «racconto – o mito – verosimile» (*eikòs mỳthos*), ossia un racconto quanto più possibile simile al vero, in base al quale l'universo ha un'anima, è un tutto ed è uno solo.

Timeo Ma tutti, o Socrate, anche se poco assennati, nel tentare qualsiasi impresa, o piccola o grande, sempre invocano qualche dio. E noi che siamo per parlare dell'universo, com'è nato o se anche è senza nascimento, se proprio non deliriamo, è necessario che, invocando gli dèi e le dee, li preghiamo che ci facciano dire ogni cosa soprattutto secondo il loro pensiero e anche coerentemente a noi stessi. E così siano invocati gli dèi: ma bisogna

invocare anche l'opera nostra, affinché molto facilmente voi apprendiate e io pienamente vi dichiari quel che penso degli argomenti proposti[1]. Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose. Che è quello che sempre è e non ha nascimento, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno è apprensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente[2]. Tutto quello poi che nasce, di necessità nasce da qualche cagione, perché è impossibile che alcuna cosa abbia nascimento senza cagione[3]. Ora, quando l'artefice, guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di così fatto modello, esprime la forma e la virtù di qualche opera, questa di necessità riesce tutta bella: non bella, invece, se guarda a quel ch'è nato, giovandosi d'un modello generato[4]. Dunque, intorno a tutto il cielo o mondo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'avere principio di nascimento, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che son apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate[5]. Noi poi diciamo che quello ch'è nato deve necessariamente esser nato da qualche cagione. Ma è difficile trovare il fattore e padre di quest'universo, e, trovatolo, è impossibile indicarlo a tutti. Pertanto questo si deve invece considerare intorno ad esso, secondo qual modello l'artefice lo costruì: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e il medesimo, o secondo quello ch'è nato. Se è bello questo mondo, e l'artefice buono, è chiaro che guardò al modello eterno: se no, – ciò che neppure è lecito dire, – a quello nato. Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno: perché il mondo è il più bello dei nati, e dio il più buono degli autori. Il mondo così nato è stato fatto secondo modello, che si può apprendere con la ragione e con l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo[6]. E se questo sta così, è assoluta necessità che questo mondo sia immagine di qualche cosa. Ora in ogni questione è di grandissima importanza il principiare dal principio naturale: così dunque conviene distinguere fra l'immagine e il suo modello, come se i discorsi abbiano qualche parentela con le cose, delle quali sono interpreti. Pertanto quelli intorno a cosa stabile e certa e che risplende all'intelletto, devono essere stabili e fermi e, per quanto si può, inconfutabili e immobili, e niente di tutto questo deve mancare. Quelli poi intorno a cosa, che raffigura quel modello ed è a sua immagine, devono essere verosimili e in proporzione di

quegli altri: perché ciò che è l'essenza alla generazione, è la verità alla fede. Se dunque, o Socrate, dopo che molti han detto molte cose intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non possiamo offrirti ragionamenti in ogni modo seco stessi pienamente concordi ed esatti, non ti meravigliare; ma, purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di quelli di qualunque altro, dobbiamo essere contenti, ricordandoci che io che parlo e voi, giudici miei, abbiamo natura umana: sicché intorno a queste cose conviene accettare una favola verosimile, né cercare più in là.

Socrate Molto bene, o Timeo, e bisogna accettarla senz'altro, come tu dici. Già abbiamo accolto il tuo preludio con molto diletto, e ora seguitando fa che noi ascoltiamo il tuo canto[7].

Timeo Diciamo dunque per qual cagione l'artefice fece la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano. Se alcuno accetta questa dagli uomini prudenti come la principale cagione della generazione e dell'universo, l'accetta molto rettamente. Perché dio volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello[8]. Ora né fu mai, né è lecito all'ottimo di far altro se non la cosa più bella. Ragionando dunque trovò che delle cose naturalmente visibili, se si considerano nella loro interezza, nessuna, priva d'intelligenza, sarebbe stata mai più bella di un'altra, che abbia intelligenza, e ch'era impossibile che alcuna cosa avesse intelligenza senz'anima. Per questo ragionamento componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo, affinché l'opera da lui compiuta fosse la più bella secondo natura e la più buona che si potesse. Così dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di dio[9]. Posto ciò, occorre che passiamo in séguito a dire a somiglianza di qual animale l'abbia fatto l'artefice. Certo non reputeremo che l'abbia fatto a somiglianza d'alcuno di quelli che hanno forma di parte, perché niente assomigliato a cosa imperfetta può mai esser bello: ma lo porremo somigliantissimo a quello, del quale sono parti gli altri animali considerati singolarmente e nei loro generi. Perché quello ha dentro di sé compresi tutti gli animali intelligibili, come questo mondo contiene noi e tutti gli altri animali visibili. E dio volendolo rassomigliare al più bello e al più compiutamente perfetto degli animali intelligibili, compose un solo animale visibile, che dentro di sé raccoglie tutti gli animali che gli sono

naturalmente affini. Ma abbiamo detto noi rettamente che uno è il cielo oppure era più retto dire che sono molti e infiniti? Uno è il cielo, se è stato fatto secondo il modello. Perché non può essere secondo con un altro quello che comprende tutti gli animali intelligibili: se no, a sua volta vi dovrebbe essere un altro animale, che contenesse quei due, che sarebbero sue parti, e allora non già a quei due, ma a quello che li contiene si direbbe più rettamente che questo mondo somigliasse. Affinché dunque questo mondo, per esser solo, fosse simile all'animale perfetto, per questo il fattore non fece né due né infiniti mondi, ma v'è questo solo unigenito e generato cielo, e ancora vi sarà[10].

Platone, *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[6], pp. 366-71 (trad. di C. Giarratano)

1. Timeo invoca gli dèi perché sta iniziando a trattare del tema proposto, costituito dall'universo e dalla sua origine.

2. Il punto di partenza dell'indagine è costituito dalla distinzione, stabilita nei dialoghi precedenti (e soprattutto nella *Repubblica*), tra il mondo delle idee, che è sempre, cioè è sempre nello stesso modo, e non diviene, e il mondo sensibile, che diviene sempre, al punto che non si può nemmeno dire propriamente che è (nella *Repubblica*, infatti, esso era caratterizzato dalla compresenza di essere e non essere). Proprio per tali aspetti il primo mondo è appreso dall'intelligenza (*noèsei*), che si basa sul ragionamento (*metà lògou*), il secondo dall'opinione (*dòxe*), che si basa sulla sensazione senza ragionamento (*met'aisthèseos alògou*).

3. Questo principio generale si potrebbe chiamare «principio di causalità»: tutto ciò che nasce, nasce da una causa.

4. La causa di ciò che nasce è qui raffigurata come un «artefice», in greco *demiurgòs* (da cui l'espressione «demiurgo»), termine che etimologicamente significa «colui che opera per il *dèmos*», cioè per gli abitanti della città, e che in tale ambito veniva impiegato per indicare l'artigiano. Per operare il demiurgo guarda ad un modello: se questo è costituito da ciò che è sempre nello stesso modo, allora l'opera risulta bella, perché il modello è appunto eterno; se invece il modello è costituito da ciò che è generato, l'opera non risulta bella.

5. Anche a proposito dell'attuale oggetto d'indagine, costituito dall'universo, bisogna anzitutto stabilire se esso è stato sempre, cioè se è eterno, e dunque non ha una causa, oppure se è generato, e quindi ha cominciato ad essere da un principio. Ora, dal momento che l'universo è corporeo e può essere appreso mediante i sensi, esso è nato, e più precisamente fa parte di quelle cose che «sono in processo di generazione e generate» (*ghignòmena kai ghennetà*). Quest'espressione, e l'argomentazione nel suo complesso, ha da sempre presentato difficoltà di interpretazione, giacché non è chiaro in quale senso Platone parli di «generazione», se cioè in senso reale, come sembra intenderla Aristotele, o in senso figurato, come ritengono alcuni commentatori del dialogo antichi e medioevali. A ciò si aggiungono anche altre due difficoltà: in primo luogo l'ambiguità del verbo *ghìgnomai*, che può indicare tanto il generarsi, cioè la nascita, quanto il divenire, cioè il semplice mutamento; in secondo luogo il fatto che poco più avanti Platone presenterà la sua descrizione della generazione dell'universo come un *eikòs mỳthos*, cioè come un «racconto» (o «mito») «verosimile».

6. Se l'universo è nato, deve avere una causa, cioè un suo «fattore» (*poietès*, da *poièin*, cioè fare nel senso di produrre) e «padre», ma questo è difficile da trovare. Si può però stabilire, in virtù di quanto detto, se esso è stato fatto sulla base del modello immutabile o di quello generato. Poiché l'universo è bello, il modello deve essere stato quello immutabile e il demiurgo buono.

7. Platone riprende qui la distinzione tra il modello, corrispondente al mondo delle idee, che è immobile e immutabile, e l'immagine, cioè la copia (l'universo, appunto), che è sottoposta alla generazione, per mostrare che i «discorsi» (*lògoi*) corrispondenti avranno gli stessi caratteri, giacché l'essenza (idee) sta alla generazione (sensibili) come la verità (*alètheia*) sta alla credenza (*pìstis*). Pertanto il discorso intorno a ciò che è immutabile sarà esso stesso immutabile e certo, cioè sarà scienza, mentre il discorso su ciò che è generato ed è immagine di ciò che è immutabile, sarà per ciò stesso «verosimile» (*eikòta*), cioè simile al vero, immagine o copia del vero, ma non scienza. Di conseguenza il discorso di Timeo sull'universo sarà un «racconto» (*mỳthos*), un mito, verosimile.

8. Poiché l'artefice è buono, ha voluto che le cose generate fossero simili a lui, e dunque il più possibile buone: a tal fine egli impose ordine (concepito dunque come bene) a quanto di sensibile era in disordine (concepito dunque come male).

9. Ciò che ha intelligenza (*nous*) è migliore di ciò che non ne ha, ma non vi può essere intelligenza senz'anima: per questo l'artefice, volendo che le cose fossero belle e buone, diede un'anima dotata di intelligenza al materiale che aveva reso ordinato. È questa la famosa dottrina dell'«anima del mondo», che tanta fortuna avrà non solo nell'antichità, ma anche nel medioevo, e che consiste appunto nel considerare l'universo come un grande vivente.

10. L'animale che è il modello a cui il demiurgo ha guardato per fare l'animale sensibile deve essere un tutto e uno solo, perché il tutto è migliore delle parti, che sono molteplici: l'universo vivente è dunque un tutto, le cui parti (i corpi terrestri e celesti) sono viventi anch'esse, ed è uno solo. Platone, in questo modo, da un lato considera il mondo delle idee come un tutto vivente, costituito a sua volta di viventi (le idee, che sono «animali intelligibili»): dottrina, questa, da cui avrà origine la concezione delle idee come pensieri contenuti nella mente di dio, caratteristica della tradizione platonica successiva. E dall'altro egli esclude la possibilità che vi sia una pluralità di mondi, come invece alcuni suoi predecessori avevano ritenuto.

Platone

«Dottrine non scritte»

La teoria dei princìpi

Metafisica, I 6, 987a29-988a1

Secondo alcune testimonianze antiche, di cui la principale, anche se non la sola, è quella aristotelica, Platone non avrebbe espresso il proprio pensiero solamente nei dialoghi, ma ne avrebbe affidato una parte all'oralità, senza mai offrirne una stesura scritta articolata: essa viene infatti indicata da Aristotele come «le cosiddette dottrine non scritte» (*ta legòmena àgrapha dògmata*). Nell'ambito di queste dottrine – il cui periodo di elaborazione non è ancora stato stabilito in modo decisivo – Platone avrebbe sostenuto una teoria dei princìpi, diversa, benché non contrastante, con la dottrina delle idee esposta nei dialoghi, dove si troverebbero solo rari e impliciti cenni ad essa.

La natura di questa dottrina, il cui contenuto è noto solo attraverso testimonianze, ha naturalmente suscitato perplessità negli studiosi, che hanno assunto posizioni assai differenti al proposito: alcuni hanno ritenuto che tali dottrine non siano mai esistite, o che non siano di Platone, altri invece che il «vero Platone» vada ricercato proprio in esse. Di fronte a quella che ormai è una vera e propria raccolta articolata di testimonianze (indicata come *Testimonia platonica*) la maggior parte degli studiosi ha assunto oggi posizioni intermedie e meno intransigenti, ritenendo che le «dottrine non scritte» siano attribuibili a Platone e che esse meritino di essere considerate insieme ai dialoghi, benché abbiano, ed anzi proprio per questo, un contenuto diverso da questi.
Si è pertanto ritenuto opportuno riportare qui di seguito almeno una di tali testimonianze, e precisamente quella costituita da un brano tratto dal libro I della *Metafisica* di Aristotele (6, 987a 29-988a1) – corrispondente alla testimonianza 9 dell'Appendice III nella raccolta di *Testimonia platonica* offerta da H. Krämer (*Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982) –, là dove questi considera le teorie dei suoi predecessori per vedere quanti e quali tipi di princìpi della realtà costoro avessero eventualmente individuato. Per quanto riguarda le dottrine platoniche, egli le considera nella loro genesi e si riferisce tanto a quella delle idee, quanto a quella dei princìpi, contenuta appunto nelle «dottrine non scritte». Nella dottrina dei princìpi Platone avrebbe offerto una visione della realtà a struttura piramidale, al cui vertice si trovano due princìpi opposti tra loro, e cioè l'uno (*hen*) e la diade (*dyàs*): l'uno è principio di unità, di uguaglianza, di determinazione, mentre la diade, essendo costituita da grande e piccolo, cioè appunto da una dualità, è principio di molteplicità, di disuguaglianza e di indeterminazione (è infatti chiamata anche «illimitato» o «matrice»). Dall'azione dell'uno sulla diade scaturisce tutto il resto della realtà, articolata in piani digradanti: anzitutto i numeri ideali, cioè le idee dei numeri, di numero limitato (sono le idee dei primi numeri, ossia il due ideale, il tre ideale, e così via), e poi, più sotto, le idee, ossia le idee di tutte le altre cose, entrambe realtà, gli uni e le altre, immobili, eterne ed uniche quanto alla specie (vi è un'unica idea del due, così come un'unica idea del

giusto). Seguono poi gli enti matematici, cioè numeri e grandezze geometriche, che costituiscono, come i piani precedenti, un livello di realtà separato dalle cose sensibili, ma avente la caratteristica di essere «intermedio» fra queste e quelli: da un lato, infatti, gli enti matematici assomigliano alle idee, in quanto eterni e immobili, dall'altro alle cose sensibili, in quanto ve ne sono molti della stessa specie (sono appunto gli enti di cui si fa uso in matematica). Infine, alla base della piramide, si trovano le cose sensibili, materiali, molteplici e in continuo divenire, per le quali, secondo altre testimonianze, Platone avrebbe previsto una particolare articolazione interna. Come si vede, la differenza più importante fra la dottrina delle idee e la dottrina dei princìpi sta nel fatto che in quest'ultima sarebbe stato introdotto un secondo principio della realtà, probabilmente per spiegare in modo più adeguato la sua molteplicità.

Dopo le teorie filosofiche di cui abbiamo parlato, è venuta ad affermarsi la dottrina di Platone, la quale per molti aspetti segue le dottrine pitagoriche, ma possiede anche una propria originalità che la separa dalla filosofia degli Italici. Platone, infatti, da giovane divenne in primo luogo seguace di Cratilo e delle dottrine eraclitee, secondo le quali tutte quante le cose sensibili scorrono perpetuamente e di esse non c'è scienza, e continuò anche poi a pensarla in questo modo. Socrate, invece, trattava non della natura nella sua totalità, ma di argomenti etici, e nell'ambito di questi cercò l'universale e fermò per primo la sua attenzione sulle definizioni[1]. Platone ne accolse il pensiero, ma ritenne che una tale questione va posta per altre cose e non per quelle sensibili, perché è impossibile che la definizione comune riguardi le cose sensibili, le quali, in verità, sono in perpetuo cangiamento. Pertanto, egli non solo diede a tali enti l'appellativo di idee, ma sostenne anche che le cose sensibili esistono accanto a queste e che tutte quante prendono il loro nome in virtù della loro relazione con esse, giacché mediante la partecipazione alle idee esistono le cose molteplici che hanno lo stesso nome[2]. E Platone ha introdotto, come cosa nuova, soltanto il termine «partecipazione», giacché, mentre i pitagorici asseriscono che le cose esistono per imitazione dei numeri, egli dice che esistono per partecipazione, limitandosi a cambiare solo il nome. Ma di quale natura fosse mai l'imitazione o la partecipazione alle idee, è una questione che essi hanno lasciata insoluta[3]. Platone aggiunge che, oltre agli oggetti sensibili e alle idee, esistono, come qualcosa di intermedio,

le entità matematiche, le quali differiscono dalle cose sensibili perché sono eterne ed immobili, e differiscono dalle idee perché c'è una pluralità di enti matematici che si somigliano, mentre ogni idea è di per sé soltanto unica[4]. E poiché le idee sono causa delle altre cose, egli fu del parere che gli elementi di quelle fossero elementi di tutta la realtà. Quindi, secondo lui, sono princìpi materiali il grande e il piccolo, ed è, invece, principio sostanziale l'uno, giacché dal grande e dal piccolo per partecipazione all'uno deriverebbero le idee [in quanto esse sono i numeri][5]. Tuttavia egli era, in linea di massima, d'accordo con i pitagorici almeno nell'identificare l'uno con la sostanza e nel sostenere che di nessun altro ente l'uno si predica, ed egli è ancora d'accordo con loro nel sostenere che i numeri sono cause della sostanza per le altre cose; ma l'originalità di Platone risiede nel porre, al posto dell'illimitato, considerato come un'unità, la diade, che è l'illimitato costituito di grande e piccolo; e, oltre a ciò, egli afferma che i numeri esistono al di fuori degli oggetti sensibili, mentre i pitagorici sostengono che i numeri sono le cose stesse, e non pongono gli enti matematici come qualcosa di intermedio tra questi[6]. L'aver posto l'uno e i numeri fuori delle cose – diversamente dai pitagorici – e l'introduzione delle idee furono il risultato della sua indagine nelle nozioni (giacché i predecessori non partecipavano della dialettica), mentre, d'altra parte, l'aver posto una diade come natura diversa dall'uno è dovuto al fatto che i numeri – eccezion fatta per quelli primi – si generano agevolmente da essa come da una matrice[7].

Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 98-106 (trad. di A. Russo leggermente modificata)

1. Secondo Aristotele, dunque, all'origine delle dottrine platoniche vi sarebbe stato non solo l'insegnamento di Socrate, ma anche quello, attraverso Cratilo (V sec. a.C.), degli eraclitei. Da questo egli avrebbe tratto la dottrina per cui il mondo sensibile, essendo in continuo mutamento, non è suscettibile di essere conosciuto scientificamente (per Eraclito, in effetti, l'unica vera realtà è il fuoco, il quale però non può essere appreso mediante i sensi, mentre i fenomeni sono illusori); da quello, invece, avrebbe imparato a porre attenzione, in ambito etico, agli universali, cercando anzi di esprimerli nel modo più corretto, con la definizione, appunto (ciò risulta del resto da tutti i primi dialoghi di Platone). Quanto ai pitagorici, anch'essi furono seguiti da Platone per qualche dottrina, e anzi, come vedremo, tutta questa testimonianza di Aristotele sul pensiero platonico si sviluppa in continuo confronto con il pensiero pitagorico.

2. Aristotele esplicita le conseguenze che il socratismo e l'eraclitismo ebbero per il costituirsi della dottrina platonica delle idee. Platone accolse totalmente la teoria socratica dell'esistenza degli universali, i quali, essendo ciascuno il carattere comune di una molteplicità di cose sensibili, sono immobili e stabili, ma ritenne, avendo presente anche la teoria eraclitea del perenne divenire dei sensibili, che universali e sensibili, avendo caratteristiche opposte, fossero due tipi di realtà diversi fra loro. Anzi, così diversi che gli universali sono del tutto «separati» dai sensibili, hanno ricevuto un nome loro proprio, cioè quello di «idee», e sono ciò di cui i sensibili partecipano. Secondo Aristotele dunque, in linea del resto con i

dialoghi maturi di Platone, come il *Fedone* e la *Repubblica*, Platone avrebbe attribuito alle idee la funzione di princìpi di tutte le cose, sia quanto al loro essere, sia quanto al loro nome (la parte finale del testo presenta comunque delle difficoltà).

3. Inizia qui il confronto diretto con le teorie dei pitagorici. Secondo Aristotele il rapporto di «partecipazione» (*mèthexis*) che Platone stabilì fra sensibili e idee è lo stesso che i pitagorici stabilirono fra cose e numeri, solo che questi ultimi lo indicavano con un nome diverso, cioè «imitazione» (*mìmesis*). Né l'uno né gli altri, tuttavia, avrebbero approfondito a sufficienza tale rapporto (cosa comunque che Platone nel *Fedone* dichiara esplicitamente di non voler fare, e che farà solo successivamente nel *Parmenide*).

4. Ecco un primo motivo di originalità delle dottrine platoniche rispetto a quelle pitagoriche, e precisamente l'introduzione di un piano di realtà intermedio (*metaxỳ*) tra sensibili e idee, costituito dagli enti matematici (che non vanno dunque identificati con i numeri dei pitagorici, corrispondenti alle idee). Questi, infatti, possiedono alcuni caratteri per cui si avvicinano alle idee e si distinguono dai sensibili (eternità e immobilità), ed altri per cui si avvicinano ai sensibili e si distinguono dalle idee (molteplicità). Secondo alcuni studiosi Aristotele con questa osservazione sarebbe già passato ad illustrare la dottrina dei princìpi, mentre secondo altri anche nell'ambito della dottrina delle idee le realtà matematiche occuperebbero una posizione intermedia tra le idee vere e proprie e i sensibili come potrebbe suggerire l'immagine della linea nella *Repubblica*.

5. Da questo momento Aristotele si sta sicuramente riferendo alla dottrina dei princìpi, che non si trova espressa nei dialoghi. Egli infatti nota che per Platone le idee non sono le cause ultime della realtà, in quanto esse hanno a loro volta degli «elementi», cioè dei princìpi: ora, poiché le idee sono causa della realtà e i princìpi sono causa delle idee, i princìpi sono tali rispetto all'intera realtà. Essi sono l'uno e il grande e piccolo, nei quali Aristotele riconosce funzioni analoghe a quelle da lui stabilite, rispettivamente, per la causa formale («principio sostanziale») e materiale: le idee derivano dai princìpi in virtù del fatto che grande e piccolo partecipano dell'uno, e cioè – sembra di poter intendere – perché l'uno «informa» il grande e piccolo, che è materia, e questa, ricevuta la forma, fa derivare da sé tutto il resto. Aristotele anzi nota altrove (*Fisica*, IV, 2) che Platone avrebbe definito in modo diverso la materia qui e nel *Timeo*. La dottrina della progressiva derivazione di tutta la realtà dall'uno – benché avvenga per mezzo anche del grande e piccolo – non può non far pensare ad una qualche connessione con analoghe teorie elaborate in tempi successivi, soprattutto nell'ambito del neoplatonismo.

6. Da questo confronto tra la dottrina platonica dei princìpi e le teorie pitagoriche è possibile trarre ulteriori informazioni riguardo ai vari livelli di realtà posti da Platone. L'uno è sostanza nel senso che non si predica di altro, il grande e piccolo costituiscono l'illimitato e vanno intesi come una dualità: la funzione dell'uno rispetto alla diade può dunque essere quella di determinarla, di limitarla. Oltre ai princìpi, alle idee e ai sensibili vi sono altri due piani di realtà, cioè i «numeri» e gli «enti matematici intermedi», posti entrambi «fuori» della realtà sensibile: i numeri, essendo «causa» della sostanza delle altre cose, e cioè svolgendo una funzione analoga a quella delle idee nella dottrina omonima, sono quelli «ideali» (le idee dei numeri), e vengono subito dopo i princìpi e prima delle idee; gli enti matematici, cioè numeri e grandezze matematiche, sono intermedi tra numeri ideali e idee, da un lato, e sensibili, dall'altro.

7. Aristotele individua qui i motivi che avrebbero consentito a Platone di introdurre gli elementi di «novità» rispetto alle dottrine pitagoriche. Per quanto riguarda i caratteri di uno, numeri e idee, essi furono scoperti grazie al nuovo modo di usare la dialettica, cioè appunto come «indagine nelle nozioni» (*skèpsis en tòis lògois*) – espressione che tutti gli studiosi collegano al passo del *Fedone* in cui Platone contrappone questo tipo di indagine a quelle, «nella natura», dei fisici –, la quale dunque doveva essere il modo di procedere che Platone aveva privilegiato anche nella dottrina dei princìpi. Per quanto riguarda invece il principio di grande e piccolo, qui chiamato diade, esso sarebbe stato concepito da Platone con una natura diversa da quella dell'uno, e cioè come una «matrice» (*ekmaghèion*), una massa da cui si ricava qualcosa, perché l'uno, da solo, non poteva dar origine ai numeri. È questa una dottrina poco chiara – e lo stesso Aristotele altrove lo nota –, ma secondo l'interpretazione più diffusa l'uno come forma agirebbe sulla diade egualizzando i contrari di grande e piccolo, che ne rivelano l'illimitatezza, e

produrrebbe così il primo dei numeri ideali, cioè la diade (il due) ideale, che infatti è limitata. La diade è però anche principio di molteplicità, per cui, dividendo in due il due ideale, essa genererebbe tutti gli altri numeri ideali.

Aristotele

Aristotele (384/383-322/321 a.C.), originario di Stagira (Grecia settentrionale), è unanimemente riconosciuto come un filosofo di spicco non solo nell'ambito del pensiero antico, ma in tutta la storia della filosofia, sino ai giorni nostri. A lui si deve infatti lo sviluppo di nuove discipline, nonché una trattazione finalmente articolata di quelle esistenti. Non a caso egli fu il più illustre allievo di Platone, presso la cui Accademia si formò, ma anche, rimanendovi per vent'anni, ebbe modo di insegnare e di elaborare le linee fondamentali della propria filosofia. A questo primo periodo della sua vita, come è noto, si suole farne seguire altri due, quello dei viaggi, durante il quale si spostò in vari luoghi dedicandosi a ricerche anche di tipo naturalistico e raccogliendo una notevole quantità di materiale; e quello che coincide col ritorno ad Atene e la fondazione di una sua scuola, il Liceo, dove insegnò fin quasi alla fine della vita.
A questa scansione biografica in tre periodi non corrisponde però un'analoga articolazione delle opere. A prescindere dai dialoghi – scritti sul modello di quelli platonici e destinati al pubblico, per noi in larga misura perduti –, di Aristotele ci è rimasto un poderoso insieme di trattati, il cosiddetto *corpus aristotelicum*, i quali, talvolta costituiti di più «libri», riuniscono i corsi di lezione da lui tenuti sui più svariati argomenti, anche molteplici volte e in periodi diversi del suo insegnamento. Il *corpus* non fu però pubblicato da lui stesso, ma da editori antichi, in particolare da Andronico di Rodi (I sec. a.C.), e dunque secondo criteri stabiliti da questi ultimi, per cui si susseguono, nell'ordine, opere di logica, fisica e metafisica, etica e politica, retorica e poetica. Tale sequenza è rispettata anche dall'edizione critica del testo considerata classica, ossia quella contenuta nei due volumi curati da Immanuel Bekker per l'Accademia di Berlino (1831-70), della quale ancora oggi si tiene conto per la paginatura (divisione in pagine, colonne e righe).
Di fronte alla cinquantina circa di scritti che il *corpus* comprende

– nemmeno tutti riconosciuti come autentici – presentiamo alcuni brani che contengono dottrine particolarmente significative concernenti la logica (dai ***Topici***), le scienze di carattere teoretico (dalla ***Fisica***, dal trattato ***De anima*** e soprattutto dalla ***Metafisica***), le scienze di carattere pratico (dall'***Etica Nicomachea*** e dalla ***Politica***), e infine le arti (dalla ***Poetica***).

Aristotele

Topici

I tipi di sillogismo e gli usi della dialettica

Topici, I, 1-2

Il brano che presentiamo, riguardante la logica, costituisce l'esordio dei *Topici*, opera in ben otto libri che nel *corpus aristotelicum* conclude, insieme con gli *Elenchi sofistici* – da alcuni anzi considerati come il nono libro di essi –, il cosiddetto *Organon* (termine che significa «strumento», coniato in tempi successivi per indicare la funzione strumentale della logica in vista della conoscenza della realtà), costituito dalle *Categorie*, dal breve trattato *De interpretatione* e dagli *Analitici Primi* e *Secondi*. In esso Aristotele, dopo aver enunciato lo scopo generale del trattato, consistente nell'illustrazione delle regole della «dialettica», intesa come arte di discutere correttamente con un interlocutore su un qualsiasi argomento, richiama la definizione generale di sillogismo, la dottrina più famosa contenuta nella logica (elaborata soprattutto negli *Analitici Primi*) la cui scoperta va interamente ascritta a suo merito. Del sillogismo egli qui distingue tre tipi: quello dimostrativo, detto anche dimostrazione (di cui si occupa in particolare negli *Analitici Secondi*) quello dialettico e quello eristico, il quale ultimo è un'imitazione del sillogismo dialettico, fatta allo scopo di prevalere disonestamente nella discussione. Il sillogismo dimostrativo e quello dialettico si distinguono per il contenuto delle premesse, le quali nel primo sono vere e prime, mentre nel

secondo sono *èndoxa*, o «asserzioni notevoli», sono cioè premesse fondate sull’opinione di tutti, o della maggioranza, o di tutti i sapienti, o della maggioranza di questi, o dei più illustri. Del resto la trattazione delle regole della dialettica serve non solo per esercitarsi nell’argomentare con un singolo interlocutore, o per discutere con più interlocutori sulla base delle loro stesse opinioni, ma anche per scorgere più facilmente il vero e il falso nelle scienze filosofiche, e addirittura per stabilire i princìpi di queste. In quest’ultimo caso la dialettica viene ad essere il modo di procedere proprio della filosofia, cioè di quella scienza che, dovendo ricercare i princìpi di tutto, non dispone a sua volta di princìpi già dati da cui partire, e quindi è costretta a stabilire da sé i propri.

1. Il fine che questo trattato si propone è di trovare un metodo, onde poter costituire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull’opinione, e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo[1]. Anzitutto occorre allora dire che cos’è un sillogismo e quali differenze distinguano la sua sfera, affinché possa venir assunto il sillogismo dialettico: nel presente trattato indaghiamo infatti quest’ultimo[2].

Sillogismo è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi[3]. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. Dialettico è d’altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull’opinione. Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai princìpi delle scienze, non bisogna infatti cercare ulteriormente il perché, e occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede[4]. Fondati sull’opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri[5]. Eristico è poi il sillogismo costituito da elementi che sembrano fondati sull’opinione, pur non essendolo, e anche quello che all’apparenza deriva da elementi fondati sull’opinione o presentatisi come tali: invero, non tutto ciò che sembra fondato sull’opinione lo è anche. In effetti, nessuno degli elementi che si dicono fondati sull’opinione possiede nella sua rappresentazione immediata

una perfetta evidenza, come avviene rispetto ai presupposti dei discorsi eristici: subito e quasi sempre infatti, per coloro in grado di dominare e scorgere anche le piccolezze, risulta manifesta in tali discorsi la radice della falsità. Il primo dei suddetti sillogismi eristici si può così chiamare sillogismo eristico e anche sillogismo; l'altro invece si può certo dire sillogismo eristico, non già però sillogismo, poiché ha l'apparenza di concludere, ma non conclude[6].

A tutti i suddetti sillogismi si aggiungono i paralogismi, che sorgono dagli elementi propri di alcune scienze, come avviene per la geometria e per le scienze ad essa affini. Questa figura infatti risulta differente dai sillogismi già nominati: chi disegna in modo errato, nella costruzione geometrica, non conclude né da elementi veri e primi, né da elementi fondati sull'opinione. Costui in effetti non si muove entro la definizione di questi ultimi, poiché non assume né gli elementi che appaiono accettabili a tutti, né quelli che sembrano tali alla grande maggioranza, né quelli che sembrano tali ai sapienti, intendendosi tra questi o tutti, o la grande maggioranza, oppure i più illustri, ma si costruisce il sillogismo partendo dalle assunzioni proprie di quella scienza, per altro non vere. Con il descrivere le semicirconferenze in modo indebito, o con il tracciare certe linee non come dovevano esserlo, egli difatti porta a termine il paralogismo[7].

Le specie dei sillogismi, riassunte brevemente, siano dunque le suddette. Ci basti tuttavia aver stabilito tali distinzioni, parlando in generale, riguardo a tutti i sillogismi, quelli già trattati e quelli che lo saranno in seguito, poiché per nessuno di essi ci proponiamo di fornire il discorso adeguato, e vogliamo piuttosto esaminarli soltanto sommariamente, ritenendo del tutto sufficiente per la presente indagine il poter in un qualche modo render noto ciascuno di essi.

2. Ciò che è stato detto dev'essere ora seguito da un accenno a quante e a quali cose sia utile questo trattato. Propriamente esso lo è sotto tre rispetti, per esercizio, per le conversazioni, per le scienze connesse alla filosofia. Che da un lato sia utile per esercizio, risulta evidente già da quanto si è detto: con il possesso del metodo saremo infatti più facilmente in grado di disputare intorno all'argomento proposto[8]. D'altro canto esso è utile per le conversazioni, poiché una volta passate in rassegna le opinioni dei molti, verremo in rapporto con essi non già sulla base dei punti di vista loro estranei, bensì su quella delle loro opinioni proprie, respingendo quanto risulterà che essi ci dicono in modo non corretto[9]. È infine utile per le scienze connesse alla filosofia, poiché potendo sollevare delle difficoltà riguardo ad

entrambi gli aspetti della questione, scorgeremo più facilmente in ognuno il vero e il falso. Questo trattato è poi utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza. Partendo infatti dai princìpi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai princìpi stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto. Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i princìpi di tutte le scienze[10].

Aristotele, *Opere*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1990[3], pp. 3-5 (trad. di G. Colli)

1. Il «metodo» (*mèthodos*) che i *Topici* intendono studiare è dunque la dialettica, la quale viene qui caratterizzata come ciò che consente di «argomentare» (*sylloghìzesthai*), cioè di discutere in maniera stringente, con un interlocutore su un qualsiasi argomento, sia per attaccare una sua tesi, sia per difenderne una propria, a partire da *èndoxa* – termine qui tradotto con «elementi fondati sull'opinione», e che ha il significato di «asserzioni notevoli» –. Aristotele riprende qui la concezione della dialettica come confutazione, usata da Socrate e sviluppata da Platone, ma sottolinea che l'argomentare dialettico deve essere un «sillogizzare» e a partire da «asserzioni notevoli», aspetti certo non tematizzati dagli altri due filosofi.

2. Il sillogismo dialettico (*ho dialektikòs sylloghismòs*) è dunque la forma di argomentazione impiegata nella discussione dialettica: la dottrina del sillogismo è una delle più significative scoperte attribuibili ad Aristotele nell'ambito della logica, e di conseguenza quella del sillogismo dialettico lo è nell'ambito della dialettica.

3. È questa la definizione generale di sillogismo (*sylloghismòs*). Gli «elementi stabiliti» sono le due premesse (maggiore e minore), l'«alcunché di differente» è la conclusione. Sillogismo dunque non è una qualsiasi argomentazione, quand'anche quest'ultima sia intesa come una concatenazione di proposizioni: perché vi sia sillogismo sono necessarie almeno tre proposizioni, tali per cui quella che funge da conclusione derivi «necessariamente» dalle due che fungono da premesse. Per esempio, se ogni Greco è uomo (premessa maggiore), e ogni uomo è mortale (premessa minore), allora ogni Greco è mortale (conclusione).

4. Aristotele distingue per ora due tipi di sillogismo, quello dimostrativo e quello dialettico, differenziandoli in base al contenuto delle rispettive premesse. Anzitutto il sillogismo dimostrativo, o dimostrazione (*apòdeixis*), è quello le cui premesse sono vere e prime, o derivate da premesse vere e prime, cioè già dimostrate. Le premesse vere e prime sono princìpi, assiomi, definizioni, e la conclusione che ne deriva è dunque necessariamente vera. La dimostrazione è la forma di argomentazione propria delle scienze, per esempio della geometria, la quale dimostra i suoi teoremi (conclusioni) partendo dalle definizioni e dagli assiomi (princìpi).

5. Il sillogismo dialettico è a sua volta quello le cui premesse sono «elementi fondati sull'opinione», cioè sono appunto gli *èndoxa*, o «asserzioni notevoli». Queste non sono semplici opinioni (*dòxai*), ma opinioni dotate di particolare valore, perché condivise da tutti, o dalla maggioranza, o dai «sapienti» (cioè dai competenti), o dalla maggioranza di questi (*èndoxon* deriva infatti da *en*, cioè «in», e *dòxa*, che non significa solo «opinione», ma anche «fama», per cui il termine indica ciò che è «in fama»). Nell'ambito di una discussione dialettica, dunque, esse hanno un valore decisivo (anche perché sarebbero condivise dal pubblico che potrebbe assistervi). Per esempio, colui che cerca di attaccare una tesi, porrà al proprio interlocutore domande la cui risposta sia costituita da «asserzioni notevoli» (che l'avversario non potrà rifiutarsi di concedere), e da queste cercherà di dedurre una conclusione contraddittoria rispetto alla tesi da quello sostenuta, sviluppando in tal modo dei sillogismi dialettici.

6. Un terzo tipo di sillogismo è quello eristico (*eristikòs*), che è usato dagli «eristi», cioè dai sofisti, che pur di prevalere nella discussione non esitano a servirsi di argomentazioni solo apparentemente valide. Queste possono essere tali per due motivi, o perché sembrano fondate su «asserzioni notevoli», ma queste non lo sono, oppure perché sembrano essere autentici sillogismi, ma in realtà non lo sono.

7. I paralogismi sono sillogismi errati, cioè basati su errori involontari commessi dai cultori di qualche scienza. Per esempio nella geometria vi possono essere delle argomentazioni che vorrebbero essere sillogistiche, ma che, basandosi su un disegno sbagliato, sono in realtà dei paralogismi.

8. È questa la prima utilità della dialettica, cioè la sua utilità come esercizio, allenamento alla discussione con un interlocutore secondo regole ben precise.

9. Questa è la seconda utilità della dialettica, quella in vista delle discussioni con la molteplicità di esperti di un determinato settore. Essa consente di discutere le opinioni particolari nel loro stesso contesto con i competenti in materia.

10. La terza utilità della dialettica è relativa alle scienze filosofiche, cioè alle scienze vere e proprie, le quali hanno a che fare con la conoscenza del vero e del falso. Il «sollevare delle difficoltà» (*diaporèsai*), o più precisamente lo sviluppare un'aporia nei due sensi opposti, significa cercare in ciascuna delle due tesi opposte fra loro che costituiscono l'aporia, mediante anche sillogismi dialettici, ossia a partire da «asserzioni notevoli», quanto vi è di vero, quindi di accettabile, e quanto vi è di falso, quindi da rifiutare. Usando questo procedimento, anzi, la dialettica permette alle scienze filosofiche di scoprire i loro stessi princìpi. Questi infatti non possono essere dimostrati, perché sono presupposti dalle dimostrazioni, ma possono essere stabiliti a partire da «asserzioni notevoli».

Aristotele

Fisica

I quattro tipi di cause

Fisica, II, 3

Molteplici sono i trattati dedicati da Aristotele all'indagine sulla «natura», da lui intesa come l'insieme degli enti, o delle sostanze, caratterizzati dalla materia e dal mutamento. Egli ha infatti elaborato una «fisica» che si articola nella considerazione dei più diversi aspetti della natura e degli esseri viventi, e che dunque non va intesa nel senso moderno e ristretto del termine, ma come l'insieme delle scienze di tali oggetti: per esempio il cielo, l'anima, la memoria, la vita e la morte, la vecchiaia, la respirazione, gli animali, e, di questi, la composizione, la capacità di movimento, la riproduzione, e così via. Rispetto ai trattati di fisica l'opera intitolata *Fisica*, in otto libri, funge in un certo senso da introduzione, in quanto contiene un'esposizione dei caratteri e delle cause in generale delle sostanze mobili considerate nel loro insieme.

Il brano che presentiamo è tratto appunto da quest'opera e contiene una delle dottrine più importanti della filosofia di Aristotele, precisamente la distinzione fra i quattro tipi di causa: quella materiale («ciò da cui proviene l'oggetto e che è ad esso immanente»), quella formale («la forma e il modello»), quella motrice («ciò donde cui è il primo inizio del mutamento e della quiete») e quella finale («il fine o la causa per cui»). I quattro tipi di causa, i quali sono delle vere e proprie «specie», ossia contengono ciascuno una molteplicità ordinata di cause più o meno universali, possono venire a configurarsi in sei «modi» diversi: particolare o generale, accidentale o genere di questo, composto o semplice. Tutte le cause inoltre, di qualunque tipo siano e in qualunque modo si configurino, devono essere considerate dal punto di vista della potenza e dell'atto. Particolarmente significative, in questo brano, sono l'osservazione concernente la distinzione fra l'esser causa per sé, cioè direttamente, e per accidente, cioè in concomitanza con una causa per sé, e l'indicazione per cui bisogna cercare cause universali (cioè generi) per oggetti universali e cause particolari (cioè individui) per oggetti particolari. Solo avendo presenti tutte queste distinzioni, secondo Aristotele, si raggiungerà una vera scienza della natura.

3. Ciò stabilito, bisogna indagar sulle cause, quali e quante di numero esse siano. Poiché, invero, la nostra ricerca ha per fine la conoscenza e, d'altra parte, noi crediamo di non conoscer nulla se prima non abbiamo posto il perché di ciascuna cosa (e ciò significa porre la causa prima), è ovvio che noi dobbiamo fare la medesima indagine anche a proposito del nascere e del perire e di ogni cangiamento fisico, affinché, sapendo i princìpi di queste cose, noi possiamo tentare di ricondurre ad essi ogni nostra ricerca[1].

Pertanto, in un senso si dice causa ciò da cui proviene l'oggetto e che è ad esso immanente, come il bronzo alla statua o l'argento alla coppa, o anche i vari generi del bronzo o dell'argento. In un altro senso sono causa la forma e il modello, vale a dire la definizione del concetto e i generi di essa (come del diapason il rapporto di due a uno e, insomma, il numero) e le parti inerenti alla definizione. Inoltre, è causa ciò donde è il primo inizio del cangiamento o della quiete, come è causa chi dà un precetto o come il padre è causa del figlio o come in generale chi fa è causa del fatto, chi muta del mutato. Inoltre, la causa è come fine ed è questa la causa finale, come del passeggiare è la

salute. Se ci si domanda, infatti: «Perché quel tale passeggia?», rispondiamo: «Per star bene»; e così dicendo noi crediamo di averne data la causa. E della causa finale fan parte tutte le altre cose le quali, anche se mosse da altri, si trovano in mezzo tra il motore e il fine, come per la salute il dimagrire o il purgante o i farmaci o gli attrezzi ginnici: tutte queste cose sono in virtù del fine e differiscono tra loro solo in quanto alcune sono azioni, altre sono strumenti[2].

Se tante sono, in linea di massima, le cause, accade d'altra parte che, siccome si parla di cause in molti sensi, vi siano anche molte cause di un medesimo oggetto, non per accidente; così, ad esempio, la statuaria e il bronzo sono cause della statua non per qualche altra ragione, ma sol perché la statua è statua, quantunque il modo sia diverso, per il fatto che il bronzo è materia, la statuaria, invece, è principio di movimento.

Vi sono, poi, anche cause reciproche, come la fatica è causa della gagliardia e questa della fatica, ma non allo stesso modo, bensì l'una come fine, l'altra come principio del movimento.

Inoltre, medesima è la causa dei contrari: ciò che per la sua presenza è causa di un dato effetto, per la sua assenza lo consideriamo, talvolta, causa del contrario: ad esempio l'assenza del pilota è causa di naufragio, la sua presenza è causa della salvezza della nave[3].

Insomma: tutte le cause esaminate si riducono a quattro gruppi fondamentali. Le lettere son causa delle sillabe, la materia dei prodotti lavorati, il fuoco e simili elementi dei corpi, le parti del tutto e le premesse della conclusione; tutte queste sono, s'intende, le cause «da cui». Di queste alcune sono come sostrato (ad esempio, le parti), altre come concetto (ad esempio, l'intero e il composto e la forma); il seme, invece, e il medico e il precettore e, insomma, tutto ciò che agisce, sono tutte cause «donde» è il principio del cangiamento o della quiete [o del moto]; altre, poi, sono cause in quanto sono il fine e il bene delle altre: la causa «per cui» vuol essere, infatti, la migliore e il fine delle altre: e in tal caso non si faccia alcuna differenza tra bene in sé e bene che appare[4].

Tali e tante sono, dunque, le cause quanto alla specie; i modi delle cause, invece, sono molti di numero, ma, ricondotti al loro fondamento, si riducono anch'essi a un numero abbastanza piccolo. Molti modi, infatti, si predicano delle cause; e di quelle che sono della stessa specie l'una è prima o dopo rispetto all'altra, come il medico rispetto alla salute, l'artista rispetto all'arte, e il doppio e il numero rispetto al diapason, e sempre, nelle classificazioni, le classi rispetto agli oggetti particolari. Inoltre, si dicono cause accidentalmente anche i generi di cui esse fan parte: ad esempio, rispetto alla statua in un

senso Policleto, in un altro lo scultore, perché per accidente lo scultore è Policleto. Anche le classi, d'altronde, sono l'accidente: ad esempio, ci si chiede se l'uomo ovvero l'animale in genere siano causa della statua. Ma anche fra gli accidenti alcuni sono reciprocamente più vicini, altri più lontani, come se si dicessero il bianco e il musico causa della statua[5].

Tutte le cause, poi, sia quelle propriamente dette sia quelle accidentali, ora si dicono in potenza, ora in atto: ad esempio, della costruzione di una casa sono causa tanto il costruttore come tale quanto il costruttore che sta costruendo. Allo stesso modo si dirà anche di ciò su cui le cause agiscono in quanto causa specifica: ad esempio, di questa statua in particolare o di una statua in generale o, comunque, di una immagine; e di questo bronzo in particolare o di un bronzo in genere o, comunque, di una materia; e ciò vale anche per gli accidenti. Inoltre, il particolare e il generico si potranno enunciare anche insieme: per esempio, come causa di una statua si dirà né solo «Policleto» né solo «scultore», ma «Policleto scultore». Comunque, tutte queste sono sei di numero, benché ciascuna si determini in due modi: esse sono, infatti, o come particolare o come genere o come accidente o come genere dell'accidente o come composto o come semplice: tutte, poi, si dicono o in atto o in potenza. Ed esse in tanto differiscono, in quanto le cause in atto e quelle particolari esistono simultaneamente con gli oggetti di cui sono cause oppure non esistono né esse né tali oggetti, come quest'uomo che cura con quest'uomo che è curato o quest'uomo che costruisce con questo oggetto che è costruito; le cause in potenza, invece, non sono sempre insieme con i loro oggetti: non insieme, infatti, periscono la casa e il costruttore[6].

Bisogna sempre cercare la causa suprema di ciascuna cosa, come avviene anche in ogni settore della realtà (ad esempio, l'uomo costruisce in quanto costruttore, ma il costruttore in virtù dell'arte del costruire, e questa è, alfine, la causa che antecede, e così si dica di ogni altra cosa); inoltre, si devono ricercare i generi come causa dei generi, i particolari come causa dei particolari, come lo scultore della statua, questo scultore qui di questa statua qui; e così anche le potenze come causa delle cose possibili, le cose in atto, invece, come causa delle cose attuate.

Orbene, quante siano le cause e in quali modi esse siano cause si consideri da noi determinato a sufficienza[7].

Aristotele, *Opere*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1991[3], pp. 33-36 (trad. di A. Russo)

1. Poiché la scienza di un determinato oggetto consiste nella conoscenza delle sue cause, la scienza della natura, cioè la fisica, dovrà cercare di conoscere le cause di questa. Ma per poterlo fare correttamente

essa dovrà tenere conto dei diversi sensi in cui si può intendere la causa. Si noti il cenno alla causa «prima», ossia alla causa che nella serie delle cause non ha altra causa al di sopra di sé, e dunque si configura come la massima spiegazione di ciò di cui è causa. In tal senso la fisica, che deve ricercare le cause prime della natura, può essere considerata scienza prima. Solo quando dall'indagine emergerà che alcune delle cause prime della natura non fanno parte della natura stessa, nel senso che la trascendono, la fisica cesserà di essere la scienza prima, e cederà questo titolo alla cosiddetta metafisica, o scienza dell'essere in quanto essere, o filosofia prima.

2. Questo passo contiene la famosa distinzione fra i quattro tipi di cause, o, se si vuole, dei diversi modi in cui «si dice» la causa, e mostra quanto sia vasto per Aristotele tale concetto. Un primo tipo di causa è quello «materiale» (la «materia», *hỳle*), che indica ciò di cui una cosa è fatta, per esempio il bronzo rispetto ad una statua bronzea. Un secondo tipo è quello «formale» (la «forma e modello», *èidos kài paràdeigma*), che fa essere una cosa quello che è, ossia la sua essenza, per esempio il rapporto di due a uno rispetto al diapason. Un terzo tipo di causa è quello «motore» (il «principio del mutamento», *archè tes kinèseos*), che fa appunto mutare una cosa da uno stato ad un altro, ossia è ciò a partire da cui una cosa muta, per esempio il padre rispetto al figlio, o colui che ordina un'azione rispetto all'azione stessa. Il quarto e ultimo tipo di causa è quello «finale» (il «fine», *tèlos*), che è ciò in vista di cui una cosa muta, per esempio la salute rispetto al passeggiare.

3. Qui Aristotele sottolinea che, essendoci modi diversi di essere causa, possono essere presenti più cause di una medesima cosa, nel senso che esse spiegano aspetti diversi della cosa, cioè sono causa in sensi, appunto, diversi. Ma anche l'assenza di una cosa può essere una causa, per esempio l'assenza del pilota è causa del naufragio. Ciò dimostra che la causa non è necessariamente un evento, come per la fisica moderna, ma può essere qualunque tipo di spiegazione.

4. Il riferimento ad espressioni linguistiche come «da cui» (*ex hou*), «donde» (*hòthen*), «per cui» (*hou hèneka*) – delle quali qui Aristotele si serve per sottolineare che tutte le cause sono comunque riconducibili ai quattro tipi (non uno di più, non uno di meno) sopra individuati –, rivela che la distinzione fra i quattro tipi di cause deriva dall'analisi del linguaggio comune, il quale però è per lui sempre segno di cose reali.

5. Da questo punto Aristotele passa ad illustrare i «modi» (*tròpoi*) in cui possono venirsi a configurare i quattro tipi di cause appena distinti. Anzitutto egli chiarisce come questi ultimi siano «specie», cioè vi siano molte cause dello stesso tipo, disposte secondo un ordine di anteriorità e posteriorità, a seconda che siano più o meno universali, o anche più o meno vicine a ciò di cui sono causa. Questo indica, d'altra parte, come le quattro cause non siano enti determinati, ma funzioni svolte di volta in volta da enti determinati diversi. Ciò emerge anche nel caso del riferimento alla causa «accidentale»: la causa (motrice) per sé della statua è lo scultore, ma poiché lo scultore coincide con Policleto, causa accidentale della statua sarà Policleto; e poiché lo scultore coincide con l'uomo (specie) o con l'animale (genere), causa accidentale della statua saranno anche l'uomo e l'animale.

6. Dopo avere ancora osservato che di una cosa considerata in generale bisogna indicare una causa generale, e di una cosa considerata in particolare bisogna indicare una causa particolare, Aristotele conclude che i «modi» in cui vengono a configurarsi le cause sono in numero di sei: particolare o generale, accidentale o genere di questo, composto o semplice. In ogni caso, tutte le cause, siano esse per sé o per accidente rispetto alla cosa di cui sono causa, vanno considerate dal punto di vista della potenza e dell'atto, giacché mentre la causa in atto esiste solo contemporaneamente al suo effetto, la causa in potenza può preesistere o sopravvivere ad esso.

7. Quest'ultima osservazione è espressione, nella sua meticolosità, di una filosofia ben precisa, che vuole evitare ogni confusione e mettere ordine tanto nel linguaggio quanto nel sapere – forse in polemica da un lato con i sofisti e dall'altro con Platone –.

Aristotele

De anima

L’anima come forma del vivente

De anima, II, 1

Nel trattato in tre libri *De anima*, che fa parte delle opere di fisica in quanto contiene le ricerche di psicologia, Aristotele indaga sull’anima e le sue proprietà, e precisamente quelle che sono tali dell’anima sia considerata di per sé, sia considerata in unione col corpo, ossia come costitutiva dell’essere vivente. Tale indagine consente ad Aristotele di prendere le distanze dalle concezioni per cui in uno stesso essere vivente vi è una molteplicità di anime, ciascuna svolgente una funzione diversa, o un’anima divisa in tre parti (come è il caso di Platone). Per Aristotele infatti ciascun essere vivente ha un’unica anima, e precisamente quella propria della specie a cui appartiene, l’anima vegetativa per le piante, la sensitiva per gli animali e l’intellettiva per gli uomini, dove l’anima di tipo superiore svolge anche le funzioni di quella di tipo inferiore. Ma questa dottrina dell’anima è in definitiva una conseguenza che deriva dalla nuova concezione dell’anima in generale proposta dallo stesso Aristotele, per cui essa è forma del vivente.
Tale concezione è elaborata nel libro II dell’opera, di cui presentiamo il capitolo iniziale. Qui Aristotele offre in successione due definizioni dell’anima. La prima definizione è quella per cui l’anima è «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza», cioè che è capace di vivere, definizione che vale per tutti i viventi (piante, animali ed esseri umani). Essa è raggiunta osservando che i corpi naturali sono sostanze, nel senso che sono composti di forma e materia, dotate di vita. Ora, in tali sostanze il principio della vita non può essere il corpo, perché questo funge solo da sostrato, cioè da materia: non rimane che tale principio, che è l’anima, sia la forma. La seconda definizione dell’anima è quella di «atto primo di un corpo naturale munito di organi». La forma, infatti, è equivalente all’atto, cioè al possesso effettivo di determinate capacità, ma poiché l’atto a sua volta si dice in due sensi, cioè come semplice capacità, o «atto primo», e come esercizio attuale di tale

capacità, o attività, l’anima, che sussiste anche quando il vivente non esercita le proprie capacità, non può essere che atto primo. Per chiarire ulteriormente la natura dell’anima Aristotele ricorre anche a due esempi rimasti famosi, ossia la paragona a ciò che è per la scure la capacità di fendere e a ciò che è per l’occhio la capacità di vedere.

1. Basti questo per quel che concerne le opinioni tramandateci dai nostri predecessori sull’anima. Rifacciamoci daccapo come al punto di partenza e cerchiamo di definire che cos’è l’anima e quale potrebbe esserne la nozione più generale. C’è un genere di cose esistenti che chiamiamo sostanza. La sostanza è, in un primo senso, la materia e cioè quel che non è, per se stesso, una cosa determinata; in un secondo, è la figura e la forma, secondo la quale la materia è già detta questa cosa determinata; in un terzo, poi, è il composto di materia e forma[1]. La materia è potenza, la forma entelechia: quest’ultima può aversi in due modi: o come la scienza o come l’esercizio attuale della scienza[2]. Ma principalmente si ritengono sostanze i corpi e, in particolare, i corpi naturali: questi sono i princìpi degli altri. Dei corpi naturali altri hanno vita, altri no: per vita intendo il fatto di nutrirsi da sé, di aumentare, di deperire. Per ciò ogni corpo naturale che partecipa della vita sarà sostanza e precisamente sostanza nel senso di sostanza composta. E poiché si tratta di un corpo con una determinata qualità e cioè partecipe di vita, il corpo non sarà l’anima perché il corpo non rientra negli attributi di un soggetto, ma è piuttosto sostrato e cioè materia. È dunque necessario che l’anima sia sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza[3]. Tale sostanza è entelechia: dunque l’anima è entelechia d’un corpo di siffatta natura.

L’entelechia si intende in due modi, come scienza e come esercizio della scienza. È chiaro che l’anima lo è al modo della scienza perché sonno e veglia implicano la presenza dell’anima – e la veglia corrisponde all’esercizio della scienza, il sonno al possesso della scienza senza il suo attuale esercizio. Ora nello stesso individuo il possesso della scienza è anteriore per origine all’esercizio: quindi l’anima è l’entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza – tale è il corpo munito di organi[4]. Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici: così la foglia ricopre il pericarpo e il pericarpo il frutto: le radici, poi, sono l’analogo della bocca, giacché entrambe traggono il nutrimento. Se perciò si deve proporre una definizione comune a ogni specie di anima, sarà l’entelechia prima di un corpo naturale munito di organi. Per questo non s’ha da cercare se l’anima e

il corpo sono uno, come non lo si fa per la cera e l'impronta e, in una parola, per la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: l'uno e l'essere, infatti, si dicono in più significati, ma quello fondamentale è l'entelechia[5].

Si è detto in generale che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma e cioè quiddità di un corpo d'una determinata qualità. Supponiamo che uno strumento, per esempio la scure, sia un corpo naturale: l'essere scure sarebbe la sua sostanza e così pure l'anima: se questa fosse separata non ci sarebbe più scure se non per omonimia. Qui si tratta di una scure: ma non di un corpo siffatto è quiddità e forma l'anima, bensì di un corpo naturale di tale qualità, e cioè avente in se stesso il principio del movimento e della quiete[6].

Bisogna considerare quanto si è detto anche rispetto alle parti del corpo. Se l'occhio fosse un animale, anima sua sarebbe la vista, perché è questa la sostanza dell'occhio, sostanza nel senso di forma. L'occhio è materia della vista: mancando questa, non c'è più occhio, o solo per omonimia, come un occhio di pietra o dipinto. E questo che vale per una parte si deve applicarlo a tutto il corpo vivente, perché la relazione che esiste tra la sensazione di una parte del corpo e quella parte intercede ugualmente tra la sensibilità tutt'intera e l'intero corpo senziente in quanto tale. Ma ciò che è in potenza a vivere non è il corpo che ha perduto l'anima, bensì quello che la possiede: a loro volta il seme e il frutto sono solo in potenza un corpo di tale qualità. Quindi allo stesso titolo che l'attuale fendere della scure e l'attuale vedere dell'occhio è entelechia la veglia, ma è come la vista e la capacità dello strumento che è entelechia l'anima. Il corpo è ciò che è in potenza, ma come l'occhio è pupilla e vista, così nel nostro caso l'animale è anima e corpo[7].

Dunque che non sia separabile dal corpo l'anima – o alcune sue parti, se è per natura divisibile – non v'è dubbio: in realtà ci sono alcune parti dell'anima la cui entelechia è quella degli organi corrispondenti. Nondimeno che alcune parti siano separate niente l'impedisce, per il fatto che non sono entelechia di nessun corpo. È pure dubbio se l'anima sia entelechia del corpo come il nocchiero della nave[8].

Per un primo abbozzo bastino questa definizione e descrizione dell'anima.

Aristotele, *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1987[2], pp. 127-130 (trad. di R. Laurenti)

1. Per Aristotele in un senso è sostanza (*ousìa*) la materia, perché è soggetto di possibili predicati; in un altro senso è sostanza la forma, perché è perfettamente determinata; in un altro senso ancora è sostanza il composto, perché riunisce le due precedenti caratteristiche.

2. Qui la materia è identificata con la potenza (*dỳnamis*) e la forma con l'atto. Questo è indicato col termine «entelechìa» (*entelècheia*), coniato da Aristotele a partire dall'aggettivo *entelès*, che significa «perfetto», «compiuto». L'atto indica infatti la perfezione raggiunta, lo sviluppo compiuto. Esso si può

intendere a sua volta in due modi, cioè esattamente come vanno intesi la scienza, che è il possesso di determinate nozioni, e l'esercizio della scienza, che è l'uso effettivo delle nozioni in cui essa consiste.

3. Viene qui raggiunta una prima definizione di anima, ossia quella per cui essa è «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza». Aristotele ricorda anzitutto che sostanze, nel senso di composti di materia e forma, sono i corpi naturali dotati di vita, ossia capaci di nutrirsi, di crescere e di deperire. Poiché la vita è una capacità posseduta dal corpo, essa non può identificarsi con il corpo stesso, cioè essere il soggetto che possiede tale capacità. Il corpo, infatti, funge solo da sostrato, cioè da materia, ed è presente anche nelle sostanze non viventi. Il principio della vita dunque, che è l'anima, sarà la forma del corpo, anzi di un corpo naturale che ha la vita in potenza, cioè la forma del vivente.

4. È questa la seconda definizione dell'anima, ossia come «atto primo di un corpo naturale munito di organi». Questa definizione viene ottenuta da Aristotele facendo leva sulla riconduzione, più sopra operata, della materia alla potenza e della forma all'atto («entelechìa»), nonché sulla distinzione dei due significati di quest'ultimo, come semplice capacità (paragonabile alla scienza) e come esercizio attuale di tale capacità (paragonabile all'esercizio della scienza). Ora Aristotele nota che l'atto esemplificato dalla scienza, cioè il possesso della capacità, è «primo», perché evidentemente è anteriore all'esercizio della scienza, cioè all'attività, che perciò sarà detto dai commentatori «atto secondo». L'anima, che è forma e dunque atto, sussiste anche quando il vivente non esercita le proprie capacità, nel senso che questi è vivo, per esempio, anche quando dorme. Essa dunque non può essere che atto primo.

5. La definizione dell'anima come «atto primo di un corpo munito di organi», cioè dotato della capacità di vivere (pianta o animale), consente ad Aristotele di superare il dualismo di anima e corpo, proprio della filosofia di Platone, perché l'atto è l'essere stesso e l'unità stessa di ciò di cui è atto. L'osservazione per cui l'entelechìa, cioè l'atto, è il fondamentale tra i molti significati dell'essere e dell'uno è tipica della filosofia aristotelica.

6. La «quiddità» è l'essenza (*to ti en èinai*), cioè la risposta alla domanda «che cos'è?» (in latino *quid est?*). La forma è appunto l'essenza, ossia ciò che fa sì che una cosa sia quello che è. Per chiarire questo Aristotele ricorre ad un primo esempio, paragonando l'anima a ciò che è per la scure la capacità di fendere. Una scure senza capacità di fendere sarebbe scure solo per omonimia, cioè solo di nome: la capacità di fendere, infatti, è ciò che fa sì che una scure sia una scure, ossia la sua forma. Tale è, per il corpo naturale capace di vivere, cioè per il vivente, l'anima.

7. Qui Aristotele stabilisce una seconda analogia, e precisamente tra l'animale e le sue parti, per esempio l'occhio: come la vista, cioè la capacità di vedere, sta all'occhio, così l'anima, cioè la capacità di vivere, sta all'animale intero. Egli ricorre nuovamente al concetto di «omonimia», ossia all'identità di nome tra cose che hanno essenza diversa. In questo caso un occhio di pietra o dipinto, che è senza vista, non è un occhio vero, ma è un occhio per omonimia, cioè dell'occhio ha solo il nome.

8. Se l'anima è la forma, o l'atto, o l'essenza del corpo vivente, essa non è separabile da questo, così come le sue parti, se sono atto di parti del corpo (per esempio la vista è atto dell'occhio), non sono separabili da queste. Se invece c'è una parte dell'anima che non è atto di nessuna parte del corpo, cioè di nessun organo, nulla impedisce che essa sia separabile dal corpo. Aristotele forse pensa all'intelletto, il quale non è atto di nessuna parte del corpo. Egli non si pronuncia invece sul paragone platonico dell'anima col nocchiere di una nave, probabilmente perché esso non lo soddisfa del tutto, in quanto fa pensare ad una separabilità dell'intera anima dal corpo.

Aristotele

Metafisica

I gradi della conoscenza e la natura della sapienza

Metafisica, I, 1-2

La *Metafisica*, composta da quattordici libri, è considerata l'opera più importante di Aristotele, ed è quella che contiene la filosofia propriamente detta, da lui chiamata «filosofia prima». Il titolo «*Metafisica*», che significa «le cose dopo le cose fisiche» (*ta metà ta physikà*), è infatti stato imposto dagli editori, o da Andronico di Rodi, editore dell'intero *corpus* degli scritti di Aristotele, nel qual caso esso sta probabilmente ad indicare l'opera che viene dopo le opere di fisica, o da Eudemo di Rodi (IV-III sec. a.C.), editore della sola *Metafisica*, nel qual caso potrebbe esserci un riferimento al contenuto, ed indicherebbe una disciplina che si occupa di cose che stanno dopo, nel senso di «oltre», quelle di cui si occupa la fisica.
Il brano che presentiamo costituisce l'esordio del libro I della *Metafisica* e si apre con la celeberrima affermazione per cui «tutti gli uomini tendono per natura al sapere». Il problema è infatti quello di chiarire la natura della sapienza (*sophìa*), che è ciò a cui aspira ad essere la filosofia, la quale è appunto amore, o ricerca, del sapere (*phìlo-sophìa*, da *philèin*, «amare», e *sophìa*, «sapienza»). A tale fine Aristotele distingue diversi gradi della conoscenza, cominciando dalla sensazione (o percezione), che è il grado più basso, alla quale segue la memoria, che è la capacità di conservare il ricordo, e poi ancora l'esperienza, che è l'unità di molti ricordi del medesimo oggetto. Fino a questo grado la conoscenza consiste in un accumulo progressivo di materiale, al quale giungono anche alcuni animali. I gradi successivi appartengono invece solo all'uomo e sono indicabili nel loro insieme come «arte – cioè tecnica – e scienza». Esse infatti si distinguono dall'esperienza perché mentre questa è conoscenza di ciò che è particolare, ossia del «che» (del fatto), quelle sono conoscenza dell'universale, ossia del «perché» (della causa dei fatti). Aristotele distingue poi vari tipi di arti (e scienze), a seconda che esse abbiano per fine il soddisfare i bisogni (arti utili), il produrre piacere (arti belle), e il conoscere (scienze teoretiche). Poiché ciascun grado di conoscenza è più sapere di quello inferiore, ne segue che la sapienza in senso stretto costituisce il più alto grado di conoscenza, quella delle cause. Rimane dunque da stabilire di quali cause sia conoscenza la

«sapienza». Attraverso l'esame dei requisiti che in generale si attribuiscono ad essa – cioè sapere tutto, sapere cose difficili, sapere cose esatte e saper insegnarle, essere fine a se stessa e saper comandare – Aristotele dimostra che tali requisiti sono posseduti dalla scienza delle cause prime. La sapienza è dunque la conoscenza piena delle cause prime, e infatti la filosofia, che ad essa aspira, nasce dalla forma più alta di meraviglia, quella suscitata dall'origine dell'universo.

1. Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere: ne è un segno evidente l'amore che essi provano per le sensazioni, giacché queste, anche se si metta da parte l'utilità che ne deriva, sono amate di per sé, e più di tutte le altre è amata quella che si esercita mediante gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci rivela una molteplicità di differenze[1]. È un fatto naturale, d'altronde, che tutti gli animali siano dotati di sensibilità, ma da tale sensibilità in alcuni di essi non nasce la memoria, in altri sì. E appunto perciò questi ultimi sono più intelligenti ed hanno maggiore capacità di imparare rispetto a quelli che sono privi di facoltà mnemoniche; e sono intelligenti, ma non hanno capacità di imparare, tutti quegli animali che non sono in grado di percepire i suoni (come l'ape e ogni altra classe di animali che si trovino in simili condizioni); hanno, invece, capacità di imparare tutti quelli che sono forniti, oltre che della memoria, anche dell'udito[2].

Nella vita degli altri animali, però, sono presenti soltanto immagini e ricordi, mentre l'esperienza vi ha solo una limitatissima parte; nella vita del genere umano, invece, sono presenti arte e ragionamenti. E negli uomini l'esperienza trae origine dalla memoria, giacché la molteplicità dei ricordi di un medesimo oggetto offre la possibilità di compiere un'unica esperienza[3]. Anzi, pare quasi che l'esperienza sia qualcosa di simile alla scienza e all'arte, ma in realtà scienza ed arte derivano agli uomini attraverso l'esperienza: ché l'esperienza crea l'arte, come dice Polo – e dice bene! –, invece la mancanza di esperienza crea il caso[4]. L'arte nasce quando da una molteplicità di nozioni empiriche venga prodotto un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro. Infatti ritenere che una certa medicina si adatti a Callia colpito da una certa malattia, o anche a Socrate o a molti altri presi individualmente, è proprio dell'esperienza; ma giudicare, invece, che una determinata medicina è adatta a tutti costoro considerati come un'unica

specie, ossia come affetti, ad esempio, da catarro o da bile o da febbre, è compito riservato all'arte[5].

Orbene, in rapporto all'agire, sembra che l'esperienza non differisca affatto dall'arte, anzi noi vediamo che gli esperti conseguono anche un successo maggiore rispetto a quelli che hanno la ragione delle cose senza avere esperienza (e il motivo di ciò sta nel fatto che l'esperienza è conoscenza del particolare, mentre l'arte è conoscenza dell'universale, e tutte le attività pratiche e produttive si occupano del particolare, giacché il medico non ha sotto cura l'uomo se non in via accidentale, ma ha sotto cura Callia o Socrate o qualche altro individuo designato con tale appellativo e a cui è cosa accidentale essere uomo; se, pertanto, qualcuno ha la ragione del fatto senza l'esperienza, e conosce l'universale, ma ignora il particolare che è in esso, molte volte sbaglia la cura, perché è proprio il particolare quello che bisogna curare); ciò nonostante, però, noi siamo del parere che il sapere e l'intendere siano proprietà piuttosto dell'arte che dell'esperienza, e consideriamo quelli che hanno l'arte più sapienti di quelli che hanno l'esperienza, giacché, in tutti, la sapienza consegue piuttosto alla conoscenza: e ciò è dovuto al fatto che gli uni conoscono la causa, gli altri no. Gli esperti, infatti, sanno il *che*, ma non il *perché*; quegli altri, invece, conoscono *il perché e la causa*. E anche per questa ragione noi riteniamo che, in ogni attività professionale, i dirigenti siano più degni di rispetto e abbiano maggiore conoscenza e siano anche più sapienti dei semplici manovali, giacché conoscono le cause dei loro stessi prodotti mentre i manovali, comportandosi in un modo simile a quello di certi esseri inanimati, agiscono senza sapere quello che stanno facendo, proprio come fa il fuoco quando arde – quantunque gli esseri inanimati esplicano ogni loro funzione mediante una certa naturale tendenza, mentre i manovali la esplicano per abitudine, poiché essi sono più sapienti non in virtù della loro abilità pratica, ma perché posseggono la ragione delle cose e conoscono le cause –.

In generale, ciò che contraddistingue chi sa da chi non sa è la capacità di insegnare, ed è questo il motivo per cui noi riteniamo che l'arte, più che l'esperienza, sia scienza, giacché quelli che hanno l'arte possono insegnare, mentre gli esperti no. Riteniamo, inoltre, che nessuna sensazione possa identificarsi con la sapienza; le sensazioni, da parte loro, sono le conoscenze più valide dei particolari, ma non dicono il perché di nulla; ad esempio, non dicono *perché* il fuoco sia caldo, ma soltanto *che* esso è caldo[6]. A buon diritto, dapprincipio l'inventore di una qualsivoglia arte, la quale si distaccasse dalle comuni sensazioni, è stato ammirato dagli uomini non soltanto per l'utilità di qualcuna delle sue invenzioni, ma perché egli stesso è stato ritenuto sapiente

ed eccellente rispetto agli altri; ed essendo state scoperte numerose arti, e alcune di queste essendo in relazione con i bisogni della vita, altre con il piacere, gli uomini che si sono dedicati a queste ultime sono stati sempre considerati più sapienti degli altri, per il fatto che le loro conoscenze non hanno in vista l'utilità. Di conseguenza, quando tutte le arti di tal genere erano state inventate, furono scoperte quelle scienze che non hanno attinenza né col piacere né con i bisogni, e ciò si riscontrò in primo luogo in quei paesi dove gli uomini godevano della libertà dalle occupazioni pratiche; per questo motivo le arti matematiche fiorirono per la prima volta in Egitto, giacché colà veniva concessa tale libertà alla casta dei sacerdoti[7]. Nei *Trattati di etica* si è parlato della differenza tra arte, scienza ed altre attività simili; ma il motivo che ci induce a fare questo discorso sta nel fatto che tutti ritengono che la cosiddetta sapienza concerne le prime cause e i princìpi; sicché, come prima si è detto, l'esperto è ritenuto più sapiente di chi ha una qualsiasi sensazione, e chi ha l'arte più sapiente dell'esperto, e il dirigente più del semplice manovale, e le attività teoretiche più di quelle pratiche. Ciò che, pertanto, rimane evidente è che la sapienza è una scienza la quale si occupa di certe cause e di certi princìpi[8].

2. Poiché ricerchiamo tale scienza, noi dovremmo esaminare rispetto a quali cause e a quali princìpi la sapienza è scienza. Ma forse tale esame può venir condotto con maggiore chiarezza, se consideriamo le opinioni che abbiamo intorno al sapiente.

In primo luogo noi riteniamo che il sapiente conosca scientificamente tutte le cose nei limiti del possibile, senza che, però, egli abbia scienza di tali cose nella loro particolarità; in secondo luogo reputiamo sapiente chi è in grado di conoscere le cose difficili e non agevolmente conoscibili per l'uomo: provare una sensazione è, in realtà, una cosa comune a tutti, e perciò è una cosa facile e non è sapienza; inoltre, riteniamo più sapiente chi, in ogni scienza, conosce le cause con maggiore esattezza e sa meglio insegnarle; e fra le scienze quella che è scelta per se stessa e in vista del sapere, è più sapienza rispetto a quella che è scelta per ciò che ne deriva, e quella che maggiormente comanda è più sapienza rispetto a quella che è sottomessa, giacché è indispensabile che il sapiente non riceva ordini, ma sia lui a darli, e che non sia egli ad obbedire ad un altro, ma il meno sapiente ad obbedire a lui[9].

Tali e tanti sono i nostri modi di considerare la sapienza e i sapienti; e, se teniamo conto di tali prerogative, risulta indispensabile che la conoscenza scientifica di tutte le cose sia proprietà di colui che conosce l'universale nella maniera più elevata, giacché questi, in un certo senso, conosce tutto ciò che

all’universale soggiace, e senza dubbio queste cose, ossia i più universali, sono le più difficili da conoscere per l’uomo giacché esse sono le più lontane dalle sensazioni; d’altra parte, le scienze più esatte sono quelle che si attengono massimamente ai primi princìpi, giacché quelle che si basano su un minor numero di princìpi sono più esatte di quelle che si fondano su un aggregato di princìpi, come, ad esempio, l’aritmetica è più esatta della geometria; ma, oltre a ciò, la scienza che studia le cause è anche più capace di insegnare, giacché coloro che sanno dire le cause di ciascuna cosa sono in grado di insegnare, e il sapere e il conoscere fini a se stessi sono prerogative soprattutto di quella scienza che ha per oggetto il conoscibile nel suo grado più alto. Chi, infatti, sceglie il conoscere per se stesso, sceglierà massimamente quella che è scienza al massimo grado, e tale è, appunto, la scienza di ciò che è conoscibile nel grado più alto; e sono conoscibili nel grado più alto i primi princìpi e le cause, giacché mediante questi e in base a questi sono conosciute le altre cose, e non questi sono conosciuti mediante le cose che sono subordinate. E più comanda, e comanda anche rispetto alla scienza subordinata ad essa, quella scienza che conosce il fine per cui si deve compiere ogni azione particolare; e il fine è il bene di ogni cosa particolare e, in generale, è il sommo bene nell’intera natura. Pertanto, in base a tutte le precedenti considerazioni, risulta che il nome che si ricerca cade sulla medesima scienza; questa infatti deve studiare i primi princìpi e le prime cause; e il bene, ossia il fine, è una delle cause[10].

Che essa non sia una scienza produttiva risulta con chiarezza anche da qualche considerazione su quelli che per primi filosofarono; infatti gli uomini, sia nel nostro tempo sia dapprincipio, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia, poiché dapprincipio essi si meravigliavano delle stranezze che erano a portata di mano, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, affrontarono maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l’origine dell’universo[11]. Chi è nell’incertezza e nella meraviglia crede di essere nell’ignoranza (perciò anche chi ama il mito è, in un certo qual modo, filosofo, giacché il mito è costituito di cose meravigliose); e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all’ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche utilità pratica. E ne è testimonianza anche ciò che è accaduto, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di conoscenza. È chiaro, allora, che noi la ricerchiamo senza mirare ad alcun bisogno altro da essa, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che

esiste in vista di sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste in vista di sé[12]. Perciò giustamente si può anche ritenere che il possesso di essa non sia cosa umana, giacché per molti aspetti la natura dell'uomo è schiava, perciò, secondo Simonide,

Soltanto un dio può aver tal privilegio,

mentre per l'uomo è conveniente ricercare soltanto quella scienza che gli è adeguata. Ma se c'è qualche verità nelle affermazioni dei poeti e se la divinità è, per sua natura, invidiosa, giustamente la sua invidia si dovrebbe esercitare soprattutto in questo caso, e tutti gli uomini eccellenti nel sapere dovrebbero essere sventurati. Ma è inconcepibile che la divinità sia invidiosa, e secondo il proverbio,

Molte menzogne dicono i cantori,

né bisogna credere che esista un'altra scienza più degna di onore di essa, giacché essa è la più divina e veneranda[13], ed essa sola può esserlo per due aspetti: infatti una scienza è divina sia perché un dio la possiede al massimo grado, sia perché essa stessa si occupa delle cose divine. Ma essa sola possiede entrambe queste prerogative, giacché da una parte tutti credono che il dio è una delle cause ed è un principio, dall'altra un dio solamente, o almeno in sommo grado, può possedere una siffatta scienza. Tutte le altre, pertanto, sono materialmente più necessarie di essa, ma nessuna è migliore[14].

È indispensabile, comunque, che il possesso della sapienza porti, in un certo modo, ad uno stato che è contrario a quello in cui noi ci troviamo all'inizio delle ricerche. Tutti, infatti, come dicevamo, cominciano col provar meraviglia che le cose siano in un determinato modo, come sono soliti comportarsi di fronte alle marionette semoventi o ai solstizi o all'incommensurabilità della diagonale (difatti a tutti quelli che non ne abbiano ancora studiato la causa, desta meraviglia il fatto che una certa lunghezza non possa essere misurata neppure dall'unità minima); ma come avviene nei suddetti casi allorché gli uomini li abbiano compresi, così anche si deve approdare, alla fine, allo stato contrario, che è anche, secondo il proverbio, quello migliore: difatti per un uomo esperto di geometria la maggiore meraviglia del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale[15].

Abbiamo detto, pertanto, quale sia la natura della scienza che stiamo ricercando, e quale sia lo scopo cui devono mirare la ricerca e l'intera

trattazione.

Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 53-70 (trad. di A. Russo leggermente modificata)

1. Con la prima e incisiva affermazione Aristotele intende sottolineare che fa parte della natura stessa dell'uomo la tensione verso il «sapere» (*eidènai*). Quanto al senso della vista, per Aristotele, così come per il pensiero greco in generale, esso è quello tenuto in maggior considerazione, perché fa conoscere di più, presentando il maggior numero di «differenze», o varietà di cose.

2. Inizia qui l'illustrazione dei diversi gradi di conoscenza, a partire dal più basso, che l'uomo ha in comune con gli altri animali, costituito dalla sensibilità, ossia dalla sensazione (*àisthesis*) o percezione di un singolo oggetto, che si consegue attraverso uno o più dei cinque sensi. La memoria (*mnème*) è il secondo grado, perché presuppone la sensazione, nel senso che è costituita da molteplici sensazioni di un medesimo oggetto, ed è in grado di conservare, proprio perciò, l'immagine dell'oggetto precedentemente percepito (ricordo), anche dopo che le sensazioni sono cessate. Oltre all'uomo anche alcuni degli altri animali possiedono la memoria, ed un ruolo importante svolge altresì l'udito, da Aristotele considerato, insieme alla vista, uno dei sensi più acuti.

3. L'esperienza (*empeirìa*) è il terzo grado della conoscenza, perché deriva dalla memoria, nel senso che è formata da molti ricordi di uno stesso oggetto. Avere esperienza significa dunque, com'è nel linguaggio comune, essere «esperti», ossia avere familiarità con un oggetto. Aristotele sottolinea qui che molti ricordi di uno stesso oggetto costituiscono un'«unica» esperienza, non più esperienze.

4. Ulteriore grado di conoscenza, posseduto solo dall'uomo, sono l'arte (*tèchne*), cioè la tecnica, e la scienza (*epistème*), per il momento trattate unitamente, in quanto entrambe presuppongono l'esperienza. Polo è un personaggio del *Gorgia* di Platone, a cui questi fa dire, appunto, che l'esperienza crea l'arte, mentre l'inesperienza dà luogo solo a comportamenti casuali (448 C).

5. Qui Aristotele inizia ad illustrare la differenza tra l'esperienza e l'arte. L'arte deriva, sì, dall'esperienza, ma non nel senso che, com'è avvenuto per le forme di conoscenza distinte finora, essa si costituisca come un accumulo di esperienze. Le «molte nozioni di esperienza», infatti, non indicano molte esperienze, bensì il materiale già raccolto dall'esperienza (molti ricordi dello stesso oggetto), del quale l'arte coglie finalmente l'unità, il carattere comune, cioè l'universale. Aristotele esemplifica tale differenza ricorrendo a quella tra l'«esperto» di medicina e il medico vero e proprio che possiede l'arte: il primo sa solo che una certa medicina fa bene a singoli individui, mentre il secondo sa che essa fa bene a un certo numero di individui perché essi hanno in comune un tipo di costituzione fisica.

6. Benché i semplici esperti, che conoscono il particolare, abbiano spesso maggiore successo di coloro che possiedono l'arte o la scienza, che conoscono l'universale, perché l'applicazione pratica del sapere riguarda sempre casi particolari, tuttavia secondo Aristotele i secondi sono comunque più sapienti dei primi, in quanto la sapienza si misura dal grado di conoscenza, non dal successo pratico. Qui la contrapposizione tra esperienza, da un lato, e arte e scienza, dall'altro, è netta: l'esperienza sa solo il «che», cioè il fatto, e non può «insegnarlo» – infatti non ne sa la spiegazione –, mentre l'arte e la scienza sanno il «perché», cioè la «causa» (*aitìa*), e dunque possono «insegnare» – infatti sanno la spiegazione dei fatti –. Queste sono perciò più sapere di quella, e anzi sono sapienza in senso proprio.

7. Qui Aristotele offre un'illustrazione dei gradi di conoscenza interni alle arti o scienze – che è però anche una sorta di storia della cultura –, le quali non si distinguono perché sono specie diverse di conoscenza, com'era il caso dei gradi precedenti, ma perché diverso è il fine in vista del quale conoscono. Al livello più basso stanno le arti utili, la cui forma di conoscenza è finalizzata al soddisfacimento dei bisogni materiali. Seguono le cosiddette arti belle, che hanno per fine il rendere piacevole la vita: queste sono migliori, e quindi più sapere, delle precedenti, in quanto il piacere, a differenza dall'utile, è fine a se stesso. Al grado più alto stanno le cosiddette scienze teoretiche, che hanno per fine la pura conoscenza (*theorìa*), cioè hanno il proprio fine in sé, e quindi realizzano la forma più alta di sapere. Esse

presuppongono la libertà dai bisogni e dai desideri, cioè da qualunque attività di carattere pratico, situazione in cui si sarebbero trovati i sacerdoti egiziani.

8. Il rimando ai *Trattati di etica* (forse all'*Etica Nicomachea*, VI) per la differenza tra arte e scienza, è considerato da alcuni studiosi come un'aggiunta posteriore al testo effettuata dallo stesso Aristotele. Ciò che comunque qui egli vuole sottolineare si trova proprio nella conclusione del brano, e cioè che «la sapienza è una scienza», perché si occupa di cause e princìpi ed è il grado più alto di conoscenza.

9. Se la sapienza, in quanto forma massima di sapere, è conoscenza delle cause, è necessario stabilire quali siano queste cause. A tal fine Aristotele elenca sei opinioni concernenti i requisiti che il sapiente dovrebbe possedere, requisiti che in qualche caso erano già emersi nelle argomentazioni precedenti.

10. Dalla discussione di ciascuna delle sei opinioni risulta che le cause di cui la sapienza è conoscenza non possono essere che le cause prime, ossia quelle più alte in ciascuno dei quattro tipi di cause distinti nella *Fisica*: materiale, formale, motrice e finale.

11. Aristotele comincia ad approfondire qui il primo dei due caratteri più importanti della sapienza, per cui essa non è scienza produttiva, ma speculativa, cioè conosce solo in vista del sapere, e anzitutto esamina l'atteggiamento di coloro che per primi fecero filosofia, cioè che aspirarono alla sapienza. Essi furono spinti a filosofare dalla meraviglia (come già aveva osservato Platone nel *Teeteto*, 155 D): prima per i fenomeni più comuni, poi per quelli più complessi, come i fenomeni celesti, infine per l'origine dell'intero universo. Quest'ultima è la forma di meraviglia più alta, quella del filosofo, che ricerca le cause del tutto, cioè aspira appunto alla sapienza.

12. Altre due osservazioni conducono ad affermare il carattere teoretico della sapienza: gli uomini cominciarono a filosofare per uscire dall'ignoranza, e solo quando ebbero soddisfatto i bisogni materiali e i desideri.

13. Il secondo aspetto fondamentale della sapienza consiste nel suo essere divina. Aristotele critica Simonide non perché questi aveva escluso il possesso pieno della sapienza da parte dell'uomo, ma perché da ciò egli aveva tratto la conseguenza che l'uomo non avrebbe dovuto aspirare per nulla ad una sapienza divina. Per Aristotele, invece, l'uomo deve proprio ricercare la sapienza, cioè fare filosofia.

14. La sapienza è divina in due sensi: perché solo un dio può possederla in massimo grado, e perché il dio è una delle cause prime, come Aristotele dimostra nel libro XII della *Metafisica*.

15. Aristotele confronta la condizione umana di ricerca della sapienza (nell'esempio è la meraviglia di fronte all'incommensurabilità della diagonale del quadrato col lato) con quella divina di possesso pieno della sapienza (scoperta della causa dell'incommensurabilità), condizione migliore rispetto all'altra.

Aristotele

Metafisica

La filosofia come studio dell'essere in quanto essere

Metafisica, IV, 1, 1003a 21-2, 1004b 1

Dopo avere stabilito nel libro I che la filosofia, in quanto aspira ad essere sapienza, deve cercare di conoscere le cause prime dell'intera realtà, nel II che la conoscenza della causa coincide con la conoscenza della verità, e nel III quali sono i problemi più importanti che al filosofo spetta affrontare, Aristotele nel libro IV

della *Metafisica* determina quali sono l'oggetto, il modo di procedere e i princìpi della filosofia.
Il brano che presentiamo costituisce l'inizio di questo libro, dove Aristotele affronta le prime due questioni, svolgendo una serie di argomentazioni di carattere programmatico. L'oggetto proprio della filosofia, ossia ciò di cui essa deve ricercare le cause prime, è costituito dall'«essere in quanto essere» (*to on he on*) e dalle proprietà che gli competono per sé. Queste espressioni stanno ad indicare tutti gli enti, considerati sotto l'aspetto per cui sono enti, e le proprietà che essi possiedono per il fatto di essere, appunto, enti. La filosofia dunque, che studia tutto l'essere di tutti gli esseri, può venire indicata anche come scienza dell'essere in quanto essere, e in questo senso come scienza universale, distinguendosi in ciò dalle scienze particolari, per esempio dalle matematiche, che hanno per oggetto un settore circoscritto della realtà, ossia particolari gruppi di enti e gli attributi che a questi competono in quanto parti di quel certo gruppo. Il termine «essere» però è usato in molti significati (*pollachòs*), cioè si riferisce a generi diversi di enti, irriducibili ad un genere unico. Poiché tuttavia tra questi generi ce n'è uno che è primo, col quale tutti gli altri stanno in relazione, e questo è la sostanza, i vari generi di enti non si dicono «essere» solo per omonimia, cioè solo di nome, ma hanno tutti in comune il fatto di riferirsi, appunto, al genere delle sostanze. Perciò il filosofo dovrà cercare in primo luogo le cause prime, cioè i princìpi, della sostanza, ma non solo esse. Infatti suo compito è studiare, oltre all'essere, anche l'uno, che con esso è convertibile, le proprietà dell'uno, che grazie a tale convertibilità sono proprie dell'essere stesso (cioè identità, uguaglianza, somiglianza, opposizione e così via), ed anche i contrari di esse (cioè molteplicità, diversità, disuguaglianza, dissomiglianza). Il modo in cui il filosofo deve procedere consiste nel distinguere in quanti sensi ciascuna di queste nozioni si dice, nel ricondurre tali sensi al principale – operazioni che egli può svolgere servendosi della dialettica –, e poi nel riconoscere che il significato primo di tali nozioni è quello che esse assumono quando vengono dette delle sostanze.

1. C'è una scienza che studia l'essere in quanto essere e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura[1]. Questa scienza non si identifica con

nessuna delle cosiddette scienze particolari, giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto di indagine l'essere in quanto essere, ma ciascuna di esse ritaglia per proprio conto una qualche parte dell'essere e ne studia gli attributi, come fanno, ad esempio, le scienze matematiche. E poiché noi stiamo cercando i princìpi e le cause supreme, non v'è dubbio che questi princìpi e queste cause sono propri di una certa realtà in virtù della sua stessa natura. Se, pertanto, proprio su questi princìpi avessero spinto la loro indagine quei filosofi che si diedero a ricercare gli elementi delle cose esistenti, allora anche gli elementi di cui essi hanno parlato sarebbero stati propri dell'essere in quanto essere e non dell'essere per accidente[2]; ecco perché anche noi dobbiamo riuscire a comprendere quali sono le cause prime dell'essere in quanto essere.

2. Il termine «essere» è usato in molte accezioni, ma si riferisce in ogni caso ad una cosa sola e ad un'unica natura e non per omonimia; ma, come tutto ciò che è sano si riferisce in ogni caso alla salute – sia in quanto la conserva sia in quanto la procura sia in quanto la manifesta sia in quanto è in grado di riceverla – e come tutto ciò che è medico si rapporta alla medicina (giacché una cosa si dice medica perché possiede l'arte della medicina, e un'altra perché è naturalmente adatta ad essa e un'altra ancora perché è opera della stessa medicina – anzi possiamo assumere anche altri termini usati in modo simile a quelli precedenti), così anche il termine «essere» viene usato in molte accezioni, ma ciascuna di queste si riferisce pur sempre ad un unico principio[3]. Alcune cose, infatti, si chiamano «esseri» perché sono sostanze, altre perché sono determinazioni affettive della sostanza, altre perché aprono la via verso la sostanza o ne indicano la distruzione o la privazione o le qualità, o perché sono produttrici o generatrici di una sostanza ovvero dei termini relativi alla sostanza, o anche perché sono negazioni di qualcuno di questi termini o della sostanza; ed è questo il motivo per cui noi diciamo che anche il non essere *è* in quanto non essere. E come, dunque, di tutte le cose sane esiste un'unica scienza, parimenti avviene questo anche per le altre cose. Difatti è riservato ad un'unica scienza lo studio non solo di quei termini che esprimono una nozione comune, ma anche di quei termini che sono relativi ad una sola natura, giacché anche questi ultimi, in un certo senso, esprimono una nozione comune. Quindi è chiaro che spetta ad un'unica scienza anche lo studio degli esseri in quanto esseri. In ogni caso, poi, la scienza ha come suo oggetto peculiare ciò che è primo, ossia ciò da cui le altre cose dipendono e mediante cui esse ricevono le loro denominazioni. Pertanto, se questa prima cosa si identifica con la sostanza, allora il filosofo dovrà avere in suo dominio i princìpi e le cause, appunto, delle sostanze[4].

Ma di ogni genere determinato di cose, come esiste un'unica sensazione, così esiste anche un'unica scienza, allo stesso modo che, ad esempio, la grammatica, che pur è una, studia tutte quante le parole. Perciò è compito di una scienza unica per genere studiare quante siano le specie dell'essere in quanto essere, ed è compito delle parti specifiche di questa scienza studiare le parti specifiche dell'essere. Tuttavia, se l'essere e l'uno sono identici ed hanno una sola natura in quanto esiste tra loro la medesima correlazione che si riscontra tra principio e causa e non in quanto essi vengono indicati con la medesima definizione [...], allora si avrà di conseguenza che quante sono le specie dell'uno altrettante sono anche quelle dell'essere; e sarà compito di una scienza che sia unica per genere studiare l'essenza di tali cose, vale a dire, ad esempio, l'essenza dell'identico, del simile e delle altre determinazioni siffatte [...][5].

D'altra parte, poiché è compito di un'unica scienza lo studio degli opposti e poiché all'unità si oppone la molteplicità [...], risulta allora che è compito della scienza di cui ci stiamo occupando anche la conoscenza dei termini opposti a quelli sopra accennati, ossia dell'«altro», del «dissimile» e dell'«ineguale» e di tutte le altre determinazioni che derivano sia da questi termini sia dalla molteplicità e dall'unità. E fra gli opposti c'è anche la contrarietà, giacché questa è una sorta di differenza, e la differenza è una sorta di alterità[6]. Di conseguenza, poiché l'uno si dice in molti sensi, anche questi termini avranno una molteplicità di accezioni, ma ciò nonostante la loro conoscenza resta interamente riservata ad un'unica scienza; infatti lo studio di certi termini è riservato a scienze tra loro differenti non nel caso che tali termini abbiano una molteplicità di accezioni, ma nel caso che le loro definizioni non si conformino all'unità e non si riferiscano ad essa. E poiché tutte le cose si riferiscono a ciò che è primo – come, ad esempio, tutte le cose che prendono l'appellativo di «uno» sono relative all'unità primaria –, dobbiamo ammettere che la faccenda sta allo stesso modo anche per quello che concerne l'identità e l'alterità e i contrari[7]; di guisa che, dopo aver distinto le accezioni in cui ciascuno di tali termini viene usato, noi dobbiamo darne spiegazione riportando il termine stesso alla nozione primaria che è in ciascun predicato e vedendo in che modo è in relazione con questa; difatti alcune cose assumeranno il loro nome per il fatto che includono in sé tale nozione, altre perché la producono, altre ancora per altri motivi simili. È evidente, pertanto, come, appunto, abbiamo rilevato nell'esame delle aporie, che spetta ad un'unica scienza occuparsi sia di queste nozioni sia della sostanza (e questa era precisamente una delle difficoltà da noi esaminate in quella sede), ed è compito del filosofo poter condurre le indagini su tutte le

questioni[8].

Aristotele, *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 85-89 (trad. di A. Russo)

1. Come si vede, all'inizio Aristotele non parla ancora esplicitamente della filosofia, bensì afferma l'esistenza di una certa scienza (*epistème tis*), la quale studia (*theorèi*) l'essere in quanto essere (*to on he on*), ossia l'insieme di tutti gli enti sotto il loro aspetto di enti, nonché le proprietà che essi possiedono in virtù di tale aspetto.

2. Ciò che distingue la filosofia dalle cosiddette scienze particolari è che essa studia tutto l'essere nel suo complesso, cioè tutta la realtà, mentre le altre scienze si occupano ciascuna di una parte della realtà, cioè di un ambito limitato, e indagano le proprietà che agli enti di quell'ambito derivano dal fatto di esserne parte. L'essere per accidente è appunto un ente considerato sotto un aspetto ad esso concomitante, per esempio sotto l'aspetto della sua quantità, e non sotto l'aspetto per cui esso è ente.

3. È questa la celeberrima dottrina della multivocità dell'essere, o dottrina delle categorie, che nel loro complesso risultano essere dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire. Essa consiste nel concepire l'essere come dotato di molti e diversi significati, il che equivale a concepire la realtà come costituita di molteplici gruppi di enti, dei veri e propri generi, diversi l'uno dall'altro (nel senso che gli enti che costituiscono un genere hanno un modo di essere enti diverso da quello degli enti che costituiscono gli altri generi) e irriducibili sia tra loro sia ad un eventuale genere superiore che li comprenda tutti. Tuttavia gli enti di ciascuna categoria non hanno in comune con gli enti delle altre categorie solo il nome (omonimia), cioè «ente», ma anche il riferimento agli enti di un genere preciso (omonimia «in riferimento ad uno», *pros hen*), cioè alle sostanze, la cui categoria, in questo senso, è «prima» rispetto alle altre. Gli esempi addotti da Aristotele concernenti il termine «sano» e il termine «medico» hanno la funzione di chiarire esattamente questo.

4. In questa argomentazione trova ragione l'insistenza con cui Aristotele ha appena mostrato che l'essere è un termine «omonimo in riferimento ad uno». Se infatti vi è scienza solo di ciò che possiede una sufficiente unità, e se questa è tale quando i diversi termini si dicono in un unico modo (genere), o in modi diversi ma in riferimento ad uno unico (omonimia in riferimento ad uno), perché si dia scienza dell'essere in quanto essere, quest'ultimo, dal momento che non è un genere, deve essere un omonimo in riferimento ad uno. Di qui anche l'importanza della sostanza come ciò che conferisce unità all'intero essere, non nel senso che essa sia un genere comprendente tutti gli altri, ma nel senso che essa è quel genere tra gli altri dal quale tutti questi altri dipendono.

5. Aristotele mostra qui come sia compito della stessa scienza che studia l'essere in quanto essere, cioè della filosofia, studiare anche le proprietà di esso. Tali proprietà sono l'identità, la somiglianza, ma poi anche l'uguaglianza, l'opposizione, la molteplicità e così via, proprietà che infatti appartengono a tutti gli enti per il fatto che essi sono tali (per esempio ogni ente, in quanto è un ente, è identico a sé e diverso dagli altri). Esse, a dire il vero, sono proprietà dell'uno, ma poiché essere e uno sono convertibili, cioè significano la stessa cosa (si distinguono solo per il fatto che hanno definizioni diverse), sono per ciò stesso proprietà dell'essere.

6. Poiché la scienza degli opposti è la stessa – concetto già noto a Platone (la medicina, per esempio, si occupa tanto della salute quanto della malattia) –, il filosofo dovrà indagare non solo le proprietà dell'essere e dell'uno appena citate, ma anche quelle opposte, cioè anzitutto la molteplicità, che è opposta all'uno, ma poi la diversità, la disuguaglianza, la dissomiglianza, e così via. Questa dottrina, secondo cui ad una serie positiva di termini corrisponde una serie negativa degli stessi, ricorda la «colonna» in cui i pitagorici collocavano coppie di termini opposti fra loro.

7. Non solo l'essere, dunque, ma anche l'uno e le loro proprietà sono «omonimi in riferimento ad uno», e dunque sono suscettibili di scienza.

8. Aristotele indica qui il modo di procedere che il filosofo deve seguire trovandosi di fronte ad un oggetto come l'essere in quanto essere, l'uno e le loro proprietà, oggetto la cui unità non è quella di un genere,

ma è conferita dal rapporto di omonimia in riferimento ad uno che caratterizza ciò che lo costituisce. Anzitutto egli deve distinguere in quanti modi ciascuna di quelle nozioni si dice, cioè appunto i loro molti significati, e ricondurre tali significati a quello principale. Sono queste due operazioni che nei *Topici* (I, 12 e 15) Aristotele indica come veri e propri strumenti (*òrgana*) della dialettica. Indi il filosofo deve riconoscere che il primo dei molti significati di ciascuna nozione è quello che essa assume quando viene riferita alla sostanza. Questo è dunque ciò che il filosofo deve studiare: l'essere, l'uno, le loro proprietà, e fra questi in primo luogo la sostanza, servendosi anche della dialettica.

Aristotele

Metafisica

Il principio di non contraddizione

Metafisica, IV, 3, 1005a 19-4, 1006a 26

Alla filosofia non spetta solo lo studio dell'essere, dell'uno e delle loro proprietà, ma anche quello dei cosiddetti assiomi, cioè delle premesse comuni a tutte le scienze, dette anche princìpi comuni, il più noto dei quali è il famoso principio di non contraddizione.
Nel libro IV della *Metafisica*, da cui è tratto il brano che presentiamo, Aristotele osserva che anche lo studio degli assiomi spetta al filosofo, cioè a colui che indaga in primo luogo la sostanza, giacché tali princìpi, che regolano tutte le dimostrazioni, appartengono a tutto l'essere. Il più saldo fra tutti gli assiomi, cioè quello su cui non ci si può sbagliare, perché è anche il più noto, è il principio di non contraddizione, del quale Aristotele dà due formulazioni, una riguardante l'essere (ontologica) ed una riguardante il pensiero, giacché esso è principio di tutta la realtà e quindi anche di tutti i discorsi, compresi gli assiomi stessi e le dimostrazioni. Proprio per tale motivo del principio di non contraddizione non si può dare dimostrazione in senso proprio: chi lo dimostrasse commetterebbe infatti una petizione di principio (cioè presupporrebbe proprio ciò che è in discussione). Poiché tuttavia una giustificazione di esso deve pur essere fornita, la filosofia può dimostrarne la verità mediante confutazione, cioè dialetticamente. Tale dimostrazione consiste nel chiedere ad un reale o ipotetico interlocutore che intenda negare il principio di dire una qualsiasi cosa che abbia significato. Nel momento in cui

questi dice qualcosa – e se si rifiuta è simile ad un vegetale e comunque non comunica né con sé né con i suoi simili –, dice qualcosa di determinato, e non il suo opposto: ma così facendo usa già il principio, ossia commette egli stesso, e non chi conduce la dimostrazione, una petizione di principio, risultando in tal modo confutato.

3. Bisogna ora precisare se spettino ad un'unica scienza o a scienze differenti lo studio di quei concetti che in matematica sono chiamati assiomi e lo studio della sostanza. È senz'altro evidente che anche l'indagine sugli assiomi compete ad un'unica scienza – e precisamente a quella del filosofo –, giacché gli assiomi abbracciano tutta quanta la realtà e non qualche genere particolare che sia separato dagli altri. E indubbiamente ogni uomo si serve degli assiomi sia perché questi sono propri dell'essere in quanto essere sia perché ogni genere è essere, ma ciascuno se ne serve, tuttavia, entro i limiti convenienti, cioè fin dove si estende il genere a proposito del quale ciascuno intende addurre le proprie dimostrazioni; di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi si applicano a tutte le cose in quanto queste sono esseri (difatti l'essere è ciò che è comune a tutte quante le cose), allora solamente a chi si occupa di studiare l'essere in quanto essere è riservata anche l'indagine su di essi. Per questo motivo nessuno che si occupi di indagini scientifiche parziali, ad esempio nessun geometra e nessun aritmetico, osa enunciare qualche sua teoria sugli assiomi, dicendo se essi siano veri o falsi[1]; lo hanno osato, invece, alcuni fisici, ed è naturale che l'abbiano osato, giacché essi erano i soli ad essere convinti di svolgere la loro osservazione su tutta intera la natura e sull'essere. Poiché, però, esiste pur qualcuno che sta più in alto del fisico (giacché la natura è solo un genere dell'essere), allora proprio a questo qualcuno che si occupa di indagare intorno all'universale e alla sostanza prima, è riservato anche lo studio degli assiomi: anche la fisica, tuttavia, è una certa specie della sapienza, ma non è la prima[2]. A proposito, poi, di certi tentativi fatti da alcuni che discutono del modo in cui si debba accogliere la verità, c'è da notare che siffatti tentativi sono eseguiti da loro senza alcuna preparazione sugli *Analitici*; e invero, prima di accostarsi ad un'indagine scientifica, è indispensabile possedere una piena conoscenza degli *Analitici*, e non bisogna mettersi a ricercare quando di essi si sia solo sentito vagamente parlare[3]. È chiaro, pertanto, che è riservato esclusivamente al filosofo, cioè a colui che contempla tutta quanta la realtà nella sua essenza naturale, anche il compito di studiare i princìpi del procedimento sillogistico; e spetta a colui che possiede la più profonda

conoscenza di ciascun genere di cose essere capace di trattare dei princìpi più saldi dell'oggetto da noi ora preso in esame, e di conseguenza colui che conosce le proprietà dell'essere in quanto essere deve saper riconoscere i princìpi più saldi di tutte le cose. E questi è appunto il filosofo[4]. E il principio più saldo di tutti è quello a proposito del quale è impossibile cadere in errore, giacché esso è necessariamente quello che è il più noto (tutti, infatti, cadono in errore su quelle cose che non conoscono) e che non è fondato su ipotesi. Difatti un principio che deve essere necessariamente posseduto perché si possa comprendere qualsivoglia delle cose esistenti, non può essere affatto un'ipotesi; e ciò che si deve conoscere qualora si intenda conoscere qualsiasi altra cosa, non può non essere posseduto prima di ogni altra conoscenza[5]. È chiaro, dunque, che solo un siffatto principio è il più saldo di tutti; ma, ciò premesso, accingiamoci a dire quale esso sia. Esso è il seguente: è impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione (e si considerino già aggiunte tutte le altre determinazioni che si potrebbero aggiungere per ribattere le obiezioni di carattere logico); appunto questo è il più saldo di tutti i princìpi, perché possiede la determinazione che noi abbiamo enunciata[6]. È impossibile, infatti, supporre che la medesima cosa sia e non sia, come certuni credono che, invece, sostenga Eraclito. Può anche capitare, infatti, che uno non sia pienamente convinto di quello che dice; e se non è possibile che attributi contrari appartengano simultaneamente ad una medesima cosa (e si considerino aggiunte da noi, anche in riferimento a questa premessa, tutte quelle determinazioni che di solito vanno aggiunte) e se l'opinione che è in contraddizione con un'altra opinione è contraria a quest'ultima, risulta allora evidentemente impossibile che la medesima persona, nel medesimo tempo, pensi che la medesima cosa sia e non sia, giacché, in tal caso, colui che cadesse in questo errore avrebbe nel medesimo tempo due opinioni contrarie[7]. Ecco perché chiunque intenda produrre una dimostrazione la fonda, in ultima istanza, su questa convinzione, giacché questa è, per sua natura, anche la base su cui poggiano tutti quanti gli altri assiomi.

4. Ci sono, tuttavia, certuni, i quali, come dicevamo, sostengono la possibilità che la medesima cosa sia e non sia e che il pensiero possa concepirla in questo modo. Anzi molti naturalisti fanno tale ragionamento. Ma proprio adesso noi abbiamo stabilito, seguendo il nostro punto di vista, che è impossibile essere e non essere nel medesimo tempo, e proprio in base a tale impossibilità noi abbiamo dimostrato che questo è il più saldo di tutti i princìpi. Certuni, tuttavia, pretendono che si dia dimostrazione anche di

questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no; difatti è senz'altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose (in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito e, quindi, neppure così si produrrebbe dimostrazione); e siccome ci sono alcune cose di cui non si deve cercare dimostrazione, essi non potrebbero dirci quale sia, a parer loro, il principio che di dimostrazione non ha bisogno affatto.

Tuttavia, anche per quanto concerne tale principio, l'impossibilità di dimostrare che una cosa sia e non sia può essere provata mediante confutazione, purché il nostro interlocutore intenda dare alle sue parole un certo significato; ma se egli parla senza costrutto, è ridicolo mettersi a cercare un'argomentazione contro di lui che non ha niente da argomentare, almeno finché non ha niente da argomentare: difatti un tale uomo, in quanto si trova in tale stato, somiglia ormai ad una pianta[8]. Ed io sostengo che c'è differenza tra il dimostrare mediante confutazione e il semplice dimostrare, in quanto che chi esegue una semplice dimostrazione può sembrare che faccia una petizione di principio, mentre, al contrario, se la responsabilità di una tale petizione di principio è di un altro, allora si ha confutazione e non dimostrazione[9]. Il punto di partenza per tutte queste discussioni non sta nel pretendere che il nostro interlocutore asserisca che una cosa è o non è (giacché, forse, si potrebbe pensare che ciò non sia stato altro se non una petizione di principio), bensì nel pretendere che egli dica a se stesso e ad altri qualcosa che abbia almeno un significato: questo, infatti, è indispensabile, se veramente egli vuol «dire» qualche cosa. Nel caso contrario una tale persona non potrebbe ragionare né con se stesso né con altri[10]. Se, però, ci viene concesso questo, allora vi può essere dimostrazione, giacché vi sarà ormai qualcosa di definito. Ma il responsabile della petizione di principio non è colui che dà la dimostrazione, bensì colui che la subisce, giacché costui, proprio mentre vuole demolire un ragionamento, viene a subirlo[11].

Aristotele, *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 92-96 (trad. di A. Russo)

1. Gli assiomi, in quanto appartengono a tutti gli enti, sono presupposti da tutte le scienze, anche da quelle particolari, per esempio dalle matematiche, e oltre tutto solo nella misura in cui si applicano ai loro oggetti. Nessuna scienza particolare, pertanto, può indagare su di essi, per stabilire se siano veri o no. Questo può essere attuato solo dalla filosofia, cioè dalla stessa scienza che studia la sostanza, per il fatto che essa si occupa dell'essere in quanto essere, cioè di tutta la realtà.

2. Aristotele chiamava «fisici» (*physikòi*) i presocratici, perché questi si occupavano della natura (*phỳsis*) ritenendo che essa costituisse l'intera realtà, cioè l'intero essere, e quindi nel loro caso la fisica

era la scienza più alta, venendo a coincidere appunto con la filosofia. In tal senso a buon diritto essi si erano occupati degli assiomi. Tuttavia, dopo la scoperta che esiste una realtà immateriale (chiamata qui «sostanza prima»), non spetta più al fisico discutere gli assiomi, ma a colui che studia anche questa realtà, cioè al filosofo primo (tra i presocratici Eraclìto e Anassagora sembravano avere messo in discussione il principio di non contraddizione, affermando il primo che gli opposti coincidono, e il secondo che all'origine tutte le cose erano mescolate insieme).

3. Coloro che ignorano gli *Analitici* sono quelli che pretendono di dimostrare il principio di non contraddizione (non è chiaro chi siano, forse Antistene, o i sofisti). Negli *Analitici* infatti Aristotele ha mostrato che i princìpi delle scienze, sia quelli comuni (come gli assiomi) sia quelli propri (come le definizioni), non possono essere dimostrati, proprio perché sono condizione delle dimostrazioni.

4. Gli assiomi sono qui chiamati «princìpi del procedimento sillogistico» proprio per sottolineare la loro funzione di princìpi delle dimostrazioni (le dimostrazioni sono, infatti, un tipo particolare di sillogismi).

5. Il principio di non contraddizione, essendo condizione di qualsiasi altra conoscenza e di qualsiasi altro discorso, è il più noto di tutti, e non è un'ipotesi (*anypòtheton*), cioè non è una semplice supposizione arbitraria, ma è un presupposto necessario. In questo senso è il più saldo di tutti i princìpi.

6. È questa la cosiddetta formulazione ontologica del principio di non contraddizione, che afferma la sua validità per tutti gli enti. Le «determinazioni che si potrebbero aggiungere per ribattere le obiezioni di carattere logico» sono forse alcune precisazioni fornite da Aristotele negli *Elenchi sofistici* per evitare un uso sofistico della contraddizione.

7. Questa è invece la formulazione del principio riferita al pensiero: se il principio vale per tutti gli enti, esso vale anche per il pensiero (che è anch'esso un ente). Dunque, poiché la contraddizione non può esistere nella realtà, essa non può esistere nemmeno nel pensiero.

8. Inizia qui la famosa dimostrazione del principio di non contraddizione mediante confutazione, che è l'unica alternativa alla dimostrazione propriamente detta, impossibile da applicare al principio, in quanto esso è principio di tutte le dimostrazioni. Per poter riuscire, la dimostrazione necessita di un contesto dialettico, giacché devono essere presenti sia colui che conduce la dimostrazione, sia un interlocutore che voglia negare il principio. La funzione di quest'ultimo, però, è limitata al dire una qualsiasi cosa che abbia significato. Se costui si rifiutasse, non varrebbe nemmeno la pena di confutarlo, perché sarebbe simile ad un vegetale.

9. In questa complessa fase dell'argomentazione Aristotele confronta la dimostrazione propriamente detta e quella per confutazione. Se per il principio di non contraddizione si usasse la prima, colui che dimostra commetterebbe l'errore logico della «petizione di principio», consistente nel servirsi nel corso della dimostrazione di ciò che si vuole dimostrare (*Analitici Primi*, II, 16), il che invaliderebbe la sua dimostrazione. Qualora invece si usi la dimostrazione per confutazione, essendo presenti due interlocutori, l'errore della petizione di principio verrebbe ad essere commesso non da colui che dimostra, il quale dunque condurrebbe una dimostrazione corretta, ma dall'interlocutore che dice qualcosa di significante, ossia proprio da colui che vorrebbe negare il principio.

10. Aristotele conferma che la concessione richiesta all'interlocutore è solo di dire qualcosa che abbia un significato per sé e per gli altri, e non di affermare o negare qualcosa, perché altrimenti costui si accorgerebbe subito che l'affermazione o la negazione da lui concesse presuppongono il principio stesso.

11. Ed ecco la confutazione: nel momento in cui l'interlocutore dice qualcosa dotato di un significato, egli dice qualcosa di definito, cioè dice una certa cosa e non il suo opposto. Ma nel fare questo egli presuppone il principio, e dunque commette una petizione di principio, affermando ciò che voleva negare. La negazione del principio di non contraddizione risulta così impossibile.

Aristotele

Metafisica

La sostanza come primo significato dell’essere

Metafisica, VII, 1

Nel libro V della *Metafisica* Aristotele elenca una serie di termini di cui distingue accuratamente i molteplici significati, compresi quelli desunti dal linguaggio comune, tanto che esso viene spesso indicato come il «dizionario» dei termini usati in filosofia. Fra tali termini egli considera anche l’essere, di cui distingue quattro significati generali: l’essere per accidente, l’essere come vero e falso, l’essere secondo le categorie e l’essere come potenza e atto. Dei primi due significati dell’essere Aristotele si occupa nel successivo libro VI, mentre del terzo tratta nel libro VII.

Il brano che presentiamo costituisce proprio l’esordio del libro VII, nel quale Aristotele da un lato riprende esplicitamente la distinzione dei significati dell’essere presentata nel libro V, dichiarando di volersi riferire al significato secondo le categorie; e dall’altro segue le dichiarazioni programmatiche contenute nel libro IV, per cui ciò che la filosofia deve anzitutto ricercare sono le cause prime della sostanza, e dunque tratta approfonditamente della natura della sostanza, chiarendo per quali ragioni essa è la prima tra le categorie dell’essere. Se si considera per esempio la categoria di quantità, questa indica «quanto» una cosa è estesa; se si considera invece la categoria di qualità, essa indica «come» una cosa è, e così via. Ma solo la sostanza (*ousìa*) indica «che cosa» una cosa è (*tì esti*), ossia la sua essenza. Ne risulta che la sostanza si dice essere per se stessa, mentre tutte le altre categorie, come la quantità, la qualità, e così via, si dicono essere perché sono quantità o qualità o in generale affezioni della sostanza, cioè perché presuppongono l’esistenza della sostanza. La sostanza dunque è il primo tra i significati dell’essere, e più precisamente lo è in tre sensi, secondo il tempo, secondo la definizione e secondo la conoscenza. La sostanza è prima secondo il tempo, perché può avere una sua esistenza separata, cioè indipendente, mentre le altre categorie non possono esistere senza di essa; è prima

secondo la definizione, perché nella definizione di ciascun'altra categoria è necessariamente contenuto un riferimento ad essa; ed è prima secondo la conoscenza, perché indica l'essenza di una cosa, e la conoscenza di una cosa è conoscenza della sua essenza piuttosto che delle sue affezioni. Perciò il problema che la filosofia si è sempre posta, e cioè «che cosa è l'essere?», deve essere formulato anzitutto così: «che cosa è la sostanza?». Ciò infatti equivale a chiedersi quali sono le cause prime della sostanza.

1. Il termine «essere» si usa in tutte quelle accezioni che noi abbiamo precedentemente distinte nelle nostre trattazioni circa le molteplici accezioni dei vari termini: esso, infatti, sta ad indicare non solo l'essenza o l'oggetto determinato, ma anche la quantità o la qualità o ciascuna delle altre simili categorie[1]. Ma, benché il termine «essere» venga usato in tutte queste accezioni, è evidente che, tra tutte queste, l'accezione fondamentale è quella di «essenza di un oggetto», ossia «ciò che sta ad indicare la sostanza» (infatti, quando noi vogliamo indicare la qualità di un determinato oggetto, diciamo che esso è buono o cattivo, e non già che esso si estende per tre cubiti o che è un uomo; quando, invece, intendiamo indicare che cosa esso è, noi non diciamo che tale oggetto è bianco o caldo o che si estende per tre cubiti, ma che è un uomo o un dio), ed usiamo il termine «essere» in riferimento anche alle altre cose, perché, di un tale essere, alcune di esse sono qualità, altre quantità, altre affezioni, altre qualche altra cosa di tal genere[2]. Perciò uno potrebbe anche domandarsi se le espressioni «camminare» o «godere buona salute» o «star seduti», e così anche qualsivoglia di altre simili determinazioni, stiano ad indicare, ciascuna nella propria particolarità, un essere o un non essere: difatti, nessuna di tali cose esiste di per sé [per natura] né può essere separata dalla sostanza, ma piuttosto, se c'è qualcosa che esista di per sé, questa cosa è chi cammina o chi sta seduto o chi gode buona salute[3]. E il motivo per cui queste ultime cose esistono in maniera più autentica delle altre sta nel fatto che ciascuna di esse ha un sostrato determinato (vale a dire la propria sostanza e la propria individualità), che risulta presente in tali categorie, giacché, ove noi prescindiamo da tale sostrato, non possiamo parlare né di ciò che è buono né di ciò che sta seduto. È evidente, pertanto, che per mezzo di questa categoria esiste anche ciascuna delle altre, e di conseguenza l'essere nella sua accezione fondamentale – ossia non una qualsiasi qualificazione dell'essere, ma l'essere puro e semplice – dovrà identificarsi con la sostanza[4].

Così, il termine «primo» si usa in molte accezioni, ma tuttavia una priorità in senso assoluto spetta alla sostanza, tanto nella definizione quanto nella conoscenza o nel tempo. Difatti, mentre nessuna delle altre categorie può avere una sua esistenza separata, essa sola può averla[5]; e la sostanza è l'elemento primario nella definizione (giacché nella definizione di ciascuna cosa è necessariamente immanente la nozione di sostanza)[6], e, d'altra parte, noi reputiamo di conoscere un oggetto particolare, solo quando ne conosciamo l'essenza – ad esempio, l'essenza di «uomo» o di «fuoco» – piuttosto che quando ne conosciamo la qualità o la quantità o la posizione, giacché, in realtà, conosciamo anche ciascuna di queste ulteriori determinazioni solo quando conosciamo l'essenza della quantità o della qualità[7]. E, in verità, il problema su cui verte ogni ricerca passata, presente e futura, la questione che è sempre aperta e dibattuta, ossia «che cosa è l'essere?», non si riduce ad altro se non alla domanda: «che cosa è la sostanza?»[8] (giacché proprio questa sostanza alcuni sostengono che è una, altri che è molteplice, e alcuni parlano di un numero finito di sostanze, altri di un numero infinito), ed è questo il motivo per cui anche noi dobbiamo contemplare massimamente e in primo luogo – e starei per dire esclusivamente – la natura dell'essere, considerato nel senso di sostanza[9].

Aristotele, *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 182-85 (trad. di A. Russo)

1. Il riferimento è appunto al libro V della *Metafisica*, dove vengono distinti i diversi significati anche dell'essere. L'«essenza» (*to tì esti*) è la risposta alla domanda «che cos'è?» (*tì esti*), per cui indica la sostanza (*ousìa*). Le «categorie» (termine che letteralmente significa «predicati») sono i generi supremi degli enti, cioè i molti significati del termine «essere».

2. Aristotele fa notare che tra le categorie dell'essere quella di sostanza indica ciò che una cosa è, cioè la sua essenza («l'essenza di un oggetto»), per esempio un uomo o un dio; quella di quantità indica quanto una cosa è estesa, per esempio tre cubiti; quella di qualità indica come una cosa è, per esempio bianca o calda. In questo senso l'«essere» si riferisce direttamente alla sostanza e indirettamente alle altre categorie, per il fatto che queste stanno tutte in qualche relazione con la sostanza, vale a dire sono sue qualità, quantità o, in generale, sue affezioni.

3. «Camminare» indica un modo di essere che rientra nella categoria del fare, «godere buona salute» un modo di essere che rientra nella categoria dell'avere, «star seduti» un modo di essere che rientra nella categoria del giacere. È chiaro che tutti questi modi di essere non possono sussistere se non c'è qualcosa che cammina, gode buona salute o sta seduto, cioè se non c'è un uomo, il quale è appunto una sostanza.

4. La sostanza esiste di per sé, ovvero separatamente, perché ha un proprio sostrato, cioè si predica di se stessa, mentre le altre categorie esistono solo in relazione alla sostanza, perché si predicano della sostanza. Per esempio il termine «uomo» è predicato dell'uomo, cioè di se stesso, mentre il termine «buono» o «sta seduto», essendo predicati dell'uomo, sono predicati di altro da sé.

5. Dopo avere distinto tre significati di «primo», cioè primo nella definizione, nella conoscenza e nel tempo, Aristotele spiega anzitutto perché la sostanza è prima nel tempo. Essa è tale in quanto è l'unica categoria che può avere una sua esistenza separata, e perciò esiste prima delle altre.

6. La sostanza è prima anche nella definizione, perché nella definizione delle altre categorie è contenuto un riferimento ad essa, per esempio la qualità si definisce come un'affezione della sostanza.

7. La sostanza è prima, infine, nella conoscenza. Infatti per Aristotele la vera conoscenza di un oggetto è la conoscenza della sua essenza, cioè della sostanza, e solo successivamente si dà la conoscenza delle sue proprietà, cioè delle altre categorie.

8. Il problema: «che cosa è l'essere?», che per Aristotele da sempre si pone alla filosofia, consiste nella ricerca delle cause prime dell'essere. Perciò il problema che la filosofia si è sempre posta, cioè «che cosa è l'essere?» (espressione che significa «quali sono le cause prime dell'essere?») deve essere formulato così: «che cosa è la sostanza?» (cioè: «quali sono le cause prime della sostanza?»).

9. In questo passo Aristotele allude alle concezioni dell'essere, e quindi della sostanza, proprie dei presocratici. Che la sostanza sia una era stato sostenuto dai milesii e dagli eleati, che ci siano molte sostanze ma in numero finito da Empedocle e dai pitagorici, che ce ne siano molte ed in numero infinito da Anassagora e dagli atomisti.

Aristotele

Metafisica

La potenza e l'atto

Metafisica, IX, 1, 1045b 27-1046a 13; 6, 1048a 25-b9

Dopo avere trattato, nei libri VII e VIII, del terzo significato generale dell'essere, ossia della sostanza e delle altre categorie, Aristotele passa a considerare, nel libro IX della *Metafisica*, il quarto ed ultimo significato di esso, ossia quello secondo la potenza e l'atto.
Dal libro IX è tratto il brano che presentiamo, dove Aristotele anzitutto definisce la potenza (*dỳnamis*) nel suo significato più comune, per cui essa è relativa al movimento, benché non la consideri come la più interessante dal punto di vista filosofico. Secondo questa definizione la potenza è «principio di cangiamento – cioè di mutamento – in altro o nell'oggetto in quanto altro», ossia è la capacità, propria di un oggetto, di produrre un mutamento (*metabolè*) in un altro oggetto, o di subire un mutamento da parte di un altro. Rispetto a questo primo significato l'atto (*entelècheia*) non è altro che il movimento stesso, cioè il cambiamento prodotto dalla potenza. Ma c'è un secondo significato di potenza, che va al di là del movimento e può essere compreso solo in relazione all'atto, inteso come «l'esistenza reale dell'oggetto». In questo caso

potenza ed atto sono ciò secondo cui si può dire l'essere, ossia sono appunto il quarto significato generale di esso. In questa ulteriore valenza, potenza e atto non possono essere definiti in senso proprio, perché sono coestensivi all'intero essere, che è indefinibile: essi possono essere solo illustrati per induzione, cioè per mezzo di esempi particolari.

1. Abbiamo finora trattato dell'essere nella sua principale accezione, alla quale si riportano tutte le altre categorie dell'essere stesso: abbiamo, cioè, parlato della sostanza (difatti in virtù della nozione di sostanza ricevono il loro appellativo di essere le altre determinazioni, ossia la quantità, la qualità e gli altri termini di tal genere, giacché in tutti questi è contenuta la nozione di sostanza, come abbiamo detto nelle prime sezioni del nostro lavoro); ma, tenendo presente che si parla dell'essere non solo nel senso di sostanza o di qualità o di quantità, ma anche secondo potenza e atto – vale a dire secondo un procedimento operativo –, dobbiamo ora fare le nostre precisazioni in merito alla potenza e all'atto[1], e in primo luogo in merito alla potenza nella sua accezione fondamentale, quantunque sotto questo profilo la conoscenza di essa non arrechi grande vantaggio al nostro piano di lavoro, giacché la potenza e l'atto superano di gran lunga l'ambito delle nozioni che si riferiscono esclusivamente al movimento. Ma, dopo aver trattato di questa accezione del termine «potenza», ne chiariremo anche le altre, allorché daremo le definizioni del termine «atto»[2].

Che i termini «potenza» e «potere» abbiano diversi significati è stato da noi precisato altrove[3]; ora, di questi significati, noi dobbiamo mettere da parte tutti quelli in cui il termine «potenza» viene usato per omonimia (alcune volte, infatti, tale termine si usa in ragione di una certa somiglianza, proprio come in geometria noi diciamo che una cosa è o non è «potenza» di un'altra per il fatto che si trova o meno in una certa maniera in relazione a quest'altra)[4]; invece, il termine «potenza», tutte le volte che viene usato in relazione alla sua stessa specie, si identifica sempre con certi princìpi e prende il suo appellativo in riferimento alla sua accezione principale, ossia come principio di cangiamento in altro o nell'oggetto stesso in quanto altro[5]. [...]

6. Dopo aver trattato della potenza che è in relazione al movimento, dobbiamo adesso trattare dell'atto, definendolo nella sua essenza e nelle sue qualità. E invero, se si procede in questo tipo di distinzione, risulterà evidente, anche a proposito del termine «potenziale», che è potenziale non solo ciò che ha tale appellativo in quanto è per natura disposto a muovere

un'altra cosa o ad essere mosso da un'altra cosa sia in senso assoluto sia in un modo determinato, ma anche ciò che ha un'altra accezione, ossia quella per determinare la quale noi abbiamo discusso anche delle precedenti accezioni[6].

È atto l'esistenza reale dell'oggetto in un senso diverso da come diciamo che l'oggetto è in potenza. Noi diciamo che una cosa è in potenza nel senso che, ad esempio, Ermete è presente in potenza nel legno o la semiretta è presente in potenza nella retta intera, perché può essere staccata da questa, e chiamiamo scienziato anche chi non sta contemplando, qualora, però, egli sia capace di contemplare: ma in ben altro senso noi parliamo di presenza attuale![7] Ciò che qui intendiamo dire risulta evidente per induzione nei casi particolari, e non c'è affatto bisogno che noi ci mettiamo a ricercare la definizione di ogni cosa, ma basta che noi riusciamo a cogliere l'analogia, nel senso che nello stesso rapporto in cui chi sta costruendo è con chi ha la capacità di costruire, anche chi è sveglio è in rapporto con chi sta dormendo, e chi vede con chi, pur avendo la vista, ha gli occhi chiusi, e ciò che è stato separato dalla materia è in rapporto con la materia, e un oggetto confezionato è in rapporto con un altro che non è stato confezionato. Di questi due gruppi diversi di cose il primo è quello che noi dobbiamo considerare attuale, l'altro, invece, dobbiamo considerarlo solo potenziale[8]. Né si considerano attuali tutte le cose nello stesso modo, ma solo per analogia, nel senso che, come questa data cosa è presente in quest'altra o è relativa a quest'altra, così quell'altra data cosa è presente in quell'altra o è relativa a quell'altra, giacché alcune cose si trovano tra loro nella stessa relazione in cui è un movimento rispetto ad una potenza, altre, invece, nella stessa relazione in cui è una sostanza rispetto ad una qualche materia[9].

Aristotele, *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 251-52; 260-61 (trad. di A. Russo)

1. Questo non è che il primo riferimento al libro V della *Metafisica*, e precisamente alla distinzione dei significati del termine essere. Fra questi figuravano, oltre a quello secondo le categorie, qui appena accennato, anche quello secondo la potenza e l'atto (*katà dỳnamin kài entelècheian*), nozioni che esprimono, per così dire, l'aspetto dinamico dell'essere e si applicano appunto a tutti gli enti.

2. Il primo significato della potenza, quello relativo al movimento, è «fondamentale» solo dal punto di vista del linguaggio comune, cioè è solo il più diffuso, ma è il meno interessante per «il nostro piano di lavoro», cioè per l'indagine filosofica sull'essere.

3. Ulteriore riferimento al libro V della *Metafisica*, dedicato anche alla distinzione dei vari significati del termine «potenza».

4. Aristotele esclude qui la considerazione dei significati del termine potenza che sono tali solo per omonimia, ossia non intende occuparsi dell'uso del termine per indicare cose completamente diverse e senza collegamento fra loro. Anche in geometria, per esempio, si parla di «potenze», ma solo «per

omonimia», perché le potenze geometriche hanno in comune con la potenza relativa al movimento solo il nome.

5. Il significato di potenza come «principio di mutamento in altro o nell'oggetto in quanto altro» è considerato nel libro V come il suo significato principale. Il principio di mutamento in altro è la capacità posseduta da un oggetto di produrre un mutamento in un altro oggetto (che i commentatori chiameranno «potenza attiva»). Invece il principio di mutamento nell'oggetto stesso in quanto altro è la capacità posseduta da un oggetto di subire un mutamento, in quanto tale oggetto è altro rispetto a quello che produce il mutamento (che i commentatori chiameranno «potenza passiva»).

6. L'atto di cui Aristotele si accinge a parlare non è quello relativo al significato principale della potenza secondo il linguaggio comune, cioè il movimento, ma quello in vista del quale si svolge l'intera trattazione, ossia il significato più propriamente filosofico.

7. L'atto in senso filosofico, cioè come significato generale dell'essere, è l'esistenza stessa dell'oggetto, la sua presenza effettiva, per esempio una statua di Ermete, o una semiretta, o uno scienziato che sta effettivamente ricercando. La potenza ad esso corrispondente è invece una statua di Ermete non ancora scolpita, ma esistente solo nel legno, o una semiretta non ancora staccata dall'intera retta, o uno scienziato capace di ricercare, ma che ancora non sta ricercando.

8. L'induzione è il procedimento che consente di passare da una molteplicità di casi particolari ad un concetto universale, ed è utile là dove non è possibile fornire una definizione, ossia per quegli oggetti che non sono circoscrivibili in un particolare ambito. Potenza ed atto, essendo uno dei molti modi in cui l'essere può essere detto, rappresentano esattamente ciò che non è suscettibile di definizione. Pertanto l'induzione è il modo di procedere più opportuno per illustrarli.

9. L'analogia, a cui si era già accennato subito sopra, è in generale l'identità di rapporto fra termini diversi. Il rapporto tra potenza ed atto è sempre identico, quali che siano gli enti tra loro diversi nei quali viene considerato. Rispetto al movimento la potenza è la capacità di muoversi, mentre l'atto è il movimento stesso (significato più comune); invece rispetto alla sostanza la potenza è la materia, mentre l'atto è la forma. Infatti il legno, che è materia, è statua in potenza, mentre la statua di Ermete, che è forma, è statua in atto.

Aristotele

Metafisica

La sostanza sovrasensibile

Metafisica, XII, 6, 1071b 3-22; 1072a 19-b 30

Dopo essersi occupato nel libro X (e in parte dell'XI) della *Metafisica* delle proprietà per sé dell'essere in quanto essere, che sono in primo luogo proprietà della categoria di sostanza, nel libro XII Aristotele considera ancora quest'ultima, giacché essa comprende non solo sostanze sensibili, ma anche sovrasensibili.
Il brano che presentiamo è tratto da questo libro, in cui dopo aver distinto tre tipi di sostanze, quelle «sensibili corruttibili», quelle «sensibili incorruttibili» e quelle «immobili», ed aver

riepilogato i caratteri generali dei primi due, Aristotele dimostra l'esistenza di queste ultime, che non sono percepibili con i sensi. Egli parte dal riconoscimento dell'esistenza di un movimento eterno, il moto circolare del cielo, e mostra che esso richiede una causa motrice sempre in atto. Tale può essere soltanto una sostanza che sia puro atto, e pertanto sia immobile e immateriale. Aristotele sembra anzi ammettere una pluralità di queste sostanze, tante quante sono i cieli dei quali esse devono spiegare il movimento, benché in seguito consideri come superiore a tutte le altre quella che è il motore immobile del primo cielo, cioè del cielo delle stelle fisse. Egli si sofferma anche a spiegare come tale sostanza muova il cielo senza entrare in contatto con esso, quindi senza esserne a sua volta mossa. Essa muove come oggetto di amore e di pensiero, ed è la realtà più amabile e intelligibile che esista: perciò è la prima fra tutte le sostanze ed è il bene supremo. Non è chiaro se le espressioni usate da Aristotele a tale proposito debbano essere intese alla lettera o in senso metaforico, cioè se il motore muova perché «è effettivamente» oggetto di amore, o «come se» fosse oggetto di amore. Nel primo caso bisognerebbe supporre che il cielo abbia conoscenza e amore, cioè sia animato, e imiti l'immobilità del suo motore attuando la forma di movimento più simile all'immobilità, cioè la rotazione continua su se stesso. Ma, comunque stiano le cose, poiché il cielo coinvolge nel suo movimento l'intero universo, si può dire che il motore immobile è il principio dal quale dipendono il cielo e tutta la natura. Aristotele chiarisce infine di che cosa il motore immobile sia atto. Esso è precisamente atto di pensiero, giacché il pensiero anche per l'uomo – sia pure per brevi momenti – è l'attività migliore che esista, un'attività che non comporta movimento. E questo pensiero è essenzialmente pensiero della realtà più intelligibile e migliore che esista, cioè di se stesso: perciò in seguito Aristotele lo chiamerà anche «pensiero di pensiero». Ma poiché il pensiero è vita, e il pensiero del motore immobile è vita ottima ed eterna, una sostanza che abbia queste caratteristiche sarà un vivente ottimo ed eterno, cioè un dio.

6. Poiché, come abbiamo visto, ci sono tre specie di sostanze, di cui due sono quelle fisiche e la terza è la sostanza immobile, dobbiamo ora parlare di

quest'ultima e dimostrare che necessariamente esiste una sostanza immobile che è eterna[1]. Infatti le sostanze hanno il primato tra tutte le cose esistenti, e se esse sono tutte corruttibili, tutte le cose sono corruttibili; ma è impossibile che il movimento vada soggetto alla generazione e alla corruzione (abbiamo detto, infatti, che esso è eterno), e lo stesso dicasi anche per il tempo, giacché il prima e il poi non potrebbero esistere se non esistesse il tempo; ragion per cui, come è continuo il tempo, così è continuo anche il movimento, dato che il tempo o si identifica col movimento o, per meglio dire, è un'affezione di questo. Ma non esiste movimento continuo tranne quello locale, e l'unico movimento locale continuo è quello circolare[2].

Ma, sebbene esista una causa motrice e produttrice, se essa non è in atto, non ci sarà movimento, giacché ciò che ha la potenza di passare all'atto può anche non passare all'atto. Non ci arreca, quindi, nessun vantaggio neppure il porre sostanze eterne, come fanno gli idealisti, qualora queste sostanze non abbiano in sé un principio che sia capace di attuare il cangiamento; anzi è insufficiente non solo questa sostanza, ma anche qualsiasi altra sostanza di cui essi parlano oltre le forme ideali, perché, se essa non sarà in atto, non vi potrà essere movimento[3]. Ma c'è di più: pur ammettendo che la causa sia in atto, parimenti non ci sarà movimento, qualora la sostanza di questa causa sia una potenza: difatti, in tal caso, sarebbe impossibile l'eternità del moto, perché ciò che è in potenza può anche non essere. Ecco perché è indispensabile che ci sia un principio tale che la sua stessa sostanza sia atto. Oltre a ciò, le sostanze di cui stiamo trattando devono necessariamente essere immateriali, perché esse devono essere eterne, se pur v'è qualcosa di eterno al di fuori di loro. Perciò esse sono atto[4]. [...]

7. Poiché è possibile che le cose stiano nel modo da noi prospettato – del resto, se si respinge questa nostra spiegazione, tutte le cose deriverebbero dalla notte o dal «tutto insieme» o dal non essere –, si possono ritenere risolte le precedenti aporie[5]; esiste, quindi, qualcosa che è sempre mosso secondo un moto incessante, e questo moto è la conversione circolare (e ciò risulta con evidenza non solo in virtù di un ragionamento, ma in base ai fatti), e di conseguenza si deve ammettere l'eternità del primo cielo. Ed esiste, pertanto, anche qualcosa che provoca il moto del primo cielo. Ma poiché ciò che subisce e provoca il movimento è un intermedio, c'è, † tuttavia †, un qualcosa che provoca il movimento senza essere mosso, un qualcosa di eterno che è, insieme, sostanza e atto[6].

Un movimento di tal genere è provocato sia da ciò che è oggetto di desiderio sia da ciò che è oggetto di pensiero. Ma questi due oggetti, se vengono intesi

nella loro accezione più elevata, sono tra loro identici. Infatti, è oggetto del nostro desiderio il bello nel suo manifestarsi, mentre è oggetto principale della nostra volontà il bello nella sua autenticità; ed è più esatto ritenere che noi desideriamo una cosa perché ci si mostra bella, anziché ritenere che essa ci sembri bella per il solo fatto che noi la desideriamo: principio è, infatti, il pensiero[7]. Ma il pensiero è mosso dall'intellegibile, e una delle due serie di contrari è intellegibile per propria essenza, e il primo posto di questa serie è riservato alla sostanza, e, nell'ambito di questa, occupa il primo posto quella sostanza che è semplice ed è in atto (e l'uno e il semplice non sono la medesima cosa, giacché il termine «uno» sta ad indicare che un dato oggetto è misura di qualche altro, mentre il termine «semplice» sta ad indicare che l'oggetto stesso è in un determinato stato). Ma tanto il bello quanto ciò che per la sua essenza è desiderabile rientrano nella medesima categoria di contrari; e ciò che occupa il primo posto della serie è sempre ottimo o analogo all'ottimo[8].

La presenza di una causa finale negli esseri immobili è provata dall'esame diairetico del termine: infatti, la causa finale non è solo in vista di qualcosa, ma è anche proprietà di qualcosa, e, mentre nella prima accezione non può avere esistenza tra gli esseri immobili, nella seconda accezione può esistere tra essi. Ed essa produce il movimento come fa un oggetto amato, mentre le altre cose producono il movimento perché sono esse stesse mosse[9]. Pertanto, una cosa che è mossa può essere anche altrimenti da come essa è, e di conseguenza il primo mobile, quantunque sia in atto, può – limitatamente al luogo, anche se non alla sostanza – trovarsi in uno stato diverso, in virtù del solo fatto che è mosso; ma, poiché c'è qualcosa che produce il movimento senza essere, esso stesso, mosso ed essendo in atto, non è possibile che questo qualcosa sia mai altrimenti da come è. Infatti, il primo dei cangiamenti è il moto locale, e, nell'ambito di questo, ha il primato la conversione circolare, e il moto di quest'ultima è prodotto dal primo motore. Il primo motore, dunque, è un essere necessariamente esistente e, in quanto la sua esistenza è necessaria, si identifica col bene e, sotto questo profilo, è principio. Il termine «necessario», infatti, si usa nelle tre accezioni seguenti: come ciò che è per violenza perché si oppone all'impulso naturale, come ciò senza di cui non può esistere il bene e, infine, come ciò che non può essere altrimenti da come è, ma solo in un unico e semplice modo[10].

È questo, dunque, il principio da cui dipendono il cielo e la natura[11]. Ed esso è una vita simile a quella che, per breve tempo, è per noi la migliore. Esso è, invero, eternamente in questo stato (cosa impossibile per noi!), poiché il suo atto è anche piacere (e per questo motivo il ridestarsi, il provare

una sensazione, il pensare sono atti molto piacevoli, e in grazia di questi atti anche speranze e ricordi arrecano piacere)[12]. E il pensiero nella sua essenza ha per oggetto ciò che, nella propria essenza, è ottimo, e quanto più esso è autenticamente se stesso, tanto più ha come suo oggetto ciò che è ottimo nel modo più autentico. L'intelletto pensa se stesso per partecipazione dell'intellegibile, giacché esso stesso diventa intellegibile venendo a contatto col suo oggetto e pensandolo, di modo che intelletto e intellegibile vengono ad identificarsi. È, infatti, l'intelletto il ricettacolo dell'intellegibile, ossia dell'essenza, e l'intelletto, nel momento in cui ha il possesso del suo oggetto, è in atto, e di conseguenza l'atto, piuttosto che la potenza, è ciò che di divino l'intelletto sembra possedere, e l'atto della contemplazione è cosa piacevole e buona al massimo grado[13].

Se, pertanto, il dio è sempre in quello stato di beatitudine in cui noi veniamo a trovarci solo talvolta, un tale stato è meraviglioso; e se è ancora maggiore, essa è oggetto di meraviglia ancora più grande. Ma il dio è, appunto, in tale stato! Ed è sua proprietà la vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è appunto quest'atto, e l'atto divino, nella sua essenza, è vita ottima ed eterna. Noi affermiamo, allora, che il dio è un essere vivente, sicché al dio appartengono vita e durata continua ed eterna: tutto questo, appunto, è il dio[14].

Aristotele, *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 351-52; 354-58 (trad. di A. Russo)

1. Aristotele si richiama alla distinzione operata all'inizio del libro XII tra sostanze terrestri (mobili e corruttibili), sostanze celesti (mobili e incorruttibili) e sostanze immobili. A proposito di essa aveva osservato che, mentre l'esistenza dei primi due generi di sostanze è un dato di esperienza, quella del terzo deve invece essere dimostrata, cosa che si accinge a fare ora.

2. Il movimento è eterno perché, come Aristotele stesso ha dimostrato nel libro VIII della *Fisica*, se esso si generasse o si corrompesse, la sua generazione e la sua corruzione sarebbero di nuovo forme di movimento. Per la stessa ragione è eterno il tempo, che è un'affezione del movimento (cioè la misura di questo): se infatti ci fosse un prima del tempo e un dopo il tempo, il prima e il dopo sarebbero di nuovo tempo. L'esistenza di un movimento eterno richiede l'esistenza di una sostanza eterna dotata di tale movimento: questa è il cielo, che per Aristotele è una sfera dotata di moto circolare (l'unico moto locale continuo), cioè ruotante su se stessa.

3. Il movimento del cielo, come ogni movimento, richiede una causa motrice. Ma poiché esso è incessante, richiede una causa che sia sempre in atto: se questa non fosse in atto, cioè non muovesse, anche per un solo istante, il movimento cesserebbe. Tali non sono invece le idee o i numeri ideali ammessi dai platonici, che sono sostanze immobili, ma non sono moventi in atto, nel senso che non sono princìpi attivi.

4. La causa motrice del cielo, per essere sempre in atto, non deve avere in sé nessuna potenzialità, cioè deve essere una sostanza la cui essenza sia l'atto stesso (*he ousìa enèrgheia*), puro atto, e in quanto tale immobile e immateriale. Il passaggio del testo dal singolare al plurale («le sostanze di cui stiamo trattando») rivela che per Aristotele ci sono molte sostanze immobili, cioè tante cause motrici immobili

quante sono le sfere celesti, perché ciascuna di queste è dotata di movimento eterno e dunque richiede un proprio motore immobile. Tuttavia più avanti Aristotele dirà che tra i molti motori immobili ce n'è uno che è il primo di tutti, cioè il motore del primo cielo, ovvero del cielo delle stelle fisse.

5. Se non si ammette che la causa motrice dell'intero universo sia un essere immobile, si ricade nelle dottrine dei presocratici, che pongono all'origine del mondo la notte (come Parmenide nella seconda parte del poema), o la mescolanza originaria (come Anassagora), o il non essere (come gli atomisti). Queste teorie per Aristotele sono tutte assurde, perché fanno derivare l'ordine dal disordine, l'essere dal non essere.

6. Qui Aristotele riassume la dimostrazione data all'inizio: c'è qualcosa che è sempre mosso senza muovere, cioè i corpi terrestri, sostanze sensibili e corruttibili; poi c'è qualcosa che muove essendo esso stesso mosso, cioè i cieli, sostanze sensibili e incorruttibili; infine c'è qualcosa che muove senza essere mosso, cioè i motori immobili, sostanze sovrasensibili. In questa serie i cieli vengono ad essere un termine intermedio tra ciò che è mosso senza muovere e ciò che muove senza essere mosso (il testo qui è lacunoso, come indicano le crocette).

7. Il movimento causato dal motore immobile non può avvenire per contatto, a causa della sua immaterialità. L'unico movimento senza contatto è quello prodotto da ciò che è oggetto di desiderio (*to orektòn*) e oggetto di pensiero (*to noetòn*). Ma questi due coincidono, perché si desidera ciò che sembra bello, e dunque si deve conoscerlo. Perciò se il motore immobile fosse oggetto insieme di desiderio, cioè di amore, e di pensiero, cioè di conoscenza, lo sarebbe da parte di un soggetto capace di conoscere e di amare, il quale non può essere che l'anima del cielo.

8. Qui Aristotele allude alla dottrina, di origine pitagorica, secondo cui tutte le cose si distribuiscono tra due serie di contrari, cioè le realtà positive e quelle negative. Le prime sono intelligibili per se stesse, mentre le seconde lo sono solo in relazione alle prime. Il primo termine della serie positiva (cioè la serie delle categorie) è la sostanza, e la prima fra le sostanze è la sostanza in atto. Questa non è l'uno – come ritenevano i pitagorici e i platonici – ma il semplice, perché il primo è misura di altro, mentre il secondo è un termine assoluto. Essa inoltre, essendo la cosa più desiderabile, è l'ottimo, cioè il bene supremo.

9. Se il motore immobile muovesse come oggetto di amore, esso sarebbe una causa finale. La causa finale, infatti, può avere due sensi, come risulta dall'«esame diairetico», cioè per divisione: essa può indicare colui a vantaggio del quale avviene un mutamento o ciò che è in se stesso un fine. Il motore immobile sarebbe causa finale in questo secondo senso, perché non trae alcun vantaggio dal movimento del cielo. Se il riferimento di Aristotele al produrre «il movimento come fa un oggetto amato» è da intendersi non in senso metaforico, ma letterale, allora ne conseguirebbe che il cielo, conoscendo e amando il motore immobile, tende ad imitarlo, e lo imita dandosi il movimento che più assomiglia all'immobilità, cioè la rotazione su se stesso.

10. Il «primo mobile» è il primo cielo, il quale, essendo mosso, può essere diversamente da come è, sia pure limitatamente al luogo (perché il suo unico movimento è quello circolare, che è un movimento locale). Invece il motore immobile non può essere diversamente da come è, quindi è necessario, nel terzo dei significati indicati di questo termine.

11. Il primo motore immobile è il principio da cui dipendono non solo tutti i cieli, perché tutte le sfere celesti sono coinvolte nel movimento della sfera delle stelle fisse, ma anche tutta la natura, in quanto il movimento dei corpi celesti (in particolare del sole) produce l'alternarsi delle stagioni, da cui dipendono l'alterazione, la generazione e la corruzione di tutte le realtà terrestri.

12. Una volta stabilito che il motore immobile è atto, anzi puro atto, rimane da vedere in quale tipo di attività consista. Esso è atto di pensiero (*nòesis*), perché il pensiero è la migliore attività che ci sia, come risulta dal fatto che anche l'uomo, quando pensa, prova piacere (come lo prova quando si desta, o percepisce), pur non trovandosi sempre in questo stato.

13. L'oggetto del pensiero del motore immobile deve essere l'ottimo, cioè lo stesso motore immobile. Questo dunque pensa se stesso, perché pensando diventa intelligibile (il pensiero infatti può essere pensato solo nel momento in cui si esercita), cioè diventa oggetto di pensiero. Nel motore immobile, di conseguenza, intelletto e intelligibile coincidono (più avanti, perciò, Aristotele dirà che esso è «pensiero di

pensiero»). Ma, poiché il primo motore immobile è causa (motrice) di tutto, pensando se stesso conosce la causa di tutto, cioè possiede la scienza delle cause prime, la sapienza, come Aristotele aveva notato nel libro I della *Metafisica*.

14. Aristotele conclude che il motore immobile è un dio. Se infatti egli è pensiero, ed il pensiero è una forma di vita, e la sua vita è la migliore che ci sia, cioè è vita beata ed eterna, allora deve essere un dio, perché nella concezione comune gli dèi non sono altro che viventi beati ed eterni. Dunque il primo dei motori immobili, cioè il motore del primo cielo, sarà il dio supremo.

Aristotele

Etica Nicomachea

La felicità come vita teoretica (A)

Etica Nicomachea, I, 7, 1097a 15-1098a 20

Se fisica e filosofia prima sono scienze di carattere teoretico, in quanto conoscono al solo scopo di sapere, etica e politica sono scienze di carattere pratico, nel senso che conoscono in vista dell'azione. All'etica Aristotele ha dedicato, nell'ambito del *corpus*, almeno tre trattati, e cioè l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemea* (che in parte si sovrappongono) e la *Grande etica*. Il più famoso è il primo, costituito di dieci libri e dedicato alla ricerca di che cosa sia il bene per l'individuo.

Il brano che presentiamo è tratto dall'*Etica Nicomachea* dove Aristotele identifica il bene con la felicità e questa con la vita teoretica. Anzitutto egli mostra che il bene dell'uomo si identifica non con un fine particolare, proprio cioè di una particolare attività, ma con il bene in vista del quale sono desiderati tutti gli altri beni, ossia appunto con la felicità (*eudaimonìa*). Questa è caratterizzata come autosufficienza, non solo del singolo individuo, ma anche di questo insieme alla famiglia e alla città a cui appartiene. Un ulteriore approfondimento del concetto di felicità consente di riconoscere che essa consiste nell'esercitare l'«opera» (*èrgon*), cioè la funzione, specifica dell'uomo. Questa non è la semplice vita vegetativa, propria anche delle piante, né la vita sensitiva, propria anche degli altri animali, ma è la vita secondo ragione, cioè l'esercizio della ragione stessa, per la parte dell'anima che coincide con questa, e il comportamento conforme alle indicazioni della ragione, per la parte dell'anima

che non coincide con questa. La felicità consiste dunque nel compiere nel modo migliore, vale a dire secondo virtù, l'attività propria dell'anima.

I, 7. E su quest'argomento basti ciò ch'è stato detto. Torniamo dunque alla questione del bene, che cosa esso sia. È evidente che esso è diverso nelle diverse azioni e arti; diverso infatti è nella medicina e nella strategia e così nelle altre. Che cos'è dunque il bene di ciascuna? È forse ciò in vista del quale si fan le altre cose? Tale è nella medicina la salute, nella strategia la vittoria, nell'architettura la casa, e così di seguito, è il fine in ogni azione e in ogni proposito: è in vista di esso che tutti compiono le altre cose. Cosicché, se vi è un fine di tutte le cose che si compiono, questo dev'essere il bene realizzato; e se vi sono più fini, questi sono il bene. Così su questa via il nostro ragionamento ritorna al punto di partenza[1]. Tuttavia dobbiamo cercare di chiarire ciò ancor meglio. Poiché dunque i fini appaiono esser numerosi, e noi scegliamo alcuni di essi solo in vista d'altri, come ad esempio la ricchezza, i flauti e in genere gli strumenti, è evidente che non tutti sono fini perfetti mentre il sommo bene dev'essere qualcosa di perfetto. Cosicché, se vi è un solo fine perfetto, questo è ciò che cerchiamo, se ve ne sono di più esso sarà il più perfetto di essi. Noi diciamo dunque che è più perfetto il fine che si persegue di per se stesso che non quello che si persegue per un altro motivo e che ciò che non è scelto mai in vista d'altro è più perfetto dei beni scelti contemporaneamente per se stessi e per queste altre cose, e insomma il bene perfetto è ciò che deve esser sempre scelto di per sé e mai per qualcosa d'altro. Tali caratteristiche sembra presentare soprattutto la felicità; infatti noi la desideriamo sempre di per se stessa e mai per qualche altro fine; mentre invece l'onore e il piacere e la ragione e ogni altra virtù li perseguiamo bensì di per se stessi (infatti se anche essi dovessero esser privi di ulteriori effetti, noi desidereremmo ugualmente ciascuno di essi), tuttavia li scegliamo anche in vista della felicità, immaginando di poter esser felici attraverso questi mezzi. Invece la felicità nessuno la sceglie in vista di questi altri beni, né in generale in vista di qualcosa d'altro[2]. Ma anche dall'autosufficienza sembran provenire gli stessi risultati. Il bene perfetto sembra infatti essere autosufficiente. Noi intendiamo per autosufficienza non il bastare a sé solo di un individuo, che conduca una vita solitaria, ma anche insieme ai suoi parenti, ai figli, alla moglie e infine agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è un essere politico. Ma qui bisogna porre un limite; infatti chi si rivolge ai genitori e ai discendenti e agli amici degli amici procede all'infinito. Ma questo lo esamineremo in seguito; per ora

definiamo autosufficiente colui che rende la sua vita a sé bastante e piacevole e non ha bisogno di nessuno. Tale dunque pensiamo essere la natura della felicità, cioè il bene preferibile a tutti, senza che altri elementi gli si debbano aggiungere. Se infatti così fosse, è evidente che essa sarebbe suscettibile di diventar preferibile attraverso l'aggiunta di un altro bene, sia pure il più piccolo; infatti l'aggiungere dei beni provoca aumento e, più grande è il bene, più esso è desiderabile. Insomma la felicità appar essere qualcosa di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle azioni[3].

Tuttavia, se pur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancor detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura. Potremo riuscirci rapidamente, se esamineremo l'opera dell'uomo. Come infatti per il flautista, il costruttore di statue, ogni artigiano e insomma chiunque ha un lavoro e un'attività, sembra che il bene e la perfezione risiedano nella sua opera, così potrebbe sembrare anche per l'uomo, se pur esiste qualche opera a lui propria. Forse dunque all'architetto e al calzolaio vi sono opere e attività proprie, mentre non ve n'è alcuna propria dell'uomo, bensì esso è nato inattivo? O piuttosto, come sembra esservi un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede e insomma di ogni membro, così oltre a tutte queste si deve ammettere un'opera propria dell'uomo?[4] E quale sarebbe dunque questa? Non già il vivere, giacché questo è comune anche alle piante, mentre invece si ricerca qualcosa che gli sia proprio. Bisogna dunque escludere la nutrizione e la crescita. Seguirebbe la sensazione, ma anche questa appare esser comune al cavallo, al bue e ad ogni animale. Resta dunque una vita attiva propria di un essere razionale. E di essa si distingue ancora una parte obbediente alla ragione, un'altra che la possiede e ragiona. Potendosi dunque considerare anche questa in due maniere, bisogna considerare quella in reale attività: questa infatti sembra essere superiore[5]. Se propria dell'uomo è dunque l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che questa è l'opera del suo genere e in particolare di quello virtuoso, come vi è un'opera del citaredo e in particolare del citaredo virtuoso e insomma ciò si verifica sempre, tenendo conto della virtù che viene ad aggiungersi all'azione (del citaredo è proprio il suonar la cetra, del citaredo virtuoso il suonarla bene); se è così, noi supponiamo che dell'uomo sia proprio un dato genere di vita, e questa sia costituita dall'attività dell'anima e dalle azioni razionali, mentre dell'uomo virtuoso sia proprio ciò, compiuto però secondo il bene e il bello, in modo che ciascun atto si compia bene secondo la propria virtù. Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta. E ciò vale anche per tutta

una vita completa. Infatti una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità[6].

Aristotele, *Opere complete*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 12-15 (trad. di A. Plebe)

1. Aristotele ha appena criticato la teoria di Platone, secondo cui esiste un unico bene, la cosiddetta idea del bene. A ciò egli oppone l'esistenza di molteplici beni, tanti quanti sono i fini delle singole attività umane. Il bene (*agathòn*) infatti, come egli dice, è «il fine in ogni azione e in ogni proposito» (*en hapàse pràxei kài proairèsei to tèlos*).

2. Tra i molti beni, o fini, il bene perfetto è quello in vista del quale tutti gli altri sono desiderati, e tale sembra essere la felicità (*eudaimonìa*). Infatti beni come l'onore, il piacere, la stessa ragione, sono desiderati non per se stessi, ma perché sono considerati mezzi per realizzare la felicità.

3. Caratteristica della felicità è l'autosufficienza (*autàrkeia*), cioè il bastare a se stessi, non considerando però solo il singolo individuo, ma anche la famiglia e la città. L'uomo infatti è animale politico, cioè fatto per vivere nella città (*pòlis*), ed è felice solo quando è felice l'intera città – oltre il limite della città, intesa nel senso ampio di società politica, non ha senso proseguire –. Il bene per l'uomo è dunque la felicità, nel senso che essa è appunto il fine delle azioni.

4. L'«opera» (*èrgon*) di cui Aristotele parla qui è la funzione specifica di un ente, ciò in cui si realizza la sua natura. Per esempio l'opera del flautista è suonare bene il flauto, quella dello scultore è scolpire una bella statua. Come esiste un'opera delle singole parti dell'uomo (l'occhio, la mano, il piede), così dovrà esistere un'opera propria dell'uomo intero. In essa, secondo Aristotele, consiste la felicità.

5. L'opera dell'uomo non è né la nutrizione e la crescita, comune anche alle piante, né la sensazione, comune anche agli altri animali, ma l'attività della ragione o della parte dell'anima che obbedisce alla ragione. Questa divisione dell'anima razionale in due parti, cioè la ragione stessa (*diànoia*) e quella che obbedisce alla ragione (*èthos*, o «carattere») – che ricorda per qualche aspetto quella di Platone tra le diverse parti dell'anima nel suo complesso –, è una dottrina caratteristica di Aristotele ed è la base per la distinzione tra virtù etiche (del carattere) e virtù dianoetiche (della ragione).

6. L'opera dell'uomo è non solo esercitare l'attività della parte razionale dell'anima, ma esercitarla bene, cioè secondo virtù (*aretè*), come l'opera del citaredo è non solo suonare la cetra, ma suonarla bene (virtù infatti, per i pensatori antichi, vuol dire eccellenza, perfezione). Dunque la felicità consiste nell'attività dell'anima secondo virtù, e poiché le virtù sono molte (etiche e dianoetiche), la felicità consiste nell'attività secondo la virtù più alta, svolta per la durata dell'intera vita.

Aristotele

Etica Nicomachea

La felicità come vita teoretica (B)

Etica Nicomachea, X, 7, 1177a 12-8, 1178a 23

Aristotele precisa che la felicità è l'attività conforme alla virtù più alta, cioè alla sapienza (*sophìa*), che è la suprema tra le virtù

dianoetiche, cioè le virtù della stessa ragione. Essa è l'attività teoretica (*theoretikè*), che è la più alta, la più continua, la più piacevole, la più autosufficiente, l'unica amata per se stessa. La felicità consiste dunque nell'attività teoretica, esercitata per la durata di un'intera vita. Al secondo posto sta la vita conforme alle virtù etiche, cioè le virtù della parte non razionale dell'anima (giustizia, coraggio, temperanza), che consistono nel disciplinare le passioni secondo le regole dettate dalla saggezza pratica (*phrònesis*).

X, 7. Se dunque la felicità è un'attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore; e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima. Sia dunque essa l'intelletto oppure qualcosa d'altro, che per natura appaia capace di comandare e guidare e avere nozione delle cose belle e divine o perché esso stesso divino o perché è la parte più divina di ciò che è in noi, comunque la felicità perfetta sarà l'attività di questa parte, conforme alla virtù che le è propria. Che essa sia l'attività contemplativa è stato detto. E ciò apparirà concordare sia con ciò che s'è detto prima sia con la verità[1]. Quest'attività è infatti la più alta; infatti l'intelletto è tra le cose che sono in noi quella superiore, e tra le cose conoscibili le più alte sono quelle a cui si riferisce il pensiero. Ed è anche l'attività più continua; noi infatti possiamo contemplare più di continuo di quanto non possiamo fare qualsiasi altra cosa. Pensiamo poi che alla felicità debba essere congiunto il piacere e si conviene che la migliore delle attività conformi a virtù è quella relativa alla sapienza; sembra invero che la filosofia apporti piaceri meravigliosi per la loro purezza e solidità; ed è logico che il corso della vita sia più piacevole per chi conosce che non per chi ancora ricerca il vero[2]. E l'autosufficienza di cui abbiamo parlato si troverà soprattutto nell'attività contemplativa. Infatti è pur vero che dei mezzi necessari al vivere hanno bisogno sia il sapiente, sia il giusto, sia gli altri uomini; tuttavia, una volta che siano stati provvisti sufficientemente di essi, il giusto ha ancora bisogno di persone ch'egli possa trattare giustamente e con le quali esser giusto, similmente anche l'uomo moderato e il coraggioso e ciascuno degli altri uomini virtuosi; l'uomo sapiente, invece, anche da se stesso potrà contemplare, e ciò tanto più, quanto più è sapiente; forse è meglio se ha dei collaboratori, ma tuttavia egli è del tutto autosufficiente[3]. Inoltre sembra che l'attività contemplativa sia la sola ad essere amata per se stessa; infatti da essa non deriva alcun altro risultato all'infuori del contemplare, mentre dalle attività pratiche ricaviamo sempre qualcosa, più o meno importante, oltre all'azione stessa. Sembra poi

che la felicità risieda nell'agiatezza; infatti noi affrontiamo i disagi per esser poi in agiatezza, e facciamo guerra per essere poi in pace. Ordunque, le attività delle virtù pratiche si esplicano nelle cose politiche e di guerra; ma le azioni relative a tali cose, specialmente quelle di guerra, sono evidentemente prive di agio; e infatti nessuno sceglie di far guerra, né prepara la guerra al solo scopo di guerra, giacché sembrerebbe un vero sanguinario chi si rendesse nemici gli amici per far sorgere battaglie e uccisioni. Ma anche l'attività dell'uomo politico è disagiata e, oltre all'occuparsi di politica, deve preoccuparsi di procurarsi potere e onori e procurare a sé e ai cittadini quella felicità che è diversa dalla politica e che noi ricerchiamo evidentemente come diversa da essa. Se dunque tra le azioni conformi alle virtù quelle politiche e quelle di guerra eccellono per bellezza e per grandezza, ma sono disagiate e mirano a un altro fine e non sono scelte per se stesse, se invece l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa e ad avere un proprio piacere perfetto (che accresce l'attività) ed essere autosufficiente, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato: allora questa sarà la felicità perfetta dell'uomo, se avrà la durata intera della vita. Infatti in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto[4]. Ma una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino; e di quanto esso eccelle sulla struttura composta dell'uomo, di tanto eccelle anche la sua attività su quella conforme alle altre virtù. Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana. Non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore. E se essa è la parte dominante e migliore, sembrerebbe che ciascuno di noi consista proprio in essa; sarebbe quindi assurdo se l'uomo scegliesse non la vita a lui propria, bensì quella propria di altri. E ciò che prima s'è detto s'accorda con ciò che ora diciamo: cioè quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa per lui migliore e più piacevole. E per l'uomo ciò è la vita conforme all'intelletto, se pur in ciò consiste soprattutto l'uomo. E questo modo di vita sarà dunque anche il più felice[5].

X, 8. Al secondo posto sta la vita conforme alla virtù etica; infatti le attività

a essa conformi sono quelle umane; infatti tra di noi esercitiamo le azioni giuste, quelle coraggiose e quelle conformi alle altre virtù sia nei contratti, sia nei rapporti sociali, sia nelle azioni di ogni genere e nelle passioni, avendo cura di rispettare ciò che compete a ciascuno: e tutte queste appaiono essere cose umane. Sembra anche che in alcune cose la virtù etica proceda dal corpo e che in molti casi essa sia intimamente congiunta con le passioni[6]. Anche la saggezza è unita alla virtù morale e questa è unita alla saggezza, in quanto i princìpi della saggezza sono conformi alle virtù etiche e la rettitudine delle virtù etiche è conforme alla saggezza. E le virtù, che sono così connesse anche alle passioni, saranno proprie della struttura composta dell'uomo; e le virtù di questa struttura composta sono umane. E altrettanto lo sono la vita e la felicità a esse conformi. Invece la vita del pensiero è separata. Ma su di essa basti ciò che s'è detto; infatti il determinarla più esattamente andrebbe oltre il nostro compito[7].

Aristotele, *Opere complete*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1988[3], pp. 262-65 (trad. di A. Plebe)

1. Poiché la parte più alta dell'anima è la ragione, ovvero l'intelletto (in questo caso i due termini hanno lo stesso significato), la virtù più alta sarà quella dell'intelletto, cioè la sapienza (*sophìa*), e la vita ad essa conforme sarà la vita contemplativa, o teoretica (*theoretikè*), cioè dedita all'esercizio della filosofia.

2. La felicità non consiste nel piacere, ma tuttavia lo comprende in sé, perché l'attività più perfetta, cioè quella teoretica, è anche la più piacevole.

3. L'attività teoretica è la più autosufficiente, perché per esercitarsi non ha bisogno di altri (mentre ne hanno bisogno la giustizia, o il coraggio, o la moderazione), anche se è meglio svolgerla in collaborazione.

4. Le attività conformi alle «virtù pratiche» (cioè alle virtù etiche), non sono fini a se stesse, e comportano dei disagi, mentre l'attività teoretica è fine a se stessa ed è la più agevole: perciò la felicità consiste in quest'ultima.

5. Coloro che consigliano di aspirare solo a cose umane, e quindi non all'attività teoretica, che è quella che rende l'uomo più simile agli dèi, sono forse i poeti (nel libro I della *Metafisica* Aristotele cita Simonide). Ma essi hanno torto, perché l'intelletto, pur essendo divino, è la parte più propria dell'uomo, ciò che lo distingue dagli altri animali, e quindi la vita teoretica è la vita più degna dell'uomo, quella che più lo rende felice.

6. Se la vita teoretica è la più felice, al secondo posto nella scala della felicità sta la vita conforme alla virtù etica, cioè quella che comunemente viene chiamata la vita attiva, in particolare la vita politica.

7. La virtù morale è la virtù etica, la quale consiste nel dominare le passioni in conformità con le indicazioni della saggezza pratica (*phrònesis*). Quest'ultima indica quali azioni (*pràxeis*) si devono fare e quali si devono evitare in vista di un certo fine. La capacità di obbedire alla saggezza è la virtù etica, perciò le virtù etiche hanno a che fare con le passioni. Superiore ad esse è tuttavia «la vita del pensiero», che qui è detta «separata», perché l'attività dell'intelletto non è materiale, cioè non è un'attività del corpo.

Aristotele

Politica

La società politica

Politica, I, 1-2

La politica è la scienza di carattere pratico nel senso più pieno, in quanto comprende l'etica stessa come sua parte. Mentre infatti l'etica si occupa del bene del singolo individuo, la politica tratta del bene della «città» (*pòlis*), che comprende in sé il bene dell'individuo. Con il termine *pòlis* i Greci indicavano la società politica perfetta, cioè autosufficiente, perciò esso viene spesso tradotto col termine moderno di «Stato». L'opera più significativa dedicata da Aristotele alla politica è costituita da un trattato in otto libri intitolato appunto *Politica*.
All'inizio di tale opera, da cui abbiamo tratto il brano che presentiamo, Aristotele anzitutto definisce lo Stato, appunto, come società perfetta, e poi si preoccupa, in polemica con Platone, di distinguerlo dalla famiglia. Platone infatti concepiva lo Stato come una grande famiglia, mentre per Aristotele si tratta di due società diverse, aventi fini diversi, che quindi devono essere governate in modo diverso.
La differenza tra Stato e famiglia si può individuare ricostruendo idealmente la genesi della società. La famiglia è la prima forma di società naturale, costituita da due tipi di unione, quella dell'uomo con la donna, che ha per fine la riproduzione, e quella del padrone con lo schiavo, che ha per fine la conservazione di entrambi. In ogni caso, dunque, la famiglia ha per fine la vita quotidiana, cioè il semplice vivere. L'unione di più famiglie allo scopo di soddisfare bisogni non quotidiani è il villaggio, che è una specie di colonia della famiglia, e deve essere governato come la famiglia, cioè dal più anziano (il re). L'unione di più villaggi è lo Stato, società perfetta, cioè autosufficiente, che ha per fine non il semplice vivere, ma il vivere bene, ossia la felicità. Si può dire che esso esiste per natura, dove però col termine «natura» si intende non la condizione primitiva dell'uomo, ma il suo fine, cioè il suo completo sviluppo, la «civiltà». L'uomo, infatti, è un animale per natura politico, cioè

fatto per vivere nella *pòlis*, perché solo in questa realizza completamente la propria natura. Segno di questa naturale attitudine dell'uomo alla *pòlis* è la parola (*lògos*), che egli solo possiede e che serve, appunto, per discutere con gli altri, nella *pòlis*, su che cosa è bene o male, giusto o ingiusto. Lo Stato è superiore alla famiglia e all'individuo, in quanto li comprende, e quindi il bene dello Stato è superiore a quello della famiglia e dell'individuo. Ora, poiché il principio ordinatore dello Stato è il diritto, il rispetto del diritto, cioè la giustizia, è la virtù politica per eccellenza.

1. Poiché vediamo che ogni Stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che pare bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente e al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto «Stato» e cioè la comunità statale[1]. Ora quanti credono che l'uomo di Stato, il re, l'amministratore, il padrone siano lo stesso, non dicono giusto (infatti pensano che la differenza tra l'uno e l'altro di costoro presi singolarmente sia d'un più e d'un meno e non di specie, così ad esempio se sono poche le persone sottoposte, si ha il padrone, se di più, l'amministratore, se ancora di più, l'uomo di Stato o il re, quasi che non ci sia nessuna differenza tra una grande casa e un piccolo Stato: riguardo all'uomo di Stato e al re, quando esercita l'autorità da sé è re, quando invece l'esercita secondo le norme d'una tale scienza ed è a vicenda governante e governato, allora è uomo di Stato: ma questo non è vero) e sarà chiaro quel che si dice a chi considera la questione secondo il nostro metodo consueto[2]. Come negli altri campi, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto) e così esaminando di quali elementi risulta lo Stato vedremo meglio anche riguardo ai diversi capi cui s'è accennato in che differiscono l'uno dall'altro e se è possibile ottenere una qualche nozione scientifica di ciascuno di loro.

2. Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per esempio la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che

può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi[3]. Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti (infatti la natura nulla produce con economia, come i fabbri il coltello delfico, ma una sola cosa per un solo fine, perché in tal modo ogni strumento sarà davvero un prodotto perfetto, qualora non serva a molti usi, ma a uno solo): tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono

Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice

come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa[4]. Così da queste due comunità si forma la famiglia nella sua essenzialità e a ragione Esiodo ha detto nel suo poema:

Casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara

perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia, i cui membri Caronda chiama «compagni di tavola», Epimenide cretese «compagni di mensa», mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio. Nella forma più naturale il villaggio par che sia una colonia della famiglia, formato da quelli che alcuni chiamano «fratelli di latte», «figli» e «figli di figli». Per questo gli Stati in un primo tempo erano retti da re, come ancor oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale – e, infatti, ogni famiglia è posta sotto il potere regale del più anziano, e lo stesso, quindi, le colonie per l'affinità d'origine. Ciò significano le parole di Omero:

E ciascuno governa i suoi figli e la moglie

perché vivevano sparsi qua e là ed era questo l'antico sistema di vita. E il motivo per cui tutti dicono che anche gli dèi sono soggetti a un re è questo, che sono soggetti a un re essi stessi, taluni ancora adesso, altri lo furono un tempo, e, come le forme degli dèi le immaginano simili alle loro, così pure la vita[5].

La comunità che risulta di più villaggi è lo Stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice[6]. Quindi ogni Stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime

comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio[7]. Da queste considerazioni è evidente che lo Stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero «privo di fratria, di leggi, di focolare»: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento[8]. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo Stato[9]. E per natura lo Stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo Stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato, e di conseguenza è o bestia o dio[10].

Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario[11].

Perciò, senza virtù, è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente

proclive ai piaceri d'amore e del mangiare. Ora la giustizia è elemento dello Stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto[12].

Aristotele, *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1991[4], pp. 3-7 (trad. di R. Laurenti)

1. Qui il termine «Stato» traduce il greco *pòlis*, letteralmente «città», da cui deriva l'aggettivo «politico». «Comunità statale» è perciò la società politica.

2. Tutto questo brano è una critica a Platone, il quale, non distinguendo l'autorità del padrone, quella dell'amministratore della casa, quella del re e quella dell'uomo di Stato (cioè del politico), finiva con il considerare lo Stato come una grande famiglia. Per Aristotele invece tra lo Stato e la famiglia c'è differenza di specie, non solo di dimensioni, così come tra l'autorità del politico e quella del re, o del padrone di casa. La famiglia, infatti, è una società di disuguali, mentre lo Stato è una società di liberi ed uguali: essi devono quindi essere governati in modi diversi.

3. Per mostrare la differenza tra Stato e famiglia, Aristotele ricostruisce idealmente la genesi della società, affermando che la famiglia è la prima forma di società naturale, ed è il risultato di due unioni altrettanto naturali: quella dell'uomo e della donna, in vista della riproduzione, e quella del padrone e dello schiavo, in vista della conservazione (cioè dell'assistenza reciproca). Nelle società antiche, infatti, la schiavitù era considerata un fatto naturale, ed era ritenuta un bene non solo per il padrone, ma anche per lo schiavo stesso, che da solo sarebbe stato incapace di sopravvivere.

4. Aristotele sostiene che c'è differenza tra la donna e lo schiavo, perché l'unione con la donna ha per fine la riproduzione, quella con lo schiavo ha per fine la conservazione. Se presso i popoli barbari questa differenza non sussiste, ciò significa che i barbari non hanno la capacità naturale di comandare, perciò è come se fossero tutti schiavi. Si manifesta qui la visione ellenocentrica propria di Aristotele, come della maggior parte dei Greci (il verso citato è di Euripide).

5. Se la famiglia ha per fine la vita quotidiana, il villaggio ha per fine i bisogni non quotidiani, ma in ogni caso entrambi hanno per fine il semplice vivere. Il villaggio è una colonia della famiglia, cioè l'insieme di più famiglie derivanti da uno stesso ceppo (una tribù). Perciò è governato dal più anziano, che in genere è il re. Aristotele considera il regno una forma di governo primitiva, adatta al villaggio ed esistente presso i popoli barbari, perché questi vivono ancora in società di tipo tribale, non in vere e proprie città. Anche l'attribuzione del regno agli dèi è segno di questa mentalità primitiva (l'ultima citazione, relativa ad Omero, è tratta dall'*Odissea*, IX, 114).

6. Questa è la famosa definizione aristotelica della *pòlis*: società perfetta, autosufficiente, costituita in vista del vivere bene, cioè della felicità.

7. Per Aristotele la natura non è la condizione primitiva dell'uomo, cioè la condizione pre-politica, detta dai moderni anche «selvaggia», ma è al contrario il fine, cioè il completo sviluppo dell'uomo, quello che noi chiamiamo la condizione civile, la «civiltà». Essa dunque coincide con lo Stato politico.

8. «Socievole» è la traduzione di *politikòn*, che significa fatto per vivere nella *pòlis*. L'uomo è per natura un animale politico nel senso che solamente nella *pòlis* egli si realizza come uomo. Fuori dalla *pòlis* vivono solo gli esseri inferiori all'uomo, cioè le bestie, o quelli superiori, cioè gli dèi.

9. La differenza tra gli altri animali e l'uomo è quella tra la semplice «voce» (*phonè*), che esprime ciò che è piacevole o doloroso, e la «parola» (*lògos*), che serve a comunicare ciò che è bene o male, giusto o ingiusto. Il possesso comune di questi elementi, bene e male, giusto e ingiusto, cioè l'avere tutti in comune un medesimo bene e un medesimo male, costituisce la famiglia e lo Stato. Dunque per costituire una famiglia e uno Stato bisogna potersi comunicare ciò che è bene o male, giusto o ingiusto, e per farlo è necessaria la parola.

10. Lo Stato è anteriore alla famiglia e all'individuo come il tutto è anteriore alla parte. Quella che qui viene tradotta con «analogia verbale» è l'omonimia, cioè l'avere in comune solo il nome. Una mano o

un piede staccati dal corpo vivente sono mano o piede solo per omonimia, cioè solo di nome, come lo è una mano di pietra. Ciò significa che le parti sono realmente tali, e non solo di nome, se sono parti di un tutto: l'uomo è dunque veramente uomo solo nella *pòlis*. Fuori di questa vivono solo le bestie, che non sono in grado di comunicare con la parola, e gli dèi, che sono autosufficienti.

11. Poiché lo Stato è la condizione per la realizzazione della natura dell'uomo, quando questi vive nello Stato, cioè secondo giustizia, è il migliore fra tutti gli esseri, mentre quando vive fuori da esso, cioè nell'ingiustizia, è il peggiore.

12. La giustizia, cioè il rispetto del diritto, è secondo Aristotele la virtù politica per eccellenza, perché il diritto è il principio ordinatore dello Stato. Perciò senza diritto, e di conseguenza senza giustizia, non c'è vero Stato.

Aristotele

Poetica

L'essenza della poesia

Poetica, 9, 1451a 36-b 32

Oltre alle scienze di carattere teoretico e a quelle di carattere pratico vanno tenute presenti anche le «arti» o «tecniche», le quali non hanno per fine la conoscenza stessa, o l'azione, bensì il prodotto. Tra le numerosissime tecniche va annoverata anche l'arte poetica, della quale Aristotele si occupa, appunto, nella *Poetica*, opera che ci è pervenuta in un unico libro e dedicata alla poesia, o più precisamente, come indica il titolo, all'«arte di fare» (da *tèchne*, «arte», sottinteso, e *poietikè*, da *poièin*, «fare»). In essa Aristotele indica nell'imitazione l'essenza dell'opera, e si occupa principalmente della tragedia, benché tenga presente anche l'epopea, e in modo più limitato la commedia, che si oppone alla prima.

Nel cap. 9, di cui presentiamo l'inizio, è contenuta la celebre caratterizzazione della poesia elaborata in base al confronto con la storia. La differenza fra storia e poesia non è esteriore, cioè non è costituita dallo scrivere in versi o in prosa, ma è intrinseca, nel senso che la prima è descrizione di cose accadute realmente, le quali sono particolari, mentre la seconda è descrizione di cose possibili, dotate di verosimiglianza e di necessità benché inventate, ossia è descrizione di ciò che, potendo accadere a tutti coloro che possiedono una certa natura,

è universale. In questo senso la poesia è più «filosofica» della storia, cioè più simile alla filosofia, perché anche la filosofia si occupa dell'universale. Ma poiché la poesia dà ai suoi personaggi dei nomi propri, cioè li presenta come individui particolari, si può dire che essa rappresenta l'universale nella forma del particolare. Ciò si può riscontrare tanto nell'ambito della commedia, dove il racconto, o il «mito» (*mỳthos*), è del tutto inventato, quanto nell'ambito della tragedia, dove il mito è attinto anche dalla tradizione perché diventi più credibile: infatti in entrambi i casi si tratta comunque di imitazione. Anzi, se la poesia imita azioni o fatti realmente accaduti, essa lo fa in quanto essi sono possibili, cioè possono accadere a tutti, perciò la loro universalità è ugualmente oggetto di creazione da parte del poeta.

9. Da quello che si è detto risulta chiaro anche questo, che ufficio del poeta non è descriver cose realmente accadute, bensì quali possono in date condizioni accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità. Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scriva in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per esempio, potrebbe benissimo esser messa in versi, e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare[1]. Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verisimiglianza o della necessità; e a ciò appunto mira la poesia sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri. Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò[2]. Tutto questo, nella commedia, oggi che la nuova ha sostituito l'antica, è divenuto chiarissimo: i poeti dapprima, con una serie di casi verisimili, inventano e compongono la favola, e poi, allo stesso modo, inventano e mettono i nomi ai personaggi; non fanno come gli antichi poeti giambici che poetavano intorno a persone vere e proprie. Nella tragedia i poeti si attengono ai nomi già fissati dalla tradizione o mitica o storica. E la ragione è questa, che è credibile ciò che è possibile. Or appunto, finché le cose non sono accadute, noi non siamo disposti a crederle possibili, ma è ben chiaro che sono possibili quelle che sono accadute, perché non sarebbero

accadute se non erano possibili. Ciò non ostante, anche fra le tragedie, ce n'è di quelle in cui uno o due nomi soltanto sono conosciuti e gli altri sono inventati; in alcune poi di noto non c'è addirittura niente, come nell'*Ante* di Agatone, dove e nomi e fatti sono egualmente inventati, e non per cotesto la tragedia piace meno[3]. Non bisognerebbe dunque esigere che ci si mantenesse rigidamente fedeli ai miti tradizionali su cui si fondano in genere le tragedie. E in verità sarebbe ridicolo aver di queste esigenze quando poi anche le cose note non a tutti sono note e tutti non di meno ne sono dilettati. D'onde si conclude chiaramente che il poeta ha da esser poeta cioè creatore di favole anzi che di versi, in quanto egli è poeta solo in virtù della sua capacità mimetica cioè creatrice, e sono le azioni che egli imita o crea, non i versi[4]. Se poi càpiti a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti, costui non sarà meno poeta per questo: perocché anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano alcuni di tal natura da poter essere concepiti non come accaduti realmente, ma quali sarebbe stato possibile e verisimile che accadessero; ed è appunto sotto questo aspetto della loro possibilità e verisimiglianza che colui che li prende a trattare non è il loro storico ma il loro poeta[5].

Aristotele, *Opere*, vol. X, Laterza, Roma-Bari 1991[5], pp. 211-13 (trad. di M. Valgimigli)

1. Dal confronto fra storia e poesia emerge che la prima è descrizione di cose realmente accadute, e in quanto tali particolari, mentre la seconda è descrizione di cose possibili «secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità», e in quanto tali universali. Ma poiché l'universale, di per sé, è oggetto della filosofia, allora la poesia è più filosofica della storia. Questo giudizio rivela come Aristotele avesse della poesia una concezione più positiva di quella di Platone, il quale la condannava come imitazione di cose (la realtà sensibile) che erano a loro volta imitazioni (delle idee), e quindi come due volte lontana dalla verità.

2. L'universale poetico è il possibile, ossia ciò che può accadere a un certo tipo di individui, esemplificati da personaggi particolari. Ad esempio Achille, pur essendo presentato da Omero nell'*Iliade* come un individuo particolare, è il tipo dell'eroe, ed in questo senso è universale. Anzi il presentarlo come un individuo consente ad Omero di esprimere le qualità universali dell'eroe più efficacemente che se ne desse una vera e propria definizione universale.

3. Aristotele verifica la caratterizzazione appena offerta della poesia prendendo in esame la commedia e la tragedia. Nella prima la favola, cioè il «mito» (*mỳthos*), il «racconto», è del tutto inventata, perciò sono inventati anche i nomi dei personaggi, mentre nella seconda il racconto riprende anche miti tradizionali per essere più credibile, ma tuttavia è ugualmente mescolato a una certa dose di invenzione. Non viene dunque smentita la definizione della poesia come invenzione, cioè come creazione. Della tragedia *Ante*, attribuita ad Agatone – famoso tragediografo le cui opere sono andate perdute – non si sa nulla.

4. Qui Aristotele gioca sull'etimologia del termine «poeta» (*poietès*), che in greco significa già di per sé creatore (*poièin*, infatti, significa «fare», produrre).

5. Anche fatti realmente accaduti, e quindi particolari, quando vengono trasfigurati dalla poesia, assumono un carattere di possibilità, e quindi di universalità. Insomma l'imitazione poetica, secondo

Aristotele, non si allontana dalla verità, ma anzi in un certo senso vi si avvicina di più della stessa realtà particolare, perché la verità è l'universale. In questo la dottrina aristotelica della poesia differisce da quella platonica, anche se tanto Platone quanto Aristotele concepiscono la poesia come imitazione.

L’età ellenistica

L’età ellenistica, il cui inizio è convenzionalmente fatto coincidere con la morte di Alessandro Magno (323 a.C.) e la fine con la conquista romana dell’Egitto ad opera di Ottaviano (30 a.C.), presenta una serie di sviluppi decisivi per il pensiero greco, anche e proprio in seguito ai mutamenti storico-politici. Grazie alle conquiste macedoni, infatti, non solo si assiste alla diffusione della cultura greca nel bacino del Mediterraneo, ma le stesse monarchie, subentrate alle *pòleis*, si fecero promotrici di importanti istituzioni di ricerca.
La filosofia in particolare, configurandosi sostanzialmente come logica, fisica e, soprattutto, etica, lascia ampio spazio allo sviluppo delle scienze particolari, ossia delle discipline «scientifiche» in senso stretto, che divengono sempre più specialistiche e matematizzate.
I brani che presentiamo rivelano alcuni esiti esemplificativi di questa nuova situazione culturale, e precisamente hanno come scopo:
1. mettere in luce i caratteri distintivi delle tre celeberrime scuole di pensiero nate, accanto a quelle già esistenti, proprio in questo periodo, ossia l’**epicureismo**, lo **stoicismo** e lo **scetticismo**, anche indipendentemente dai rispettivi esponenti e dall’ordine cronologico degli stessi;
2. mostrare alcuni sviluppi nel campo delle scienze particolari, e specificamente della meccanica, con **Archimede** (287-212 a.C.), e dell’astronomia, con **Ipparco di Nicea** (II sec. a.C.).

Epicuro

Epistola a Erodoto

Sulla natura

Epistola a Erodoto, 34-45

In Epicuro di Samo è particolarmente evidente uno dei caratteri principali della filosofia dell'età ellenistica, cioè la subordinazione della logica (teoria della conoscenza) e della fisica (concezione della natura) all'etica, intesa come quella riflessione che insegna a procurarsi la felicità.

Il brano che presentiamo è costituito dall'esordio dell'*Epistola a Erodoto* (un discepolo), nel quale Epicuro, dopo un breve cenno al metodo logico da seguire, consistente nell'attenersi ai significati fondamentali delle parole, alle sensazioni esterne, alle intuizioni e alle sensazioni interne, si dedica alla descrizione dell'universo. A tal fine egli enuncia i princìpi generali della sua fisica, primo fra tutti l'eternità del mondo, da intendersi non solo come ingenerabilità e indistruttibilità della materia, ma anche come stabilità dell'assetto complessivo dell'universo. Quest'ultimo è ricondotto da Epicuro a due realtà fondamentali: i corpi, costituiti da atomi, e il vuoto. Gli atomi sono concepiti come elementi materiali indivisibili (cioè compatti), immutabili (cioè indistruttibili) e dotati ciascuno di una sua forma particolare. Poiché però esiste un numero inconcepibile, anche se finito, di forme di atomi, e per ciascuna di queste forme esiste un numero infinito di atomi, si può dire che l'universo è infinito sia quanto al numero degli atomi sia quanto all'estensione del vuoto. Se fino a questo punto Epicuro riprende sostanzialmente l'atomismo di Leucippo e Democrito, egli se ne discosta nell'attribuire agli atomi una «declinazione», cioè una deviazione, dal moto di caduta rettilineo, e nel concepire l'universo non solo come composto di infiniti atomi, ma anche come composto di infiniti mondi, alcuni dei quali sono simili, ma altri diversi, rispetto al nostro.

Epicuro ad Erodoto salute.

O Erodoto, per coloro che non possono studiare intentamente ogni mio scritto intorno alla natura, o leggere con diligenza le opere maggiori che composi, per essi appunto preparai un compedio di tutta la mia dottrina, perché abbiano a tener bene a mente almeno le dottrine principali, ed applicandosi allo studio della natura, possano giovarsene, di volta in volta, nelle questioni più importanti[1]. Ma è pur necessario che anche coloro i quali

progredirono sufficientemente nella conoscenza dell'intera mia dottrina, ricordino per sommi capi lo schema complessivo di tutta la trattazione. Infatti dell'intuizione del tutto abbiamo frequente necessità; di quella dei particolari non altrettanto. Occorre dunque rifarsi all'intera dottrina, ed assiduamente rammemorarne quel tanto che basti a ritrarre l'intuizione essenziale delle cose, e donde si possa derivare la minuta conoscenza dei particolari, quando si siano ben compresi e ricordati i lineamenti più generali. Infatti anche per colui che della dottrina sia compiutamente edotto, la massima perfezione consiste in questo, cioè, nel sapersi rapidamente servire delle intuizioni <non solo delle teorie particolari ma anche delle universali> riassunte in semplici formule e massime elementari[2]. Poiché non è possibile abbracci compiutamente il successivo svolgimento della complessa teoria, chi non sia capace di riassumere in succinte massime nella sua mente ciò che sia stato anche parte a parte minutamente conosciuto. E poiché tale metodo è utile a tutti coloro a cui è familiare lo studio della natura, io che proclamo l'assidua occupazione in questa indagine, ed in tale norma massimamente trovo la tranquilla serenità della mia vita, ho per te composto, qualsiasi possa esserne il valore, anche questo compendio e riassunto per sommi princìpi di tutta la mia dottrina[3].

Primieramente, o Erodoto, convien renderci conto del significato fondamentale delle parole, per poterci ad esso riferire come criterio nei giudizi, o nelle indagini o nei casi dubbi: se no senza criterio procederemo all'infinito nelle dichiarazioni, o useremo parole vuote di senso.

Infatti, per avere un criterio di giudizio a cui riferirci nei casi dubbi o nelle indagini o nei giudizi, è necessario badare sempre al significato primitivo per ogni vocabolo, senza avere bisogno ancora di particolare dichiarazione[4]. Così pure bisogna scrutare sempre le sensazioni che riceviamo d'ogni cosa ed in generale le intuizioni presenti, sia dell'intelletto, sia di qualsivoglia dei criteri, come pure la testimonianza effettiva dei sensi interni, per aver modo di determinare ciò che deve aver conferma e ciò che non cade sotto i sensi[5].

Ed ora, secondo queste norme, dobbiamo procedere a considerare le verità che non cadono sotto i sensi. Ed anzitutto, che nulla s'origina dal nulla; perché ogni cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza bisogno di alcun seme generatore. E se ciò che dispare si dissolvesse nel nulla, tutte le cose sarebbero ormai perite, perché, nelle singole dissoluzioni, si sarebbe ridotta al nulla la materia che le costituiva[6].

Ed altresì non è dubbio che l'universo fu sempre quale è ora, e sarà tale sempre; perché non vi è nulla in cui possa mutarsi; infatti oltre il tutto non vi è nulla, che possa penetrandovi produrvi mutazione[7].

Ed è certo ancora che l'universo consiste <dei corpi e del vuoto>. Infatti che i corpi esistano attesta universalmente di per sé, la sensazione, che deve esserci fondamento, come già ho detto, per procedere ragionando all'induzione delle verità che non cadono sotto i sensi. Ed è pur necessario che esista lo spazio, che noi chiamiamo vuoto e luogo e natura intattile, altrimenti i corpi non avrebbero dove stare né per dove muoversi, come di fatto vediamo si muovono[8].

Però oltre ai corpi ed al vuoto, non v'è nulla che si possa neppur pensare (come concepible o per analogia con le cose concepibili) sotto specie di cose per sé esistenti, e non come quelle che diciamo proprietà concomitanti o contingenze dei corpi e del vuoto[9]. S'aggiunga che dei corpi gli uni sono complessi, gli altri elementi di cui quelli risultano: e questi sono indivisibili [atomi] ed immutabili, – se è vero che le cose universe non debbano ridursi di mano in mano al nulla, ma debbano essi [atomi] permanere indistrutti nella dissoluzione dei complessi – di natura compatta, perché infatti non possono esser divisi in nessun modo ed in nessuna parte del loro corpo. Perciò i primi elementi debbono di necessità essere sostanze corporee indivisibili[10].

Ed ancora: l'universo è infinito. Infatti ciò che è finito ha un'estremità, e questa estremità è tale rispetto a qualcos'altro; perciò non avendo alcun limite estremo non ha fine; non avendo fine deve essere infinito, e non limitato. Per di più, il tutto è infinito per la moltitudine dei corpi e per l'estensione del vuoto. Infatti se infinito fosse il vuoto e limitati i corpi, questi non potrebbero persistere in nessun luogo ma sarebbero tratti qua e là, dispersi per l'infinito vuoto, perché non sostenuti da altri, né rimbalzati indietro dagli urti. E se invece fosse finito il vuoto, i corpi infiniti non potrebbero esservi contenuti[11].

Per di più: quei corpi che sono indivisibili [atomi] e compatti, e che costituiscono i complessi, ed in cui questi si dissolvono, hanno inconcepibile numero di forme: perché non sarebbe possibile che tante differenze [quante sono dei complessi] risultassero dalle medesime forme [di atomi] delimitate di numero. E di ciascuna di tali forme vi è un numero assolutamente infinito di atomi, mentre per il numero delle forme loro sono non già infiniti, ma solo di numero inconcepibile[12].

Gli atomi poi, sono in continuo moto sempre <e gli uni cadono perpendicolarmente, gli altri declinano spontaneamente dal moto retto, gli altri rimbalzano per l'urto[13]; di questi poi gli uni nel loro moto> divergono lontani fra loro, gli altri trattengono questo stesso rimbalzo, quando siano respinti dagli atomi che ad essi s'intrecciano, o quando sono contenuti da

altri atomi fra loro intrecciati. E questo avviene, perché il vuoto che separa gli atomi gli uni dagli altri, non può, per la sua propria natura, opporre ostacolo alla loro caduta: e d’altra parte la loro insita solidità e durezza fa che urtati rimbalzino, finché l’intreccio atomico non li respinge indietro dal rimbalzo. Questi moti poi avvengono *ab aeterno*, perché eterni sono gli atomi ed il vuoto.

E questo che si è detto, di sì grande importanza, purché tutte queste dottrine si tengano bene a mente, offre come fondamento l’adeguato schema riassuntivo di quanto si deve pensare della natura delle cose esistenti.

Ed ancora, i mondi sono infiniti, sia quelli simili al nostro, sia quelli dal nostro dissimili. Perché gli atomi, che abbiamo testé dimostrato essere infiniti, percorrono anche i più lontani spazi. Ed in verità quelli opportuni a dare origine ad un mondo o a costituirlo, non possono essere esauriti né da un solo mondo, né da un numero finito di mondi, né da quanti mondi sono simili, né da quanti sono da essi diversi. Nulla dunque s’opporrà a che i mondi siano infiniti[14].

Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. Bignone, con introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 42-46

1. Lo «studio della natura» è la fisica, che costituisce l’oggetto della lettera ed è praticato allo scopo di «giovarsene», cioè di raggiungere la felicità.

2. Le parentesi uncinate (<...>) contengono parole introdotte dagli editori per colmare lacune verificatesi nel testo. Si deve dunque supporre che tali parole appartenessero all’originale.

3. Lo studio della natura è finalizzato alla «tranquilla serenità» della vita, secondo una concezione tipica della filosofia dell’età ellenistica.

4. Qui Epicuro introduce, in via preliminare, alcune regole di metodo, che servono come criterio dei giudizi. Si tratta di un compendio della sua logica, detta anche «canonica», perché mirante a fornire appunto un «canone», cioè un criterio, per distinguere il vero dal falso. La prima regola è quella di attenersi al significato fondamentale delle parole usate, per non dover andare all’infinito nella spiegazione di esse per mezzo di altre parole.

5. Le altre regole del metodo consistono nell’attenersi alle sensazioni degli oggetti esterni, alla testimonianza dei sensi interni e in generale alle intuizioni, cioè a conoscenze immediate, dirette ed evidenti.

6. Il principio «nulla s’origina dal nulla», nella forma latina *ex nihilo nihil*, è stato sempre attribuito ai filosofi presocratici, anche se nessuno di essi lo ha mai formulato così chiaramente come Epicuro. Tale principio indica essenzialmente l’eternità della materia, vale a dire la sua ingenerabilità e la sua indistruttibilità.

7. Qui Epicuro afferma anche l’eternità dell’universo intesa come eternità della sua forma attuale, riprendendo così una nota dottrina di Aristotele.

8. Per affermare l’esistenza dei corpi, Epicuro si basa sulla sensazione, giacché i corpi sono realtà sensibili. Per affermare invece l’esistenza del vuoto (che era stata ammessa da Leucippo e Democrito, ma negata da Aristotele), egli si basa su un ragionamento molto elementare, e precisamente la necessità del vuoto medesimo come condizione del movimento inteso quale cambiamento di luogo.

9. Per escludere l’esistenza di qualsiasi altra realtà che non sia corpi e vuoto, o proprietà concomitanti («contingenze») di questi, Epicuro assume come criterio di pensabilità la sensazione.

10. I corpi sono semplici o complessi: quelli semplici sono gli elementi che formano quelli complessi, cioè sono gli stessi atomi. Questo termine in greco è un aggettivo che significa «indivisibili» (da *a*, prefisso negativo, e *tòmos*, pezzo tagliato, diviso). Mentre in Leucippo e Democrito non era chiaro se gli atomi fossero materiali, in Epicuro lo sono certamente, anzi sono veri e propri corpuscoli («sostanze corporee indivisibili»).

11. Questa affermazione dell’infinità dell’universo ha il tono di una polemica contro Platone e Aristotele, i quali, nella stessa Atene in cui viveva Epicuro, avevano insegnato solo pochi decenni prima che il mondo è finito.

12. In luogo delle tre «differenze» fra gli atomi poste da Leucippo e Democrito (forma, ordine e posizione) Epicuro pone un numero altissimo, addirittura inconcepibile, anche se non infinito, di forme.

13. È questa la nota dottrina della «declinazione» (Lucrezio la chiamerà in latino *clinamen*), cioè della deviazione degli atomi dal moto di caduta rettilineo, il quale suppone che essi abbiano un peso. Si tratta di una dottrina nuova, necessaria per spiegare l’incontro fra gli atomi, di cui Leucippo e Democrito non avevano bisogno, perché non attribuivano il moto degli atomi soltanto al loro peso.

14. Per «mondi» Epicuro intende sistemi di astri e di esseri viventi, simili a quello in cui noi viviamo, o anche diversi da esso. Questa dottrina era stata decisamente rifiutata sia da Platone che da Aristotele e continuerà ad esserlo dalla maggior parte dei filosofi antichi e medievali, mentre avrà grande successo nella filosofia posteriore.

Epicuro

Epistola a Meneceo

Sulla felicità

Epistola a Meneceo

L’*Epistola a Meneceo*, nota anche come «Lettera sulla felicità», che presentiamo per intero, è forse il più famoso scritto di Epicuro. Essa non è solo l’esortazione del pensatore alla filosofia, ma è anche l’esposizione della sua stessa concezione della filosofia, intesa come mezzo per conseguire la felicità grazie ai consigli, o «massime», che da essa si possono trarre. Tali «massime», presenti anche nelle *Massime capitali*, sono state tramandate col nome di «quadrifarmaco», cioè quadruplice rimedio alle ansie e ai dolori della vita. La prima massima è quella per cui non c’è ragione di temere gli dèi, ed è tratta dalla tesi secondo cui gli dèi, essendo esseri beati e immortali, non si interessano alle sorti degli uomini e non si interessano delle loro vicende. La seconda massima è quella per cui non c’è ragione di temere la morte, ed è tratta dalla tesi che la morte per noi è

nulla, cioè non ha nessuna importanza: quando ci siamo noi, infatti, non c'è la morte, e quando c'è la morte, non ci siamo più noi. La terza massima è quella per cui il bene è facilmente conseguibile, ed è tratta dalla dottrina dell'identità di bene e piacere e dalla tesi circa l'opportunità di coltivare solo i desideri del piacere che siano naturali e necessari, quali sono quelli che riguardano la felicità (consistente nella non sofferenza del corpo e nella tranquillità dell'anima, e dunque nell'assenza di dolore), e di evitare invece i desideri non naturali, o quelli che, pur essendo naturali, non sono comunque necessari. La virtù che insegna a ottenere i piaceri naturali e necessari è la prudenza, una forma di saggezza pratica che è superiore alla stessa filosofia. Infine, la quarta massima è quella per cui il dolore è breve e provvisorio, ed è tratta dalla dottrina della necessità degli eventi naturali, dell'imprevedibilità degli eventi casuali – entrambi i quali non sono controllabili da parte dell'uomo – e, di contro, dell'autonomia dell'arbitrio umano. Il rispetto delle quattro massime consente all'uomo, secondo Epicuro, di vivere «come un dio tra gli uomini», ossia di realizzare il massimo della felicità. È questo l'ideale tipicamente ellenistico dell'uomo saggio, il quale si distingue dagli altri per la sua capacità di reprimere i desideri e i timori e di essere in tal modo felice, di una felicità che consiste essenzialmente nell'assenza di preoccupazioni.

Epicuro a Meneceo salute.

Nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, né vecchio di filosofare si stanchi: poiché ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno.

E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di filosofare, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. Attendano dunque a filosofia, e il giovane ed il vecchio; questi affinché nella vecchiezza si mantenga giovane in felicità, per riconoscente memoria dei beni goduti, quegli affinché sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perché intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono la felicità; perché, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla[1].

Medita perciò e pratica le massime che sempre ti diedi, ritenendole gli elementi di una vita bella[2]. Anzitutto considera la divinità come un essere

vivente incorruttibile e beato, – secondo attesta la comune nozione del divino, – e non attribuirle nulla contrario all'immortalità, o discorde dalla beatitudine. Ritieni vero invece intorno alla divinità, tutto ciò che possa conservarle la beatitudine congiunta a vita immortale. Perché gli dèi certo esistono: evidente infatti n'è la conoscenza: ma non sono quali il volgo li crede; perché non li mantiene conformi alla nozione che ne ha. Non è perciò irreligioso chi gli dèi del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi. Perché non sono prenozioni ma presunzioni fallaci, le opinioni del volgo sugli dèi. Pertanto dagli dèi ritraggono i maggiori danni gli stolti e malvagi, ed i maggiori beni i buoni e saggi; perché questi, adusati alle proprie virtù, comprendono e si fanno cari i loro simili, e ciò che vi discorda stimano alieno[3].

Abítuati a pensare che nulla è per noi la morte: in quanto ogni bene e male è nel senso, laddove la morte è privazione del senso. Perciò la retta conoscenza che la morte è nulla per noi, rende gioibile la mortalità della vita: non che vi aggiunga interminato tempo, ma sgombra l'<immedicato> rimpianto dell'immortalità. Nulla infatti nella vita è temibile, per chi sinceramente è persuaso che nulla di temibile ha il non viver più. È perciò stolto chi dice di temer la morte non perché venuta gli dorrà, ma perché preveduta l'addolora: infatti quello che presente non ci turba, stoltamente, atteso, ci angustia. Il più orribile dei mali, la morte, non è dunque nulla per noi; poiché quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più. E così essa nulla importa, né ai vivi né ai morti, perché in quelli non c'è, questi non sono più. Invece, la maggior parte ora fuggono la morte come il maggiore dei mali, ora <la desiderano> come requie <dei mali> della vita; <ma il saggio né ricusa la vita>, né accusa la morte; perché la vita non è per lui un male, né crede un male non più vivere. Ma come dei cibi non preferisce senz'altro i più abbondevoli, ma i più gradevoli; così non il tempo più durevole, ma il più piacevole, gli è dolce frutto[4].

Chi esorta invece il giovane ad una vita bella, il vecchio ad una bella morte, ha poco senno; non solo per il gradevole della vita, ma anche perché una sola è la meditazione e l'arte di ben vivere e di ben morire. Assai peggio ancora chi dice: bello non esser nato,

> ma, se nato, le soglie dell'Ade al più tosto varcare:

se infatti questo dice convinto, perché non si diparte dalla vita? N'ha pieno arbitrio, se vi era deliberato fermamente: se invece scherza, dice sciocchezza in cose che non la comportano[5].

Ancora, si ricordi, che il futuro non è né nostro, né interamente non nostro:

onde non abbiamo ad attendercelo sicuramente come se debba avvenire, e non disperarne come se sicuramente non possa avvenire.

Similmente si sappia che dei desidèri sono alcuni naturali, altri vani: e, dei naturali, necessari gli uni, solo naturali gli altri: dei necessari certi son necessari alla felicità, certi al bene stare del corpo, altri alla vita stessa. Poiché una retta considerazione di essi sa riferire ogni scelta ed avversione alla salute del corpo ed alla tranquillità <dell'anima>; questo infatti è il fine della vita felice: e veramente per questo ogni cosa operiamo, per non soffrire e non esser perturbati. Appena l'otteniamo, ogni tempesta dell'anima si placa; né l'essere animato ha da procedere mai ad altro, come a cosa che gli manchi, né altro cercare, onde sia compiuto il bene dell'animo e del corpo[6]. Ed invero, di piacere abbiamo bisogno, quando soffriamo per l'assenza del piacere: <quando non si soffre>, il piacere più non si cerca. Perciò dichiariamo il piacere principio e fine della felicità, perché questo abbiamo riconosciuto come bene primo e congenito; e da esso iniziamo ogni scelta ed ogni avversione, e ad esso ci rifacciamo, giudicando ogni bene alla norma del piacere e del dolore[7]. E come questo è il primo bene e connaturato, per tal ragione pure non eleggiamo ogni piacere, ma talora a molti rinunziamo, quando ne consegue per noi maggiore incomodo; e molti dolori stimiamo preferibili ai piaceri, quando maggior piacere ne consegua, se lungo tempo avremo sopportato i dolori. Ogni piacere adunque, per sua propria natura, è bene; ma non però ognuno è da eleggersi; similmente ogni dolore, per sua natura è male, non però ogni dolore è sempre da fuggirsi. A misura ed a norma degli utili e dei danni, convien dunque giudicare piaceri e dolori: infatti a volte il bene è per noi un male, a volte il male è un bene[8].

Ancora, consideriamo gran bene l'indipendenza dai desideri, non perché sempre ci debba bastare il poco, ma affinché, se non abbiamo molto, il poco ci basti: siamo infatti persuasi soavissimamente goda l'abbondanza chi minimamente ne ha bisogno; e che tutto quello che natura vuole è agevole, ciò che l'opinione vana malagevole[9].

E per vero i cibi frugali recano uguale copia di piacere di un vitto sontuoso, quando interamente sia sottratto il dolore del bisogno; e pane ed acqua danno il piacere supremo, quando se ne cibi chi ne ha bisogno. L'essere usi a vitto semplice e non sontuoso, è dunque salubre e rende l'uomo alacre alle necessarie occupazioni della vita; e quando, ad intervalli, addiveniamo a vita sontuosa, ci rende ad essa meglio disposti e ci fa intrepidi della fortuna. Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo i piaceri dei dissoluti e dei gaudenti – come credono certuni, ignoranti o dissidenti o che mal ci comprendono – ma il non soffrire quanto al corpo e non esser

turbati quanto all'anima[10]. Perché non simposi o feste continue, né godersi giovanetti e donne, né pesci od altro che offre mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma sobrio giudizio che indaghi le cause d'ogni scelta o avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi d'inquietudine. Di tutte queste cose è principio ed il massimo bene la prudenza, e perciò anche più pregevole della filosofia è la prudenza, origine di tutte le altre virtù, perché c'insegna che non c'è vita piacevole se non saggia e bella e giusta, <né saggia bella e giusta> se non piacevole. E certo le virtù sono connaturate a vita felice, e la felicità n'è inseparabile[11].

Infatti chi stimi superiore a colui che ha opinione reverente degli dèi, ed è impavido sempre di morte e fermamente conosce qual è il fine secondo natura, e sa come il limite dei beni ha facile compimento ed agevole abbondanza, il limite dei mali invece ha picciol tempo o doglia[12]; e quel potere che alcuni considerano signore supremo del mondo, proclama vano nome e senza soggetto, il destino o fato? E saggio appunto è chi in noi ripone la causa principale degli avvenimenti – dei quali alcuni accadono secondo necessità, altri secondo fortuna, altri infine per nostro arbitrio – perché egli vede che la necessità è irresponsabile, la fortuna instabile, il nostro arbitrio invece autonomo, onde ad esso è pur naturale consegua biasimo e lode![13] Meglio era infatti tenersi ai miti sugli dèi, che essere schiavi al destino dei fisici, perché quelli almeno ammettono speranza di placare i numi onorandoli, questo invece ha implacabile necessità[14]. E la fortuna, il saggio non la stima una divinità, come il volgo – perché dio nulla opera senz'ordine e misura – e neppure la considera una causa incostante <dei maggiori beni o mali> – perché egli certo <non> crede che essa doni agli uomini i beni ed i mali che han valore per la vita felice, quantunque ammetta che gl'inizi di grandi beni e mali siano sotto il suo influsso. Infatti egli reputa più valga essere assennatamente sfortunato che dissennatamente fortunato, quantunque nelle nostre azioni sia preferibile che il saggio giudizio dalla fortuna abbia coronamento[15].

Queste massime adunque e le congeneri, medita giorno e notte in te stesso, e con chi è simile a te in saggezza, né mai, desto o in sonno, sarai turbato gravemente; vivrai invece come un dio fra gli uomini; poiché in nulla è simile ad un essere vivente vita mortale, uomo che viva fra immortali beni[16].

Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. Bignone, con introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 31-35

1. L'esordio dell'*Epistola a Meneceo* – probabilmente un discepolo del filosofo – è una vera e propria

esortazione alla filosofia, simile a quella che aveva scritto Aristotele col titolo di *Protreptico* (che Epicuro conosceva). In esso è presentata la filosofia come condizione necessaria per ottenere la felicità.

2. Probabile allusione alle *Massime capitali*, la raccolta di quaranta massime riportata da Diogene Laerzio alla fine della *Vita* di Epicuro, che i discepoli dovevano imparare a memoria per ricordare la dottrina del maestro.

3. Il contenuto di questa massima coincide con la prima tra le *Massime capitali* e col primo rimedio del cosiddetto «quadrifarmaco». Essa consiglia di liberarsi dal timore degli dèi, i quali, essendo beati e immortali, si disinteressano delle vicende umane. Anzi, temere gli dèi è segno di irreligiosità, perché significa attribuire agli dèi sentimenti malvagi, di rancore verso gli uomini, il che è proprio di uomini malvagi. Le «prenozioni» a cui Epicuro allude sono le cosiddette anticipazioni (*prolèpseis*) delle sensazioni future, basate sulla memoria delle sensazioni passate. Le prenozioni sono vere, ma tali non sono invece le opinioni del volgo sugli dèi, quale è appunto la credenza che gli dèi puniscano gli uomini.

4. Questa massima corrisponde alla seconda delle *Massime capitali* e al secondo rimedio del «quadrifarmaco». Essa consiglia di liberarsi dalla paura della morte, giacché non è la morte stessa ad essere vissuta come dolorosa, bensì la paura di essa. L'osservazione per cui «quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più» è una delle dottrine più celebri di Epicuro.

5. L'allusione a chi dice «bello non esser nato» potrebbe riferirsi a un dialogo perduto di Aristotele, l'*Eudemo*, certamente noto a Epicuro, in cui tale affermazione era contenuta. La filosofia di Epicuro infatti, come alcuni studiosi hanno dimostrato, si è in parte sviluppata in polemica contro il cosiddetto «Aristotele perduto», cioè contro le opere di Aristotele pubblicate e poi perdute, che egli aveva conosciuto.

6. Epicuro comincia ora ad esporre le dottrine dalle quali si può ricavare una terza massima – equivalente alla terza del quadrifarmaco contenuto nelle *Massime capitali* –, ossia quella che consiglia di ritenere il bene facilmente raggiungibile e alla portata di tutti. Anzitutto egli introduce la distinzione tra i diversi tipi di desideri: di questi, infatti, alcuni sono naturali e altri non naturali (per esempio l'ambizione, l'aspirazione alla gloria e alla potenza), e di quelli naturali alcuni sono necessari (per esempio saziare la fame, sedare la sete, coprirsi dal freddo), altri non necessari (desiderio sessuale). Ora, poiché secondo Epicuro il «fine della vita felice», cioè la felicità stessa, consiste nel non soffrire nel corpo e non essere perturbati nell'anima, cioè nell'assenza di dolore, i soli desideri che vanno coltivati sono quelli naturali e necessari.

7. La felicità viene dunque a identificarsi col piacere (*hedonè*), da cui deriva a questa dottrina il nome di «edonismo».

8. Ogni piacere, secondo Epicuro, è un bene, ma non tutti i piaceri devono essere ricercati, perché alcuni piaceri possono implicare, come via per ottenerli o come conseguenza, un dolore.

9. Considerare un bene l'indipendenza dai desideri equivale a cercare di liberarsi da essi, o almeno da quelli non naturali e da quelli naturali ma non necessari, cioè da tutti i desideri di piaceri che possono implicare un dolore, se non altro per il fatto di non venire soddisfatti.

10. La definizione epicurea del piacere come «non soffrire quanto al corpo e non esser turbati quanto all'anima» costituisce il concetto di piacere «catastematico», cioè «in riposo», opposto al piacere «in movimento», sostenuto dai cirenaici (per esempio da Aristippo, vissuto tra il V e il IV sec. a.C.).

11. Anche il primato attribuito da Epicuro alla «prudenza», che è una forma di saggezza pratica, rispetto alla filosofia, che è una forma di conoscenza, costituisce probabilmente un elemento di polemica contro Aristotele.

12. In queste righe Epicuro riprende le prime tre massime appena illustrate e introduce la quarta, la quale dunque discende direttamente dalle precedenti. La quarta massima, infatti, consiglia di tener presente che i mali sono brevi e provvisori.

13. Ecco la dottrina da cui deriva la quarta massima: gli eventi naturali seguono leggi necessarie, gli eventi casuali sono instabili e imprevedibili, l'arbitrio umano è libero. Il vero saggio è dunque colui che non si cura né dei primi né dei secondi, in quanto non dipendono dall'uomo, ma si preoccupa solo delle proprie decisioni. È questa la tipica figura del saggio del periodo ellenistico.

14. Qui naturalmente Epicuro si esprime per paradossi. Egli non intende infatti affermare che i miti fossero migliori delle dottrine dei fisici, ma che solo gli ignoranti possono credere di placare gli dèi onorandoli, mentre il saggio sa che contro la necessità non si può far nulla.

15. La fortuna non è una divinità, perché non agisce in modo ordinato, né si preoccupa degli uomini. Il saggio, di conseguenza, non se ne cura, anche se essa può influire sull'inizio dei beni e dei mali – ma non comunque sul loro compimento –.

16. Il saggio è come un dio tra gli uomini, perché chi vive fra beni immortali (la tranquillità, derivante dall'assenza di desideri) è simile più agli immortali che ai mortali.

Diogene Laerzio

Vite dei filosofi

La teoria dei giudizi e dei ragionamenti degli stoici antichi

Vite dei filosofi, VII, 38-40; 65-84

Il brano che presentiamo, tratto dal libro VII delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, riguarda in generale la divisione della filosofia, operata dagli stoici, in logica, fisica ed etica, e in particolare la logica, dagli stoici chiamata «dialettica». Per quanto riguarda quest'ultima, il cui studio raggiunse un livello di approfondimento decisamente notevole, essi apportarono alcune importanti novità alla logica aristotelica, quali la teoria delle proposizioni (o giudizi) non semplici e la teoria dei sillogismi anapodittici (o ragionamenti indimostrati). Entrambe le teorie rivelano come l'attenzione degli stoici fosse rivolta più che alla logica delle relazioni fra termini, come in Aristotele (detta perciò logica «terministica»), soprattutto alla logica delle relazioni fra proposizioni (detta perciò logica «proposizionale»).

Riferendo soprattutto dottrine di Crisippo di Soli, oltre che di Zenone di Cizio, risalenti al III sec. a.C., Diogene Laerzio testimonia come per gli stoici la proposizione, o giudizio, sia sempre l'espressione di un evento, e in quanto tale può essere vero o falso, mentre altre espressioni linguistiche – quali per esempio l'interrogazione, il quesito, il comando, il giuramento – non siano né vere né false. Il giudizio può essere semplice oppure non semplice, qualora sia composto da più giudizi. Il giudizio non semplice – la cui analisi costituisce una delle maggiori novità della logica stoica –, a seconda dei tipi di «congiunzioni» o connettivi che lo congiungono, può essere ipotetico

(qualora la congiunzione sia «se»), sub-ipotetico («poiché»), congiuntivo («e»), disgiuntivo («o»), causale («perché»), e così via. Nello studio del ragionamento gli stoici distinsero la validità dalla verità, stabilendo quando un ragionamento è valido, cioè corretto, o concludente, e quando è inconcludente, e inoltre quando è vero e quando è falso. Quanto ai sillogismi, che costituiscono la specie più importante, anche se non l'unica, dei ragionamenti, essi ne individuarono cinque tipi, detti «anapodittici» perché non bisognosi di dimostrazione, i quali diverranno dei modelli classici di ragionamento, nella logica medioevale, con il nome di «modi» (*modus ponens*, *modus tollens*, *modus ponendo tollens*, *modus tollendo ponens*, e così via). Gli stoici dedicarono qualche attenzione anche ai ragionamenti insolubili, o di difficile soluzione, già studiati da Aristotele sotto il nome di «sofismi», alcuni dei quali rimarranno dei famosi paradossi logici.

38-40. In questa *Vita di Zenone* mi è parso opportuno dare un resoconto generale di tutta insieme la dottrina stoica, per il fatto che Zenone fu il fondatore della scuola stoica. Abbiamo già dato la lista dei suoi numerosi scritti, in cui parlò come nessun altro stoico. Le opinioni comuni a tutti gli stoici sono queste: esponiamole sommariamente, attuando il medesimo solito criterio che abbiamo applicato agli altri filosofi. Gli stoici dividono la filosofia in tre parti: Fisica, Etica, Logica. Questa distinzione fece per primo Zenone di Cizio nel libro *Sulla Logica* (*Perì lògou*), poi Crisippo nel primo libro *Sulla Logica* e nel primo libro *Sulla Fisica* e Apollodoro l'Efelo nel primo libro dell'*Introduzione alla dottrina* ed Eudromo nell'*Esposizione dei princìpi elementari di Etica* e Diogene di Babilonia e Posidonio.

Queste parti Apollodoro chiama luoghi (*tòpoi*), Crisippo ed Eudromo specie (*èide*), altri chiamano generi (*gène*)[1].

Gli stoici paragonano la filosofia ad un essere vivente: alle ossa ed ai nervi corrisponde la Logica, alle parti carnose l'Etica, all'anima la Fisica. Oppure la paragonano ad un uovo: la parte esterna, il guscio, è la Logica, la parte seguente, il bianco, è l'Etica, la parte più interna, il tuorlo, è la Fisica. Oppure la paragonano ad un fertile campo: la siepe esterna è la Logica, il frutto è l'Etica, la terra o gli alberi la Fisica. Oppure la paragonano ad una città ben munita di mura e razionalmente amministrata. E nessuna parte è separata dall'altra, come pur dicono alcuni stoici, ma sono tutte piuttosto strettamente congiunte fra loro. Anche l'insegnamento veniva trasmesso congiuntamente e non separatamente. Altri danno il primo posto alla Logica, il secondo alla Fisica, il terzo all'Etica: tra costoro è Zenone nel libro *Sulla Logica*, oltre a Crisippo, Archedemo ed Eudromo[2]. [...]

65-84. Un giudizio (*axìoma*) è ciò che è vero o falso oppure una cosa completa in se stessa, che può essere negata o affermata in sé e per sé, come Crisippo dice nelle *Definizioni dialettiche*:

Il termine *axìoma* deriva da *axioùsthai* in quanto significa che può essere accettato o respinto. Perché chi dice ‘è giorno’ ammette di riconoscere che è giorno. Ora, se realmente è giorno, il giudizio che è dinanzi a noi è vero; se non è giorno, il giudizio è falso[3].

Vi è differenza tra giudizio (*axìoma*) e interrogazione e quesito da una parte, e tra comando, giuramento, imprecazione, ipotesi, apostrofe e enunziato simile al giudizio.

Il giudizio infatti è ciò che, espresso in parole, diviene un’asserzione di ciò che o è vero o è falso.

L’interrogazione è cosa in sé compiuta, così come anche il giudizio, ma esige una risposta. Es.: ‘è giorno?’. E ciò non è né vero né falso, così che ‘è giorno’ è un giudizio, ‘è giorno?’ è un’interrogazione.

Il quesito è cosa a cui non si può rispondere con segni, come all’interrogazione; non basta rispondere con un semplice ‘sì’ ma bisogna dire p. es.: ‘abita in questo luogo’.

Col comando si esprime un ordine. Es.:

E tu va’ alle correnti dell’Inaco.

Il giuramento è <...>

Con l’apostrofe ci rivolgiamo a qualcuno. Così:

Gloriosissimo Atride, Agamennone signore di uomini.

Un enunziato simile al giudizio è quello che pur avendo l’enunciazione di un giudizio per l’aggiunta di elementi superflui o patetici cade fuori del genere dei giudizi veri e propri. Es.:

È bello invero il Partenone.
Quanto simile ai Priamidi il bifolco!

Si può anche trovare una cosa espressa in forma dubitativa, e questa non è identica al giudizio. Es.:

Dolore e vita non sono forse parenti?[4]

Le interrogazioni e i quesiti e simili non sono né veri né falsi, mentre i giudizi sono o veri o falsi. Dei giudizi alcuni sono semplici, altri non semplici, come dicono Crisippo, Archedemo, Atenodoro, Antipatro, Crini e i loro

seguaci. Semplici sono i giudizi che consistono di una o più proposizioni non ambigue. Es.: ‘è giorno’. Non semplici sono quelli che consistono di una o più proposizioni ambigue[5].

Di una proposizione ambigua, come ‘se è giorno’, di più di una proposizione, come ‘se è giorno, è luce’. Nei giudizi semplici sono compresi quelli che affermano o negano.

Sono giudizi semplici quelli affermativi e negativi, privativi e dichiarativi, definiti e indefiniti.

Sono giudizi non semplici quelli uniti ipoteticamente o assertivamente, quelli congiuntivi e disgiuntivi, quelli causali e quelli che esplicano il più e il meno <...>.

Esempio di giudizio negativo: ‘non è giorno’.

Una specie del giudizio negativo è quello doppiamente negativo, in cui la duplice negazione significa la negazione della negazione. Es.: ‘non può essere che non sia giorno’ (‘non è non giorno’). Questo presuppone che è giorno.

Il giudizio negativo consiste di un elemento negativo e di un predicato. Es.: ‘nessuno passeggia’. Il giudizio privativo si fonda su un elemento privativo e su una proposizione che ha il significato di un giudizio. Es.: ‘questo è inumano’ (*Aphilànthropos estìn hoútos*).

Il giudizio dichiarativo consiste del soggetto in caso nominativo e del predicato. Es.: ‘Dione passeggia’. Il giudizio definito consiste di un dimostrativo in caso nominativo e del predicato. Es.: ‘costui passeggia’.

Indefinito è il giudizio che consiste di uno o più elementi indeterminati e di un predicato. Es.: ‘qualcuno passeggia’, ‘quello si muove’[6].

Delle proposizioni non semplici quella ipoteticamente congiunta, come dicono Crisippo nelle *Definizioni dialettiche* e Diogene nell’*Arte dialettica*, è quella formata dalla congiunzione ‘se’ (*ei*).

Questa congiunzione preannunzia che una seconda parte segue alla prima, così: ‘se è giorno, c’è luce’. La proposizione assertivamente congiunta è, secondo la definizione di Crini nell’*Arte dialettica*, quella che è introdotta dalla congiunzione ‘poiché’ (*epéi*) e consiste di un enunziato iniziale e di un enunziato finale. Così: ‘poiché è giorno, c’è luce’.

Questa congiunzione preannunzia che ad una prima parte segue una seconda e che la prima parte ha il valore reale di un giudizio (di una proposizione).

La proposizione congiuntiva è quella che è congiunta da alcune congiunzioni copulative. Es.: ‘ed è giorno e c’è luce’.

La proposizione disgiuntiva è quella che è disgiunta da una congiunzione disgiuntiva. Es.: ‘o è giorno o è notte’. Questa congiunzione preannunzia che

uno degli enunziati è falso.

La proposizione causale è quella costituita per mezzo della congiunzione ‘perché’. Es.: ‘perché è giorno, c’è luce’. Quasi che la prima parte è causa della seconda.

La proposizione esplicativa del più è quella che è formata dalla congiunzione che significa ‘piuttosto’ e dalla parola ‘che’ posta in mezzo agli enunziati. Così: ‘è piuttosto giorno che notte’.

La proposizione esplicativa del meno è quella che è contraria alla precedente. Es.: ‘è meno notte che giorno’[7].

Inoltre fra le proposizioni ve ne sono alcune che sono opposte l’una all’altra in rapporto al vero e al falso, di cui l’una nega l’altra[8]. Es.: ‘è giorno’ e ‘non è giorno’. E una proposizione ipoteticamente congiunta è vera, se la contraddizione dell’enunziato finale è incompatibile con l’enunziato iniziale. Es.: ‘se è giorno, c’è luce’. Questo è vero. Perché l’affermazione ‘non c’è luce’ in contraddizione con la conclusione, è incompatibile con l’enunziato iniziale ‘è giorno’. D’altra parte una proposizione ipoteticamente congiunta è falsa, se la contraddizione dell’enunziato finale non è incompatibile con l’enunziato iniziale. Es.: ‘se è giorno, Dione passeggia’. Poiché l’affermazione ‘Dione non passeggia’ non è in contrasto con l’enunziato iniziale ‘è giorno’.

Una proposizione assertivamente congiunta è vera, se partendo da una premessa vera ha anche una conclusione conseguente. Es.: ‘poiché è giorno, il sole è sulla terra’. Una proposizione assertivamente congiunta è falsa se parte da una falsa premessa oppure se non ha una conclusione conseguente. Es.: ‘poiché è notte, Dione passeggia’. Questo ultimo enunziato vale anche durante il giorno.

Una proposizione causale è vera se partendo da una premessa vera termina in una conclusione conseguente, benché la premessa non consegua a sua volta dalla conclusione. Es.: ‘poiché è giorno, c’è luce’: all’affermazione ‘è giorno’ consegue l’altra ‘c’è luce’, ma all’affermazione ‘c’è luce’ non consegue l’altra ‘è giorno’.

Una proposizione causale è falsa se o parte da una falsa premessa o ha una conclusione inconseguente oppure ha una premessa che non corrisponde alla conclusione. Es.: ‘perché è notte, Dione passeggia’.

È giudizio probabile quello che induce all’assenso. Es.: ‘chiunque ha generato una cosa ne è madre’. Questo tuttavia non è necessariamente vero, perché la gallina non è madre dell’uovo.

Inoltre vi sono giudizi possibili e impossibili, e alcuni necessari, altri non necessari. È possibile quello che può essere vero in quanto le circostanze esterne non sono in contrasto con la verità. Es.: ‘Diocle vive’. Impossibile è

quello che non può essere vero. Es.: ‘la terra vola’. È necessario quello che pur essendo vero non ammette di esser falso [oppure ammette di essere falso, ma le circostanze esterne non gli consentono di essere falso]. Es.: ‘la virtù è utile’. È non necessario quello che è vero ma può essere anche falso se le circostanze esterne non sono contrarie. Es.: ‘Dione passeggia’.

È ragionevole un giudizio che ha parecchie possibilità di esser vero. Es.: ‘domani sarò vivo’.

Vi sono ancora altre distinzioni nelle proposizioni (giudizi) e gradi di transizione dal vero al falso e inversioni, di cui ampiamente diciamo[9].

Un ragionamento (*lògos*) – come afferma Crini e i suoi seguaci – consiste di una premessa maggiore, di una premessa minore e di una conclusione, come per es. questo: ‘se è giorno, c’è luce, ma è giorno, dunque c’è luce’. La premessa maggiore è ‘se è giorno, c’è luce’; la premessa minore ‘ma è giorno’; la conclusione ‘dunque c’è luce’[10].

Un’argomentazione (*tròpos*) è quasi figura di un ragionamento (*lògos*), per es. così: ‘se A è, è anche B; ora il primo è, dunque anche il secondo è’.

V’è un’altra forma di sillogismo che risulta dalla combinazione del ragionamento (*lògos*) e dell’argomentazione (*tròpos*): il *logòtropos*. Come questo: ‘se Platone vive, Platone respira: il primo caso è, dunque anche il secondo è’. Questo sillogismo condizionato fu introdotto allo scopo di non riportare letteralmente in una serie piuttosto lunga di ragionamenti la premessa minore in tutta la sua lunghezza e la conclusione, ma di concludere concisamente: A è, dunque anche B è[11].

Dei ragionamenti (*lògoi*) alcuni sono inconcludenti, altri concludenti.

Sono inconcludenti quelli in cui la contraddizione della conclusione non è incompatibile con la combinazione delle premesse. Es.: ‘se è giorno, c’è luce; ma è giorno, dunque Dione passeggia’[12].

Dei ragionamenti concludenti alcuni sono detti ‘concludenti’ col nome comune all’intero genere, altri sono detti sillogistici.

Sono sillogistici quelli che non hanno bisogno di essere dimostrati oppure si lasciano ricondurre a quelli che non hanno bisogno di dimostrazione, rispetto a una o ad alcune premesse. Es.: ‘se Dione passeggia, Dione si muove; Dione passeggia, dunque Dione si muove’.

Quelli specificamente concludenti sono quelli che traggono la conclusione, ma non sillogisticamente. Es.: ‘è falso che è giorno ed è notte; ma è giorno; dunque non è notte’.

Vi sono poi i ragionamenti non sillogistici che hanno una certa plausibile analogia con i sillogistici, ma non hanno forza conclusiva. Es.: ‘se Dione è un cavallo, Dione è un animale; ma Dione non è un cavallo; dunque Dione non è

un animale'[13].

Inoltre i ragionamenti si distinguono in veri e falsi. Sono veri ragionamenti quelli che concludono per mezzo di premesse vere. Es.: 'se la virtù giova, il vizio danneggia'. Sono falsi quelli che hanno un errore nelle premesse oppure sono inconcludenti. Es.: 'se è giorno, c'è luce; è giorno, dunque Dione vive'[14].

Ancora i ragionamenti si distinguono in possibili ed impossibili, necessari e non necessari. Ve ne sono anche alcuni indimostrati, perché non hanno bisogno di essere dimostrati, per mezzo dei quali è costruito ogni argomento: il loro numero non è lo stesso per tutti, ma Crisippo ne enumera cinque. Essi sono usati sia nei ragionamenti specificamente concludenti sia in quelli sillogistici, sia in quelli tropici (ipotetici)[15].

Il primo ragionamento indimostrato è quello in cui tutto il ragionamento consiste di un giudizio ipotetico e di una premessa con cui comincia il giudizio ipotetico, mentre l'enunziato finale è la conclusione. Es.: 'se il primo è, anche il secondo è; ma il primo è, dunque il secondo è'.

Il secondo ragionamento indimostrato consiste di un giudizio ipotetico e dell'opposto dell'enunziato finale, in quanto ha come conclusione l'opposto della premessa. Es.: 'se è giorno, c'è luce; ma è notte, dunque non è giorno'. Qui la premessa è costituita dall'opposto dell'enunziato finale e la conclusione è costituita dall'opposto della premessa.

Il terzo ragionamento indimostrato ha una combinazione di proposizioni negative per premessa maggiore ed una delle proposizioni così combinate per premessa minore e l'opposto della proposizione rimanente per conclusione. Es.: 'non è possibile che Platone sia morto e che Platone sia vivo; ma Platone è morto, dunque Platone non è vivo'.

Il quarto ragionamento indimostrato ha come premessa una proposizione disgiuntiva e uno dei due membri della proposizione disgiuntiva e come conclusione ha l'opposto dell'altro membro. Es.: 'o è A o è B; ma è A; dunque non è B'.

Il quinto ragionamento indimostrato è quello in cui tutto l'argomento è costituito da una proposizione disgiuntiva e dall'opposto di uno dei due membri della proposizione disgiuntiva ed ha per conclusione l'altro membro. Es.: 'o è giorno o è notte; ma non è notte, dunque è giorno'[16]. Secondo gli stoici al vero consegue il vero: così p. es. a 'è giorno' consegue 'c'è luce'. E al falso consegue il falso: così se si afferma falsamente: 'è notte', ne consegue 'è buio'. Ma al falso può conseguire il vero: così p. es.: a 'la terra vola' consegue 'la terra esiste'. Invece a una verità non può conseguire il falso: a 'la terra esiste' non può conseguire 'la terra vola'[17].

Vi sono alcuni ragionamenti insolubili: il velato, il nascosto, il sorite, il

cornuto, l'utide (il nessuno). Esempio di velato è il seguente <...>.

L'asserto: 'due sono pochi' non vale assolutamente, perché anche tre sono pochi, e questo non vale senza che anche quattro siano pochi e così di séguito fino a dieci. Ma due sono pochi, dunque anche dieci sono pochi <...>.

Il ragionamento detto anche 'utide' (il nessuno) consiste di un enunziato indefinito e di un enunziato definito ed ha una premessa minore ed una conclusione. Es.: 'se uno (*tis*) è qui, egli (*ekèinos*) non è a Rodi; <ma uno è qui; dunque non è a Rodi>'. <...>[18].

Questa dunque è la Logica degli stoici, i quali tengono soprattutto ad affermare che unico vero dialettico è il sapiente.

E infatti sostengono che senza una seria preparazione nella Logica, né la Fisica né l'Etica potrebbero essere penetrate nella loro interezza.

Perché la correttezza dei termini nel sapiente è il risultato dello studio della Logica né d'altra parte le disposizioni legislative relative alle azioni degli uomini potrebbero essere intese dal sapiente senza lo studio della Logica. Due distinti campi di indagine sono infatti sottoposti alla Logica: l'uno sulla vera essenza dell'essere, l'altro sulla designazione terminologica dei concetti.

Questo è quanto riguarda la Logica degli stoici[19].

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 257; 266-73

1. Oltre a Zenone e Crisippo, Diogene Laerzio menziona vari altri stoici minori. La divisione della filosofia in logica, fisica ed etica era comune a tutta la scuola stoica, come egli stesso sottolinea, pur con qualche variazione terminologica.

2. I numerosi paragoni hanno la funzione di mettere in evidenza la profonda e organica unità della filosofia, nonostante qualche differenza nell'ordine delle sue parti.

3. Come si vede, mentre per Aristotele il tipo esemplare di giudizio, ovvero di proposizione, è quello che definisce un'essenza e dunque è costituito da termini universali – per esempio «l'uomo è un animale bipede» –, per gli stoici (in particolare per Crisippo) esso è quello che esprime un evento, un fatto, e dunque è costituito da termini singolari – per esempio «Dione passeggia» –. In ogni caso il giudizio, secondo gli stoici, ha la caratteristica di poter essere vero o falso, diversamente da quanto accade per altre espressioni linguistiche, quali sono quelle che verranno citate subito dopo.

4. La differenza tra interrogazione e quesito sta nel fatto che la prima richiede come risposta un «sì» o un «no», mentre il secondo richiede un'informazione. L'esempio di comando è un frammento di autore ignoto, quello di giuramento è tratto dall'*Iliade* (IX, v. 96), quello di enunciato simile al giudizio è ugualmente di autore ignoto, e quello di cosa espressa in forma dubitativa è tratto da *Il citarista* (*Fr. 1*, v. 8) di Menandro, commediografo greco vissuto tra il IV e il III sec. a.C.

5. La definizione di giudizio semplice e non semplice è probabilmente corrotta e, secondo alcuni studiosi, essa va letta in questo modo: «semplici sono i giudizi che non consistono di una proposizione ambigua o di più proposizioni, [...] non semplici sono quelli che consistono di una proposizione ambigua o di più proposizioni».

6. I vari tipi di giudizi semplici (affermativi e negativi, privativi e dichiarativi, definiti e indefiniti), riprendono distinzioni già introdotte da Aristotele.

7. L'analisi dei giudizi non semplici rappresenta una delle maggiori novità della logica stoica. Il giudizio

non semplice può essere «congiunto», cioè tenuto insieme, da vari tipi di «congiunzioni» o connettivi: congiunzioni esprimenti un'ipotesi («se») o una sotto-ipotesi («poiché»), esprimenti congiunzione («e»), esprimenti disgiunzione («o»), esprimenti causalità («perché»), e così via. Si avranno in tal modo, corrispondentemente, giudizi ipotetici, sub-ipotetici, congiuntivi, disgiuntivi, causali. Le proposizioni «ipoteticamente congiunta» e «assertivamente congiunta», di cui si parla all'inizio del brano, sono comunemente dette «condizionale», la prima, e «subcondizionale» o «subipotetica», la seconda.

8. Ha inizio qui l'analisi delle condizioni di verità e falsità dei giudizi composti, tanto importante quanto la precedente.

9. L'illustrazione dei giudizi probabili, possibili e impossibili, necessari e non necessari, ragionevoli, e di altri ancora, è poco sviluppata, perciò le parole finali di questo periodo o devono essere precedute da una negazione («di cui *non* ampiamente diciamo»), come hanno proposto alcuni studiosi, o sono riportate alla lettera da un'altra fonte, di cui Diogene Laerzio si serve (probabilmente Diocle di Magnesia, erudito e dossografo del I sec. a.C., autore del *Sommario dei filosofi*).

10. Come si vede, il «ragionamento» degli stoici si distingue dal sillogismo di Aristotele per il fatto che la sua premessa maggiore non è costituita da una proposizione semplice, ma da una proposizione composta.

11. È qui chiamato «argomentazione» (*tròpos*) quello che in realtà è solo uno schema di ragionamento (*lògos*). Tanto il *tròpos* quanto il composto dei due (*logòtropos*) sono usati solo per comodità, cioè per brevità.

12. La distinzione tra ragionamenti concludenti e inconcludenti riguarda la validità, cioè la consequenzialità o, rispettivamente, l'incompatibilità, tra le premesse e la conclusione.

13. Come si vede, gli stoici non identificano, come Aristotele, tutti i ragionamenti concludenti con i sillogismi. In tal modo essi scoprono dei tipi di inferenza ulteriori rispetto a quelli stabiliti dal pensatore.

14. Condizioni della verità di un ragionamento sono insieme la concludenza e la verità delle premesse: l'assenza di una di queste due condizioni comporta la falsità.

15. Ha inizio qui la famosa teoria dei sillogismi «anapodittici», o «indimostrati», cioè dei ragionamenti che non hanno bisogno di essere dimostrati, ai quali sono riconducibili tutti gli altri ragionamenti concludenti. Si tratta dei tipi più generali di sillogismi validi, i quali sono tali di per se stessi, cioè non derivano la propria validità dal fatto di poter essere ricondotti a tipi più generali.

16. I cinque sillogismi anapodittici di Crisippo sono così schematizzabili: 1) Se il 1°, il 2°; ma il 1°; dunque il 2° (detto nel Medioevo *modus ponendo ponens*). 2) Se il 1°, il 2°; ma non il 2°; dunque non il 1° (*modus tollendo tollens*). 3) Se non il 1°, il 2°; ma il 1°; dunque non il 2° (*modus ponendo tollens*). 4) O il 1° o il 2°; ma il 1°; dunque non il 2° (anche questo detto *modus ponendo tollens*). 5) O il 1° o il 2°; ma non il 1°; dunque il 2° (*modus tollendo ponens*).

17. Questi rapporti di consequenzialità tra vero e falso erano già stati illustrati da Aristotele.

18. I ragionamenti insolubili, o sofismi, sono riportati qui in maniera incompleta e lacunosa. Essi erano stati più ampiamente illustrati da Aristotele negli *Elenchi sofistici*, dove venivano indicati anche i modi per risolverli. Si tratta, infatti, di falsi ragionamenti impiegati dai sofisti per confondere l'avversario. Alcuni di essi tuttavia (per esempio, il «mentitore», qui peraltro non menzionato) assumeranno un interesse particolare per la logica (i cosiddetti «paradossi»).

19. La logica dunque, per gli stoici, è indispensabile al sapiente, perché da un lato indaga ciò che ciascuna cosa è, e quindi è indagine sull'essere, dall'altro indaga come ciascuna cosa viene chiamata, cioè è indagine sul linguaggio.

Diogene Laerzio

Vite dei filosofi

La fisica e l'etica

Vite dei filosofi, VII, 132-43; 148-49; 84-89; 101-105

Dal libro VII delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio è tratto il brano che presentiamo, il quale riguarda in particolare la fisica e l'etica dello Stoicismo antico. Secondo la fisica stoica l'universo è una massa di materia animata da un dio, cioè da una mente, ad essa immanente, la quale è insieme ragione, provvidenza, fato e natura. Il cosmo, che è appunto l'universo ordinato dal principio divino, è uno, finito, di forma sferica, tutto pieno al suo interno e circondato dal vuoto all'esterno. Esso presenta un duplice aspetto: essendo generato e corruttibile, cioè avente un'origine e destinato a finire, non coincide con il dio, anzi è opera sua; ma essendo anche vivente e intelligente, viene a coincidere con il dio stesso. Sulla fisica si fonda l'etica stoica, la quale assume come legge del comportamento di tutti i viventi la natura, cioè la stessa ragione divina immanente al cosmo, la quale si manifesta anzitutto come impulso di conservazione, poi come tendenza della stessa natura a conciliare con se stessa i viventi, spingendoli a cercare ciò che si adatta alla loro costituzione. Questi ultimi devono dunque vivere secondo natura, il che significa vivere secondo ragione, ed in ciò consiste la virtù, ossia il bene. Esiste pertanto una legge comune a tutti che prescrive di vivere secondo ragione: chi si adegua a tale legge realizza la felicità. Su tale dottrina si fonda l'altrettanto celebre classificazione stoica di tutte le cose in buone (le virtù), cattive (i vizi) e né buone né cattive, ossia «indifferenti», le quali ultime comprendono tanto realtà positive quanto i loro contrari.

132-143. La Fisica secondo gli stoici abbraccia la dottrina dei corpi, dei princìpi, degli elementi, degli dèi, dei limiti, dello spazio e del vuoto. Questa è la divisione per specie, ma ve n'è anche una per generi che comprende tre parti: la prima riguarda il cosmo, la seconda gli elementi, la terza le cause.

A sua volta la dottrina sul cosmo è da loro divisa in due parti. Il campo ed il modo di ricerca su alcune questioni sono comuni anche ai matematici; essi vertono sulle stelle fisse e sui pianeti, se p. es. il sole o la luna sia così grande come appare, e sul movimento di rivoluzione e su questioni affini.

E viceversa il campo ed il modo di ricerca su altre questioni appartengono esclusivamente ai fisici: così l'indagine sulla sostanza del cosmo, se sia generato o se sia ingenerato, se animato o inanimato, se corruttibile o incorruttibile, se sia retto dalla provvidenza, e tutto il resto.

Anche la dottrina sulle cause si divide in due parti: il campo e il modo di ricerca su alcune questioni sono comuni ai medici: essi riguardano la parte principale dell'anima, i fenomeni dell'anima, i semi e simili; ma vi sono anche un campo e un modo di ricerca comuni ai matematici: essi riguardano la spiegazione della nostra capacità visiva, la causa delle immagini nello specchio, la formazione delle nuvole, dei tuoni, dell'arcobaleno, dell'alone lunare, delle comete e simili.

Secondo gli stoici, i princìpi dell'universo sono due, l'attivo e il passivo. Il principio passivo è l'essenza senza qualità, la materia; il principio attivo è la ragione nella materia, cioè dio. E dio, che è eterno, è il demiurgo creatore di ogni cosa nel processo della materia[1]. Questa dottrina è esposta da Zenone di Cizio nell'opera *Della sostanza*, da Cleante nell'opera *Degli atomi*, da Crisippo nella parte finale del primo libro della *Fisica*, da Archedemo nell'opera *Degli elementi* e da Posidonio nel secondo libro della sua *Fisica*. Secondo gli stoici, vi è inoltre una differenza tra princìpi e elementi: i princìpi sono ingenerati e incorruttibili, gli elementi si corrompono quando si verifica la conflagrazione del mondo. I princìpi sono incorporei ed informi, mentre gli elementi hanno una forma determinata.

Secondo la *Fisica* di Apollodoro, è corpo ciò che ha tre dimensioni: lunghezza, larghezza, profondità. Questo è anche chiamato corpo solido. Superficie è il limite del corpo o ciò che ha solo lunghezza e larghezza, non profondità. Posidonio nel terzo libro *Dei fenomeni celesti* dimostra che la superficie esiste non solo nel pensiero, ma anche nella realtà. Linea è il limite della superficie, oppure lunghezza senza larghezza, oppure ciò che ha solo lunghezza. Punto è il limite della linea: esso costituisce il segno più piccolo.

Dio è un'unica sostanza sia che si chiami mente o fato o Zeus, ma è anche designato con molti altri nomi[2].

All'inizio dio era solo nel suo essere e mutava prima in aria, poi in acqua tutta la sostanza; e come nel seme è contenuto il germe, così anch'esso che è la ragione seminale del cosmo (*spermatikòs lògos tou kòsmou*), rimane come creatore nell'umido, così che la materia acquista per opera sua la facoltà di continuare a generare. Dio stesso creò in primo luogo i quattro elementi, fuoco, acqua, aria, terra. Su questo discute Zenone nella sua opera *Dell'universo* e Crisippo nel primo libro della *Fisica* e Archedemo in un'opera *Degli elementi*. Elemento è ciò da cui diviene ogni cosa e in cui alla fine si

dissolve. I quattro elementi sono nel contempo la sostanza priva di qualità, cioè la materia; il fuoco è il caldo, l'acqua è l'umido, l'aria è il freddo, la terra è l'asciutto. Ma la medesima parte, cioè l'asciutto, è ancora nell'aria. Nel luogo più alto è il fuoco, che si chiama etere, in cui si forma per prima la sfera delle stelle fisse e poi quella dei pianeti, a cui segue l'aria, poi l'acqua. Nel luogo più basso di tutti è la terra che è al centro del mondo[3].

'Cosmo' ha per gli stoici un triplice significato: primo, dio stesso la cui singola qualità è identica a quella di tutta la sostanza dell'universo; egli è perciò incorruttibile ed ingenerato, creatore dell'ordine universale, che in determinati periodi di tempo assorbe in sé tutt'intera la sostanza dell'universo e a sua volta la genera da sé. Secondo, l'ordine cosmico delle stelle; terzo, l'insieme che risulta da entrambe queste parti[4].

Il cosmo nella sua individualità possiede la qualità della sostanza universale, oppure, come lo definisce Posidonio nei suoi *Elementi di meteorologia*, è un sistema di cielo e di terra e delle loro intrinseche nature, ovvero è un sistema di dèi e uomini e di tutto ciò che è creato per opera loro. Cielo è l'estrema circonferenza in cui ha sede fissa tutto ciò che è divino.

Il cosmo è ordinato e diretto da mente e provvidenza, come dice Crisippo nel quinto libro *Della provvidenza* e Posidonio nel terzo libro *Degli dèi*, in quanto la mente penetra in ogni parte del cosmo, come l'anima in noi. Ma in alcune parti penetra di più, in altre di meno. In alcune parti infatti penetra come capacità o facoltà (*hèxis*), come le ossa e i nervi; in altre come vera e propria mente, come la parte principale e guida dell'anima. Così l'intero cosmo, in quanto vivente e animato e razionale ha il suo principio-guida nell'etere (secondo Antipatro di Tiro nell'ottavo libro *Del cosmo*), nel cielo (secondo Crisippo nel primo libro *Della provvidenza* e Posidonio nell'opera *Degli dèi*), nel sole (secondo Cleante). Ma invero Crisippo nella stessa opera cade in contraddizione quando afferma che il principio-guida è la parte più pura dell'etere che essi definiscono dio in primissimo luogo, anche senza prove logiche, ma con la semplice evidenza dei sensi, in quanto ha penetrato e penetra tutte le parti dell'aria e tutti gli animali, le piante e la terra stessa come facoltà o capacità[5].

Il cosmo è uno solo e finito ed è di forma sferica, perché una tal forma è la più adatta al movimento, come afferma Posidonio nel quinto libro della *Fisica* e Antipatro e i suoi seguaci nell'opera *Sul cosmo*. All'esterno del cosmo è diffuso il vuoto infinito che è incorporeo. Incorporeo è ciò che può essere contenuto da corpi, ma tuttavia non ne è contenuto. Nel cosmo non esiste il vuoto, il cosmo piuttosto è una compatta unità. Quest'unità è il necessario risultato della cospirazione e della sintonia vigenti tra le cose celesti e

terrestri. Del vuoto trattano: Crisippo nell'opera *Del vuoto* e nel primo libro *Delle scienze fisiche*, Apollofane nella *Fisica*, Apollodoro e Posidonio nel secondo libro della sua *Fisica*.

E anche queste, la cospirazione e la sintonia, sono incorporee, come il vuoto[6].

Secondo gli stoici, anche il tempo è incorporeo in quanto è la dimensione del movimento del cosmo. Del tempo il passato e il futuro sono infiniti, il presente è finito. Ma gli stoici ammettono anche che il cosmo è corruttibile, in quanto è generato analogamente alle cose che si apprendono per mezzo dei sensi; infatti se le parti sono corruttibili, è corruttibile anche il tutto. Ora le parti del cosmo sono corruttibili, in quanto si trasformano l'una nell'altra; dunque il cosmo è corruttibile. E ancora: se è corruttibile ciò che è suscettibile d'un mutamento in peggio, anche il cosmo è corruttibile. Infatti esso non solo si essicca, ma si dissolve anche in acqua[7].

La formazione del cosmo avviene quando da fuoco la sostanza attraverso l'aria si muta in umidità, e poi la parte solida si condensa e diviene terra e la parte sottile si trasforma in aria e, diventando sempre più rarefatta, genera il fuoco. Indi dal processo di mescolanza di questi elementi derivano piante ed animali e gli altri generi di cose. Della genesi e dissoluzione del cosmo trattano: Zenone nell'opera *Dell'universo*, Crisippo nel primo libro della *Fisica*, Posidonio nel primo libro *Del cosmo*, e Cleante e Antipatro nel decimo libro *Del cosmo*. Ma Panezio sostenne l'incorruttibilità del cosmo.

Che il cosmo sia un essere vivente e razionale e animato e intelligente è sostenuto da Crisippo nel primo libro *Della provvidenza*, da Apollodoro nella *Fisica* e da Posidonio: essere vivente nel senso che il cosmo è una sostanza animata, che ha la facoltà della percezione sensibile. L'essere vivente è superiore all'essere non vivente; nulla è superiore al cosmo; dunque il cosmo è un essere vivente. Il cosmo è animato, come risulta evidente dalla natura dell'anima, che è un frammento di esso. Boeto invece afferma che il cosmo non è un essere vivente. L'unità del cosmo è dimostrata da Zenone nel suo libro *Dell'universo*, da Crisippo, da Apollonio nella *Fisica* e da Posidonio nel primo libro della *Fisica*. Secondo la definizione di Apollodoro, nel concetto di totalità è compreso sia il cosmo sia in altro senso il sistema del cosmo e del vuoto che lo cinge dall'esterno. Il cosmo è dunque finito, il vuoto è infinito[8]. [...]

148-149. La natura è la capacità (*hèxis*) mossa da se stessa, che conformemente ai princìpi seminali (*katà spermatikoùs lògous*) porta a compimento e conserva tutto ciò che germina da sé in tempi determinati,

compiendo le cose così come esse sono, da cui poi si separò[9].

La natura mira all'utile e al piacere, come risulta evidente dalla demiurgia dell'uomo. Che tutto avviene secondo il fato è tesi sostenuta da Crisippo nel suo trattato *Del fato*, da Posidonio nel secondo libro *Del fato*, da Zenone e da Boeto nel primo libro *Del fato*.

Il fato è una concatenazione di cause di ciò che è oppure la ragione (*lògos*) che dirige e governa il cosmo. Ammettono anche la divinazione in tutt'intera la sua sostanza, se esiste anche una provvidenza. Sulla base di alcuni risultati, essi concepiscono la divinazione come un'arte, come dicono Zenone, Crisippo nel secondo libro *Della divinazione*, Atenodoro, Posidonio nel secondo libro della *Fisica* e nel quinto libro *Della divinazione*. Panezio però afferma che la divinazione è del tutto inesistente[10]. [...]

84-89. Distinguono la parte etica della filosofia nella dottrina dell'impulso, in quella del bene e del male, in quella delle passioni, e della virtù e del fine e del primo (più alto) valore e delle azioni e dei doveri e delle esortazioni e dissuasioni.

Questa distinzione è applicata dai seguaci di Crisippo, di Archedemo, di Zenone di Tarso, di Apollodoro, di Diogene, di Antipatro e Posidonio. Ma Zenone di Cizio e Cleante in quanto filosofi dello stoicismo più antico distinsero l'argomento in maniera più semplice. Costoro però suddivisero sia la Logica che la Fisica.

Essi dicono che il primo impulso dell'essere vivente è quello della conservazione e che gli è stato dispensato dalla natura sin dall'inizio. Crisippo infatti nel primo libro *Dei fini* sostiene che la prima proprietà di ogni essere vivente è la sua stessa costituzione e la coscienza di essa. Non si può logicamente ammettere né che la natura renda a se stesso estraneo l'essere vivente (altrimenti non l'avrebbe creato) né che lo abbia estraneo né che non l'abbia come creatura propria.

Bisogna dunque dire che la natura che l'ha costruito lo concilia a se stesso come creatura propria; per questo respinge da esso ciò che può danneggiarlo ed accoglie tutto quello che si confà alla sua costituzione[11]. Mostrano che dicono il falso quanti sostengono che il primo impulso degli esseri viventi sia verso il piacere.

Gli stoici sostengono infatti che il piacere, se realmente esiste, viene in un secondo tempo, quando la natura per se stessa ha cercato e rinvenuto tutto ciò che s'adatta alla sua costituzione: in questo modo gli animali hanno l'umor lieto e le piante la piena fioritura[12].

Essi dicono inoltre che la natura non fa alcuna differenza tra le piante e gli

animali, perché essa regola anche la vita delle piante senza impulso e senza sensazione, e d'altra parte in noi si generano fenomeni nella medesima guisa che nelle piante. Ma poiché agli animali è stato ingenerato per sovrappiù l'impulso per mezzo del quale essi si dirigono ai loro propri fini, ne deriva che la loro disposizione naturale si attua nel seguire l'impulso. E poiché gli esseri razionali hanno ricevuto la ragione per una condotta più perfetta, il loro vivere secondo ragione coincide rettamente col vivere secondo natura, in quanto la ragione si aggiunge per loro come plasmatrice ed educatrice dell'istinto[13].

Perciò Zenone per primo nella sua opera *Della natura dell'uomo* definì fine il vivere in accordo con la natura, cioè vivere secondo virtù, perché la natura ci guida alla virtù. Così anche Cleante nel libro *Sul piacere* e Posidonio e Ecatone nell'opera *Dei fini*.

Crisippo nel libro primo *Dei fini* afferma inoltre che il vivere secondo virtù coincide col vivere nell'esperienza degli accidenti naturali; ché le nostre nature sono parti della natura dell'universo.

Per questo motivo il fine è costituito dal vivere secondo natura, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo[14]. Ed in ciò consiste la virtù dell'uomo felice e il facile corso della vita, quando tutte le azioni compiute mostrino il perfetto accordo del demone che è in ciascuno di noi col volere del signore dell'universo.

Diogene definisce espressamente come fine l'agire razionalmente nella scelta di ciò che è conforme alla natura. Archedemo definisce fine la vita in cui si compiano tutti i doveri.

Per la natura conformemente alla quale dobbiamo vivere, Crisippo intende sia quella comune sia quella umana nella sua propria particolarità. Cleante invece per la natura che dobbiamo seguire intende solo quella comune e non la natura individuale. Per virtù egli inoltre intende una disposizione spirituale armoniosamente equilibrata, degna di essere scelta in sé e per sé, non per qualche timore o speranza o impulso esterno; nella virtù consiste la felicità e la virtù è come un'anima fatta per realizzare l'armonia di tutta la vita. L'essere razionale devia talvolta da essa, sia quando è sedotto da cose esterne sia quando subisce l'influsso di coloro che frequenta, perché la natura offre punti di partenza non controvertibili né perversi. [...]

101-105. Gli stoici affermano che tutti i beni sono eguali e che ogni bene è desiderabile in altissimo grado e non suscettibile né di diminuzione né

d'accrescimento. Delle cose che sono essi dicono che alcune sono buone, altre cattive; altre ancora né buone né cattive.

Buone sono le virtù, prudenza, giustizia, fortezza, moderazione, etc.; cattive sono i vizi, stoltezza, ingiustizia, etc.; indifferenti sono tutte le cose che non portano né vantaggio né danno: p. es. vita, salute, piacere, bellezza, forza, ricchezza, buona reputazione, nobiltà di nascita e i loro contrari, morte, infermità, pena, bruttezza, debolezza, povertà, ignominia, oscura nascita e simili, come afferma Ecatone nel settimo libro *Del fine* e Apollodoro nell'*Etica* e Crisippo. Questi dunque non sono beni, ma sono cose indifferenti e degne di essere desiderate in senso relativo, non in senso assoluto[15].

Come infatti proprietà del caldo è riscaldare, non raffreddare, così anche proprietà del bene è giovare, non danneggiare; la ricchezza e la salute offrono più danno che vantaggio, dunque né la ricchezza è un bene né la salute. Inoltre essi dicono che non è un bene ciò di cui si può fare buono e cattivo uso; poiché sia della ricchezza sia della salute si può fare uso buono e cattivo, né la ricchezza è un bene né la salute. Posidonio tuttavia enumera anche queste ultime tra i beni. Ecatone nel nono libro *Dei beni* e Crisippo nell'opera *Del piacere* sostengono che neppure il piacere sia un bene; vi sono infatti dei piaceri vergognosi; nulla che sia vergognoso è bene. Il giovare è un muoversi o un comportarsi ispirato dalla virtù, il danneggiare è un muoversi o un comportarsi ispirato dal vizio. Il termine 'indifferente' ha un duplice significato. In primo luogo designa ciò che non contribuisce né alla felicità né all'infelicità, p. es. ricchezza, gloria, salute, forza e simili; infatti anche senza queste è possibile conseguire la felicità, dal momento che secondo l'uso che di esse si fa possono apportare felicità o infelicità. In secondo luogo il termine 'indifferente' designa ciò che non desta né propensione né avversione, p. es. l'avere sulla testa un numero di capelli pari o dispari o il tenere il dito disteso o contratto. Non in questo senso sono definite indifferenti le cose prima menzionate, perché esse possono generare sia propensione sia avversione.

E perciò queste in parte sono scelte, in parte sono rigettate, mentre le altre non pongono affatto il problema di essere scelte o evitate.

Delle cose indifferenti gli stoici alcune dicono degne di essere scelte (*proegmèna*), altre degne di essere rigettate (*apoproegmèna*). Degne di essere scelte sono quelle che hanno un valore, degne di essere evitate sono quelle che non hanno valore. Intendono per 'valore' (*axìa*) un certo contributo alla vita equilibrata della ragione (e questo è il requisito di ogni bene); ma intendono anche una certa mediata potenza o utilità che contribuisce alla vita secondo natura, come quel contributo che ricchezza e

salute apportano alla vita secondo natura; un ulteriore significato del termine ‘valore’ essi traggono dallo scambio di merci quale è stabilito dall’esperto intenditore; p. es. scambiare un carico di frumento con un carico di orzo più il mulo[16].

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 288-92; 294; 273-75; 278-80

1. Qui il principio divino è chiaramente indicato come immanente alla materia e come «creatore di ogni cosa nel processo della materia». Ciò non significa che il dio crea dal nulla, bensì che egli imprime un ordine nella materia a cui è immanente, plasmando le varie cose a partire da essa. La sua azione è dunque simile a quella del demiurgo di Platone, perché entrambi plasmano le cose da una materia preesistente, con la differenza che il demiurgo è trascendente rispetto a questa, mentre il dio degli stoici le è immanente.

2. Gli stoici sono chiaramente monoteisti, cioè ammettono un unico dio, ma gli attribuiscono vari nomi: «mente», «Zeus» (padre degli dèi secondo la religione greca olimpica), «fato», e molti altri, corrispondenti alle sue varie funzioni. Posidonio di Apamea (II-I sec. a.C.), esponente dello stoicismo di mezzo, fu filosofo, scienziato ed erudito di notevole livello.

3. Il dio dunque era contenuto nella sostanza originaria, cioè nella materia eterna, come «ragione seminale» del cosmo, vale a dire come germe dell’ordine che egli stesso imprime alla materia, un germe che è anche ragione, principio che opera in modo intelligente. Oltre a questa «ragione seminale» generale, che è il principio divino, gli stoici ammettono come immanenti alla materia anche le «ragioni seminali», cioè i semi intelligenti, di tutte le cose. Dalla materia originaria il dio trasse in primo luogo i quattro elementi tradizionali, ossia aria, acqua, terra e fuoco.

4. Il «cosmo» (parola che in greco deriva dal verbo *kosmèo*, ossia «ordinare», ma anche «ornare») è sia il dio, che esiste eternamente, sia l’ordine dell’universo, creato dal dio. In determinati periodi, cioè prima della generazione e dopo la distruzione dell’universo, dio coincide con l’intera realtà, mentre in altri momenti genera da sé l’universo con il suo ordine. Le due fasi, secondo gli stoici, si alternano continuamente.

5. Dio penetra il cosmo come mente e provvidenza che regge tutte le cose, ma anche come anima. L’anima è principio di funzioni puramente vitali, nel qual caso è semplice capacità o facoltà, mentre la mente è principio-guida. Diogene Laerzio, a tale proposito, rileva alcune divergenze e contraddizioni nelle dottrine dei vari filosofi stoici da lui menzionati.

6. Nel considerare l’universo come uno, finito, sferico e pieno, la fisica stoica concorda con quella aristotelica, mentre nell’ammettere il vuoto, sia pure all’esterno dell’universo, concorda con quella epicurea.

7. La definizione del tempo come dimensione del movimento del cosmo ricorda quella di Aristotele («numero del movimento secondo il prima e il poi»), con la differenza che per questo il tempo, e il cosmo, sono eterni, mentre per gli stoici sono entrambi generati e corruttibili.

8. La dottrina dell’animazione del cosmo era già presente in Platone e in Aristotele, ma negli stoici essa è la conseguenza dell’immanenza di dio nel cosmo stesso. Panezio di Rodi (185/180-100/99 a.C.) fu il primo esponente vero e proprio dello stoicismo di mezzo, e con Posidonio avrà notevole influenza sullo stoicismo romano e su Cicerone.

9. La natura è la capacità di far sviluppare le ragioni seminali presenti in tutte le cose, cioè la tendenza immanente alle cose verso il loro completo sviluppo. Poiché essa coincide con il dio, si può dire che si separa dalle cose nel momento in cui le genera.

10. La concezione del fato è una tipica dottrina stoica. In base ad essa il fato, cioè la concatenazione necessaria di tutti gli eventi, è espressione della stessa ragione che governa il cosmo, cioè della provvidenza divina. L’esistenza del fato, ossia di un destino necessario per tutte le cose, rende possibile,

secondo gli stoici, la divinazione, cioè la profezia.

11. Diogene Laerzio sta qui illustrando l'etica stoica, la cui dottrina fondamentale è costituita dalla «conciliazione» con se stessi e con la natura. La natura, cioè il principio divino, in quanto crea gli esseri viventi, li «concilia» con se stessi, cioè li spinge a realizzare compiutamente la propria costituzione, cominciando con l'infondere in loro l'impulso di conservazione. Dopo tale impulso la natura infonde nei viventi tutta una serie di altre tendenze a conciliarsi con se stessi, che sono appunto l'oggetto dell'etica. Dunque, l'etica stoica è strettamente collegata alla fisica, ed anzi si fonda su di essa.

12. Come per Aristotele, anche per gli stoici il piacere non è il fine dei viventi, ma la conseguenza della piena realizzazione della loro natura.

13. L'analogo di ciò che è l'istinto nelle piante e negli animali, è la ragione nell'uomo. Vivere secondo natura, per gli uomini, significa dunque vivere secondo ragione. È questa per gli stoici la regola fondamentale della condotta umana.

14. La «legge a tutti comune», che sarà chiamata in seguito «legge naturale», coincide, per gli stoici, con Zeus, cioè con la volontà divina.

15. È questa la nota distinzione stoica tra cose buone, che sono le virtù, cose cattive, che sono i vizi, e cose «indifferenti». La caratteristica principale di tale distinzione sta nel concetto di «indifferente», che comprende tanto realtà positive – quali la vita, la salute, il piacere –, quanto i rispettivi contrari – quali la morte, l'infermità, il dolore –, come se le une e gli altri fossero equivalenti tra loro. Pur ammettendo infatti che alcune cose indifferenti siano desiderabili (evidentemente quelle positive), gli stoici le considerano tali solo in senso relativo, cioè solo a determinate condizioni, mentre le virtù sono buone in se stesse, e quindi desiderabili in senso assoluto, vale a dire in tutti i casi.

16. Il criterio per distinguere, tra le cose indifferenti, quelle che devono essere scelte e quelle che invece devono essere rifiutate, consiste nel vedere quali di esse contribuiscono alla vita secondo natura e secondo ragione: queste ultime, per gli stoici, hanno un «valore». Il termine «valore» entra così nella storia dell'etica, ma gli stessi stoici, secondo Diogene Laerzio, segnalavano che esso ha fondamentalmente un significato economico, cioè attinente allo scambio di merci.

Cleante di Asso

Inno a Zeus

L'Inno a Zeus

Inno a Zeus

Un'eccezione allo stato frammentario in cui ci sono prevenute le opere degli Stoici antichi è costituita dal famoso *Inno a Zeus* di Cleante di Asso, stoico nato intorno al 304 a.C., successore di Zenone di Cirio a capo della Scuola stoica e lasciatosi morire di fame ad Atene intorno al 233. Si tratta un componimento poetico conservato per intero, la cui redazione in versi è garanzia della sua autenticità. Esso era probabilmente un modello di preghiera della scuola stoica al dio supremo, scritto in forma poetica per facilitarne l'apprendimento a memoria.

In questa preghiera di lode e di ringraziamento, la cui unica richiesta è che il dio aiuti gli uomini a seguire la sua legge, sono presenti tutti i motivi tipici della filosofia stoica: l'esistenza di un dio supremo, che ha molti nomi corrispondenti alle sue molte funzioni; l'esistenza di una legge divina, o natura, o ragione universale, che regge l'universo fisico e anche il comportamento umano; la necessità per gli uomini di obbedire a questa legge come condizione per conseguire la felicità. Oltre alla presenza di reminiscenze eraclitee – quali la considerazione del fulmine, cioè del fuoco, come espressione più propria della potenza divina, e l'accenno a una «ragione comune» che unisce fra loro tutti gli uomini – di particolare interesse sono alcuni elementi che avranno una grandissima fortuna specialmente nel cristianesimo. L'inno per esempio contiene, seppur in una formulazione leggermente diversa, il celebre verso secondo cui gli uomini sono «stirpe di dio», cioè suoi discendenti, che sarà citato con consenso da san Paolo nel suo discorso agli Ateniesi.

O glorïoso più d'ogni altro, o somma
Potenza eterna, Dio dai molti nomi
Giove, guida e signor della Natura,
Tu che con Legge l'universo reggi,
Salve! poiché a Te porgere il saluto
È diritto in ciascun di noi mortali[1]:
Di tua stirpe noi siamo[2], e la parola
Come riflesso di tua mente abbiamo,
Soli fra tutti gli esseri animati
Che sulla nostra terra han vita e moto[3].
A Te dal labbro mio, dunque, si levi
L'inno, e ch'io sempre canti il tuo potere!
A Te tutto il mirabile universo
Che ruota intorno a questa terra ognora,
Obbedisce, da Te guidar si lascia
E del comando Tuo fa il suo volere[4]:
Tale strumento, nelle invitte mani,
Hai di tua possa il fulmine forcuto,
Tutto di fuoco sempre acceso e vivo,
Sotto i cui colpi la Natura tutta
Compie l'opere sue ad una ad una[5].

E con esso dirigi la Ragione
Comun, che in tutti penetra, toccando
Del pari il grande ed i minori lumi[6];
E per esso, Signor, Tu così grande,
Hai l'alta signoria in ogni tempo.
Nessuna, sulla terra, opra si compie,
Dio, senza Te; né per la sacra sfera
Dell'ampio ciel, né tra' marini gorghi;
Salvo quelle che spiriti perversi
Fanno seguendo lor consigli stolti[7].
Ma pur gli eccessi livellar tu sai,
Dar ordine al disordine; son care
A Te le creature a Te nemiche:
Il tutto, insieme, in armonia, Signore,
Hai Tu raccolto, il bene, il mal, per modo
Che una Ragione, unica di tutti,
Si svolge e vive per l'eternità[8].
Se non che da lei partonsi fuggendo
Quei mortali dall'anima corrotta,
Miseri! che pur vanno in ogni tempo
Cercando d'acquistare il loro bene,
Ma non vedon la Legge universale
Di Dio, e più non odon la sua voce;
Ché se quella seguissero con senno,
Goder potrebber la più bella vita.
Ma da sé ciascheduno or questo cerca.
Or quel malanno, nella sua stoltezza.
Chi per acquistar fama, in aspre gare
D'ambizïose cure è tutto preso;
E chi al guadagno volge i suoi pensieri
Senza ritegno e senza alcun decoro;
E chi cerca una vita inoperosa,
E per godere ogni piacer carnale,
Or all'uno portato ed ora all'altro,
Insazïato, insoddisfatto sempre,
Intanto fa con ogni studio e cura
Che tutto contro il suo desio gli avvenga[9].
Ma Tu, dispensator di tutti i beni,
Signore dei nembi e dell'accesa folgore

Gli uomini tutti dall’error distogli,
E l’ignoranza che a soffrir li mena,
O Padre, Tu dall’anima disperdi
A ciascuno, e fa’ sì che ognun raggiunga
Il Tuo pensier, sul qual poggiando reggi
Con la Giustizia l’universo intero[10];
Sì che, di tale onor da Te degnàti,
Noi ti rendiamo a nostra volta onore,
Celebrando negl’inni senza fine
L’opere Tue, così come s’addice
Al mortale. Non c’è pregio più alto
Per gli uomini del pari e per gli Dei
Che inneggiando lodar come si deve
La comun Legge che governa il mondo[11].

I frammenti degli stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati da N. Festa, Laterza, Bari 1935, vol. II, pp. 78-79

1. L’espressione «dio dai molti nomi», che ricorre anche nell’esposizione della fisica stoica offerta da Diogene Laerzio, allude alle molteplici funzioni di dio. Il nome principale rimane comunque «Zeus» (qui tradotto con «Giove» secondo la versione latinizzante). Questi, essendo signore della natura e reggitore dell’universo con la sua legge, possiede i tratti tipici del dio degli stoici.

2. Questa espressione assomiglia molto a quella contenuta nel poema *I fenomeni* di Arato di Soli (IV-III sec. a.C.), anch’egli pensatore appartenente alla scuola stoica, che san Paolo cita nel discorso agli Ateniesi: «di lui infatti noi siamo stirpe» (*Atti degli Apostoli*, 17, 28). Probabilmente si tratta di un detto comune agli stoici antichi, introdotto da Cleante nella sua preghiera (da ciò l’uso della seconda persona). Esso allude al fatto che anche gli uomini, come tutti gli altri esseri, sono stati plasmati dal dio, ma a partire da una materia originaria identica al dio stesso. Perciò si può dire che gli uomini sono stati «generati» dal dio, nel senso che derivano da lui. In parte diverso sarà il significato attribuito a questo detto da san Paolo.

3. Mentre per quanto riguarda la derivazione dal dio gli uomini condividono la stessa condizione di tutti gli esseri, ciò che li distingue da tutti gli altri è la parola, che per gli stoici è riflesso, cioè immagine, della mente del dio (in greco *lògos* significa tanto «parola», quanto «pensiero» o «mente»).

4. L’intero universo, concepito come cielo e terra, di cui il primo ruota attorno alla seconda, obbedisce al volere del dio.

5. Lo strumento della potenza divina è il fulmine, cioè il fuoco. Questo corrisponde sia alla religione popolare greca, secondo cui i fulmini sono scagliati da Zeus, sia alla dottrina di Eraclito, secondo cui il principio della natura è il fuoco. Del resto la fisica stoica si richiama spesso alle dottrine di questo pensatore.

6. Anche la «ragione comune», che appunto accomuna tra loro tutti gli uomini e governa come legge ogni altra cosa, è un concetto attinto dalla filosofia eraclitea.

7. Tutto ciò che accade, comprese le azioni degli uomini (tranne quelle dei malvagi), è opera del dio. Si manifesta qui la concezione stoica di dio come fato, o destino, che rende necessario ogni evento.

8. L’ordine cosmico, creato dal principio divino, comprende sia il bene che il male, in un’unica armonia.

9. I malvagi sono coloro che non fanno la volontà divina, ma seguono le loro passioni. Essi sono stolti in

quanto, agendo in questo modo, non acquistano la felicità, ma restano sempre insoddisfatti, e quindi sono infelici. Poiché gli stoici non ammettono l'immortalità dell'anima, la felicità non appartiene ad un'altra vita, ma si può realizzare già in questa, se si fa la volontà del dio, cioè se si vive secondo natura e secondo ragione.

10. È questa l'unica richiesta contenuta nell'*Inno*: che dio distolga gli uomini dall'errore e li aiuti a raggiungere il suo pensiero, cioè a fare la sua volontà.

11. Il vero senso dell'*Inno* è dunque la lode al dio.

Sesto Empirico

Schizzi pirroniani

Definizione, criterio e fine dello scetticismo

Schizzi pirroniani, I, 1-12

Il brano che presentiamo costituisce l'esordio degli *Schizzi pirroniani*. In esso Sesto Empirico, dopo aver distinto tre tipi fondamentali di filosofia, e precisamente quella dogmatica, quella accademica e quella scettica, illustra le varie denominazioni dello scetticismo, ne offre una definizione corredata da una spiegazione letterale, delinea la figura del filosofo scettico, analizza il criterio seguito da questa filosofia e ne indica anche il fine. Come emerge dalla definizione, il criterio dello scetticismo consiste nel contrapporre tra loro i fenomeni, ossia le rappresentazioni sensibili, e le percezioni intellettive, ossia i ragionamenti, cercando di mostrare che a proposito di qualsiasi oggetto «a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore». Questo criterio non può che condurre alla sospensione del giudizio, la quale produce come effetto l'imperturbabilità. Tali dottrine risalgono probabilmente già agli scettici più antichi, cioè Pirrone e Timone. A Sesto sembra invece appartenere una certa moderazione, che il brano rivela anche a proposito dei princìpi dello scetticismo, cioè la consapevolezza che nemmeno questi ultimi possono avere un valore assoluto.

1. *Principali differenze fra le filosofie*

Chi imprende una ricerca qualsiasi, conviene che metta capo o alla scoperta di ciò che cercava, o alla negazione di esservi riuscito e alla confessione che la

cosa è incomprensibile, o alla persistenza nella ricerca stessa. Così, anche, di coloro che le loro ricerche volsero alla filosofia, alcuni avrebbero affermato di aver trovata la verità, altri avrebbero dichiarato trattarsi di cosa incomprensibile, altri persisterebbero tuttora a cercare. Ritengono di averla trovata coloro che, con denominazione particolare, sono chiamati dogmatici, come gli aristotelici, gli epicurei, gli stoici ed altri. Ne dichiararono la incomprensibilità i seguaci di Clitomaco e di Carneade ed altri accademici. Continuano a cercare gli scettici[1]. Onde, ragionevolmente, pare che tre siano le filosofie principali: la dogmatica, l'accademica, la scettica. Delle prime due si converrà ad altri parlare: dell'indirizzo scettico diremo sommariamente ora noi, premettendo che nulla di quanto sarà detto intenderemo affermare che sia proprio così come noi diremo, ma, con intento investigativo, intorno a ciascuna cosa riferiremo quello che al presente ci pare[2].

2. *Discorsi dello scetticismo*

Della filosofia scettica c'è un discorso che si dice generale, e un altro che si dice particolare. È generale quello in cui si espone il carattere che contraddistingue lo scetticismo, dicendo quale n'è il concetto, i princìpi, i discorsi, il criterio, il fine, i modi della sospensione del giudizio, in qual senso accettiamo le affermazioni scettiche e quale differenza passa fra lo scetticismo e le filosofie affini. È particolare quello in cui contradiciamo a ciascuna parte della cosiddetta filosofia[3]. Premettiamo il discorso generale, cominciando l'esposizione dalle denominazioni dell'indirizzo scettico.

3. *Denominazioni dello scetticismo*

L'indirizzo scettico si chiama «investigativo», dall'azione dell'investigare e dell'indagare; «sospensivo», per la disposizione d'animo che, dopo l'indagine, conserva rispetto all'oggetto indagato, e «dubitativo», appunto, per il suo dubitare e investigare intorno a ogni cosa, come alcuni affermano, oppure, per la sua peritanza ad affermare o negare, e «pirroniano», perché pare a noi che Pirrone maggiormente e più manifestamente di quanti lo precedettero abbia contribuito a dar corpo allo scetticismo[4].

4. *Che cosa è lo scetticismo*

Lo scetticismo esplica il suo valore nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all'ugual forza dei fatti e delle ragioni contrapposte, arriviamo, anzitutto, alla sospensione del giudizio, quindi, all'imperturbabilità[5].

Diciamo «valore», senza annettere a questa parola nessuna significazione sottile, nel suo senso semplice in rapporto al verbo «valere».

Alla parola «fenomeni» diamo, ora, il significato di «dati del senso», e perciò contrapponiamo a questi le «percezioni dell'intelletto». L'aggiunta, poi, «in qualsivoglia maniera», può riferirsi alle parole «esplica il suo valore» (diamo, come abbiamo detto, alla parola «valore» la sua significazione semplice e piana), e a quelle che seguono, «contrappone i fenomeni e le percezioni intellettive». E invero, perché questa contrapposizione la facciamo in varie maniere, opponendo fenomeni a fenomeni, o percezioni intellettive a percezioni intellettive, o quelli a queste, per comprendere tutte le contrapposizioni diciamo «in qualsivoglia maniera». Oppure si riferisce ai fenomeni e alle percezioni intellettive, come a dire, «in qualsivoglia maniera quelli e queste accadano», senza, cioè, cercare in qual maniera si hanno i fenomeni o in qual maniera le percezioni intellettive, ma prendendo queste denominazioni nel loro significato semplice e piano[6].

Per «ragioni contrapposte» non intendiamo, assolutamente, l'affermazione e la negazione, sì bene, semplicemente, ragioni che si combattono fra loro.

Per «ugual forza», poi, intendiamo parità rispetto alla credibilità e alla non credibilità, in modo che nessuna delle due ragioni contrastanti sia preferita all'altra[7].

«Sospensione del giudizio» è un atteggiamento della mente, per cui né rifiutiamo né accettiamo[8].

«Imperturbabilità», poi, vale assenza di turbamenti e serenità di spirito[9].

Come alla sospensione del giudizio consegua l'imperturbabilità, lo dimostreremo là dove parleremo del fine dello scetticismo.

5. *Lo scettico*

Insieme con il concetto dell'indirizzo scettico abbiamo dato, anche, quello del filosofo pirroniano, per quel che riguarda la sua facoltà. Chiamasi, infatti, tale colui che partecipa della facoltà di quell'indirizzo.

6. *Princìpi dello scetticismo*

Principio causale dello scetticismo diciamo essere la speranza di conseguire l'imperturbabilità. Infatti alcuni fra gli uomini, dotati di una natura alta e nobile, turbati per la disuguaglianza che avvertivano nelle cose, e non sapendo a quali di esse dovessero di preferenza accordare il loro assenso, si volsero a cercare in che consistesse la verità e la falsità nelle cose, per raggiungere, mediante questa decisione, la imperturbabilità. Inoltre principio

fondamentale dello scetticismo è, soprattutto, questo: a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore. Con ciò, infatti, crediamo di riuscire a non stabilire nessun dogma[10].

7. Se lo scettico dogmatizzi

Diciamo che lo scettico non dogmatizza, non nel senso in cui prendono questa parola alcuni, per i quali, comunemente, è *dogma il consentire a una cosa qualunque* (poiché alle affezioni che conseguono necessariamente alle rappresentazioni sensibili assente lo scettico; così, p. es., sentendo caldo o freddo, non direbbe: «credo di non sentir caldo o freddo»); ma diciamo che non dogmatizza nel significato che altri danno alla parola *dogma*, cioè *assentire a qualcuna delle cose che sono non-evidenti e formano oggetto di ricerca per parte delle scienze* (a nessuna cosa oscura assente il Pirroniano)[11]. Ma nemmeno dogmatizza nel proferire, circa le cose non-evidenti, le espressioni scettiche, come «per nulla più» oppure «non stabilisco nulla» e qualche altra di cui parleremo in appresso. Poiché colui-che-dogmatizza pone come vera e reale la sua asseverazione cosiddetta dogmatica, mentre lo scettico pone queste espressioni non come vere e reali in senso assoluto. Come, infatti, l'espressione «tutte le cose sono false» afferma, insieme con la falsità di tutto il resto, anche la falsità di se stessa (altrettanto dicasi dell'espressione «nulla è vero»), così lo scettico intende che l'espressione «per nulla più» affermi «per nulla più» anche di se stessa, e per tal modo circoscriva se stessa insieme col resto. Altrettanto diciamo delle altre espressioni scettiche[12]. Sennonché, se colui che dogmatizza pone come vera e reale la sua asseverazione, e lo scettico, invece, le sue espressioni proferisce in modo che esse possano essere circoscritte da se stesse, non si potrà dire che questi dogmatizzi nel proferire tali espressioni. E, ciò che più importa, nel proferire tali espressioni, egli esprime quello che a lui appare, e rivela la propria affezione senza asseverazioni dogmatiche, nulla categoricamente affermando circa le cose che sono fuori di lui[13].

8. Se lo scettico abbia una setta

Analogamente ci comportiamo nel rispondere alla domanda se lo scettico abbia una setta. Se, , per *setta* s'intende *una propensione a molti dogmi, aventi tra loro e con i fenomeni una certa coerenza*, e per *dogma* s'intende *l'assenso a cosa non evidente*, affermiamo che lo scettico non ha una setta. Se, invece, per *setta* s'intende *un indirizzo che aderisce, in conformità del fenomeno, a una certa maniera di ragionare, come quella che ci mostra in*

qual modo è possibile sembrare di vivere rettamente (intendendo la parola «rettamente» non solo rispetto alla virtù, ma in un significato più semplice), *e tende a darci la facoltà di sospendere il nostro giudizio*, allora diciamo che lo scettico ha una setta. Aderiamo, infatti, a una maniera di ragionare che c'insegna, in conformità del fenomeno, a vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni degli avi e le nostre proprie affezioni[14].

9. *Se lo scettico si occupi dello studio della natura*

Similmente rispondiamo a chi domandi se lo scettico debba occuparsi dello studio della natura. Per quanto si riferisce al pronunciarsi con ferma persuasione intorno a qualche cosa di ciò che dogmaticamente si afferma nello studio della natura, possiamo dire che non ci occupiamo di studio della natura; in quanto, invece, ha rapporto con la capacità di opporre a ogni ragione una ragione di ugual peso e con l'imperturbabilità, ci occupiamo di studio della natura. In questo senso noi trattiamo, anche, quelle parti della cosiddetta filosofia che sono la logica e l'etica[15].

10. *Se gli scettici sopprimano i fenomeni*

Coloro che dicono che *gli scettici sopprimono i fenomeni*, parmi non abbiano udito quello che da noi si dice: ché noi non sovvertiamo quello che, senza il concorso della volontà, ci conduce ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile, come sopra, anche, abbiamo dichiarato; e questi sono i fenomeni. Quando, invece, investighiamo se l'oggetto è tale quale appare, noi concediamo che esso appaia in quella data maniera, ma investighiamo, non già intorno al fenomeno, ma intorno a ciò che si afferma del fenomeno; e questo è altra cosa dall'investigare circa il fenomeno stesso. Così, p. es., il miele produce in noi, manifestamente, una sensazione di dolcezza (questo lo ammettiamo: proviamo, infatti, una sensazione di dolcezza). Ma ciò che è per noi oggetto di ricerca è quello che si afferma, cioè, se esso miele sia dolce, giacché questo non è il fenomeno, ma ciò che si dice del fenomeno. Che se, anche, solleviamo delle questioni direttamente circa i fenomeni, non lo facciamo perché si voglia sopprimere i fenomeni, ma per dimostrare la sconsideratezza dei dogmatici. Se, infatti, il ragionamento si palesa tale un ingannatore, che per poco non riesce a sottrarci perfino i fenomeni di sotto agli occhi, come non lo si deve guardare con diffidenza nelle cose non-evidenti, se non vogliamo lasciarci andare, seguendolo, ad asserzioni temerarie?[16]

11. *Criterio dello scetticismo*

Che noi si presti fede ai fenomeni, è chiaro da quanto diciamo intorno al criterio dell'indirizzo scettico. «Criterio» si dice in due maniere: quello che fa fede della esistenza o inesistenza di una cosa, del che diremo quando lo confuteremo, e quello che riguarda la condotta, per cui, riferendoci ad esso, durante la nostra vita alcune cose facciamo, altre no. Di questo parleremo ora[17].

Diciamo, dunque, che criterio dell'indirizzo scettico è il fenomeno, vale a dire la rappresentazione sensibile; questa poggiando sulla persuasione e sull'affezione involontaria, non può essere oggetto d'investigazione. Perciò nessuno, forse, contesterà che l'oggetto appaia così o così, ma si farà questione su questo, se sia tale quale appare[18].

Attenendoci, pertanto, ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto. *Questa osservanza delle norme della vita comune pare essere quadripartita, e consistere, parte, nella guida della natura, parte, nell'impulso necessario delle affezioni, parte, nella tradizione delle leggi e delle consuetudini, parte, nell'insegnamento delle arti.* Nella guida della natura, in quanto siamo per natura forniti di senso e d'intelligenza; nell'impulso necessario delle affezioni, in quanto la fame ci conduce verso il nutrimento, la sete verso la bevanda; nella tradizione delle consuetudini e delle leggi, in quanto consideriamo la pietà come un bene, l'empietà come un male rispetto alla vita comune; nell'insegnamento delle arti, in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo. Ma tutto questo diciamo lontano da ogni affermazione dogmatica[19].

12. *Qual è il fine dello scetticismo*

A quanto abbiamo detto dovrebbe seguire l'esposizione del fine dell'indirizzo scettico. *Per fine intendesi ciò a cui si riferisce tutta la nostra attività pratica o teoretica, mentre esso non si riferisce a nulla.* Oppure: *il fine è il termine delle cose appetibili*[20].

Diciamo fin d'ora che il fine dello scetticismo è l'imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono per necessità. Avendo, infatti, lo scettico cominciato a filosofare circa la maniera di comprendere e distinguere quali delle rappresentazioni sensibili fossero vere, quali false, in modo da conseguire la imperturbabilità, s'abbatté a un disaccordo di ragioni contrarie di ugual peso, e, non riuscendo a dirimerlo, sospese il proprio giudizio; e a questa sua sospensione tenne dietro, come per caso, la

imperturbabilità nelle cose opinabili. Chi, infatti, crede nell'esistenza di qualche cosa che sia bene o male per natura, si conturba continuamente, non solo quando non possiede quello ch'egli ritiene esser bene, ma anche quando crede d'essere perseguito da quello che ritiene essere male per natura, e persegue i beni, come egli li considera. E, una volta che li abbia conseguiti, viene a cascare in una copia maggiore di turbamenti, e perché s'imbaldanzisce fuor di ragione e misura, e perché, temendo un cambiamento, fa di tutto per non perdere quelli che egli considera beni. Chi, invece, dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato[21].

Pertanto allo scettico è accaduto quello che si narra del pittore Apelle. Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne col pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò contro il dipinto la spugna, nella quale astergeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli scettici speravano di conseguire la imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza ch'è tra i dati del senso e quelli della ragione; ma, non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio, e a questa sospensione, come per caso, tenne dietro la imperturbabilità, quale l'ombra al corpo[22]. Comunque noi non riteniamo che lo scettico vada del tutto esente da turbamenti, ma diciamo che egli è turbato da fatti che sono per necessità, giacché ammettiamo che talora egli soffra il freddo e la sete e simili affezioni. Ma in questi fatti il volgo soffre doppiamente, e per le affezioni stesse e, nello stesso tempo, perché questi stati penosi giudica mali per natura. Lo scettico, invece, sopprimendo quell'opinamento che gli altri aggiungono all'affezione, cioè che ciascuno di questi stati è un male per natura, se ne libera con turbamento minore. Per questo, dunque, diciamo che il fine dello scettico è la imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono per necessità[23]. *Alcuni scettici, degni di considerazione*, aggiunsero a queste due cose *la sospensione del giudizio nelle investigazioni*[24].

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 3-10

1. Il termine «dogmatici» non va inteso nel senso moderno di assertori di una tesi senza argomentazioni, perché i filosofi in questione, come Sesto riconosce, hanno effettivamente svolto delle ricerche filosofiche. Gli «accademici» sono i membri della cosiddetta Accademia media, iniziata da Arcesilao (IV-III sec. a.C.) e culminata con Carneade (III-II sec. a.C.) e con il suo allievo Clitomaco (II sec. a.C.). Per «scettici», infine, Sesto sembra qui intendere soltanto coloro che ricercano (*skèpsis* infatti significa «ricerca»), mentre poi chiarirà che essi non solo ricercano la verità, ma escludono la possibilità di trovarla.

2. Si noti la cautela con cui Sesto si esprime: egli non è sicuro nemmeno della verità della sua esposizione dello scetticismo. Evidentemente Sesto aveva presente l'obiezione spesso rivolta allo scetticismo, cioè quella di sostenere le proprie tesi come se fossero verità assolute, contraddicendo in tal modo se stesso.

3. Il discorso generale, cioè l'esposizione dello scetticismo, è presentato nel libro I dell'opera, mentre quello particolare, cioè la critica delle tre parti della filosofia dei «dogmatici» (logica, fisica, etica), occupa i libri II e III.

4. Si noti che, mentre la ricerca, il dubbio e l'esitazione («peritanza») di fronte all'affermare e negare sono atteggiamenti tra loro equivalenti, i quali caratterizzano ogni autentica ricerca, la sospensione del giudizio è invece una specie di conclusione della ricerca, ed è caratteristica solo dello scetticismo propriamente detto.

5. Questa è la definizione dello scetticismo proposta da Sesto e da lui spiegata analiticamente nel seguito.

6. Lo scetticismo non è dunque una semplice contrapposizione tra fenomeni e ragionamenti, ma anche tra fenomeni e fenomeni, nonché tra ragionamenti e ragionamenti.

7. Le «ragioni» si contrappongono con «ugual forza» in quanto sono il risultato di percezioni sensibili e di ragionamenti fra loro opposti, nessuno dei quali riesce a prevalere sull'altro.

8. La «sospensione del giudizio» è la famosa *epochè*, teorizzata già da Pirrone, che rimarrà come segno caratteristico di ogni forma di scetticismo.

9. L'«imperturbabilità» (*ataraxìa*) è simile all'«apatìa» di cui parlavano gli stoici e alla «tranquilla serenità» di cui parlava Epicuro. Dal punto di vista etico, dunque, l'esito dello scetticismo è analogo a quello dell'epicureismo e dello stoicismo, cioè delle filosofie «dogmatiche».

10. Qui Sesto sembra proporre due princìpi diversi, cioè la speranza di conseguire l'imperturbabilità e la convinzione che a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore. In realtà si tratta dello stesso principio, giacché per lo scettico la «disuguaglianza» tra le cose, cioè il prevalere di una sull'altra, e quindi la necessità di scegliere, è motivo di turbamento, mentre l'imperturbabilità si consegue quando appunto le ragioni opposte hanno valore uguale, dal momento che in questo caso non si è più costretti a scegliere.

11. Lo scettico non nega le evidenze sensibili, alle quali anzi «assente», cioè dà il suo assenso. Ciò a cui egli non dà il proprio assenso sono le cose non evidenti, ossia oscure, e perciò oggetto di ricerca. Quindi, secondo Sesto, quando si dice che lo scettico non dogmatizza, non si vuol dire che egli non dia il suo assenso a nulla, ma solo che non dà il suo assenso alle cose oscure. Evidentemente il pensatore difende lo scetticismo dall'accusa di essere assoluto e quindi insensato.

12. L'espressione «per nulla più» risale a Pirrone, e significa che tra due cose opposte «per nulla», cioè per nessuna ragione, l'una è più dell'altra, ovvero merita l'assenso più dell'altra. Sesto si preoccupa di precisare che anche questa espressione, come altre espressioni scettiche («non stabilisco nulla»), non pretende di avere nemmeno essa un valore assoluto. È chiaro che egli ha presente, anche perché la cita, la classica obiezione contro lo scetticismo (mossa per esempio da Aristotele nel libro IV della *Metafisica*), secondo la quale chi afferma «tutte le cose sono false», se dà un valore assoluto a questa affermazione, afferma anche la falsità di essa.

13. Questo è lo scetticismo «moderato» di Sesto: lo scettico dice solo ciò che gli appare, senza pretendere di dare valore assoluto a nessuna delle proprie affermazioni.

14. Lo scetticismo è una «setta» non in senso dogmatico, ma solo in senso pratico, cioè è un indirizzo che mostra come conviene vivere. Il termine «setta» è da intendersi qui nel suo significato originario e positivo, cioè come un «seguito», un insieme di «seguaci», giacché il verbo latino *sectari* deriva da *sequi*. Sesto si preoccupa di assicurare, probabilmente per difendere lo scetticismo da qualche altra obiezione, che tale filosofia insegna a vivere secondo i costumi e le leggi, cioè non è un movimento eversivo.

15. La logica, la fisica e l'etica, vale a dire le parti tradizionali della filosofia, interessano dunque lo scettico solo perché questi possa opporre a ogni ragione una ragione di ugual peso, cioè possa trarne argomenti contro le tesi dei dogmatici.

16. I «fenomeni» sono i dati dei sensi, ovvero le rappresentazioni sensibili. Essi si chiamano così perché «appaiono» (*phàinomai* in greco significa «appaio»). Lo scettico non nega che le cose appaiano ai sensi

in un certo modo, per esempio che il miele appaia dolce. Egli sospende il giudizio circa la realtà di tale apparenza, per esempio circa il fatto se il miele sia realmente dolce come appare. Insomma, lo scettico non rifiuta i fenomeni, ma li considera appunto fenomeni, cioè semplici apparenze. Anche qui Sesto risponde a un'obiezione rivolta contro lo scetticismo.

17. Il «criterio», o regola del giudizio, è un concetto tipico della filosofia ellenistica. Sia gli stoici che gli epicurei cercavano infatti il criterio della verità. Lo scettico rifiuta il criterio inteso in questo senso e lo accetta solo se inteso in senso pratico, cioè come regola di vita.

18. Il criterio pratico dello scettico è dunque di attenersi ai fenomeni, nel senso chiarito in precedenza.

19. Di nuovo Sesto precisa che il criterio pratico dello scetticismo conduce a rispettare le norme della vita comune: le apparenze sensibili o intelligibili, i desideri di cose necessarie, le consuetudini, le leggi e le arti. Ancora una volta traspare il carattere «moderato» della posizione di Sesto Empirico.

20. Questa definizione di fine è tratta da Aristotele (*Etica Nicomachea*, I, 1), che Sesto conosceva bene, in quanto autore di molte obiezioni allo scetticismo.

21. Il fine dello scetticismo indicato da Sesto è duplice: l'imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nei desideri di cose necessarie. Solo il primo, probabilmente, risale allo scetticismo antico, mentre il secondo è un'aggiunta personale di Sesto. È interessante notare, a proposito dell'imperturbabilità, come lo scettico consideri qualunque credenza, cioè qualunque scelta, come causa di turbamento, e colleghi pertanto l'imperturbabilità alla sospensione del giudizio, cioè alla rinuncia a qualsiasi credenza.

22. Non si sa quanto sia legittimo applicare allo scetticismo originario l'analogia con l'episodio di Apelle: in base a questa, infatti, sembra che l'imperturbabilità sia stata raggiunta per caso.

23. Ecco di nuovo la «moderazione» di Sesto: nemmeno l'imperturbabilità è per lui assoluta.

24. Non è chiaro chi siano questi scettici, per i quali anche la sospensione del giudizio avrebbe fatto parte del fine dello scetticismo, laddove per Sesto essa è solo un mezzo per ottenere l'imperturbabilità.

Archimede

Metodo per la scoperta dei teoremi meccanici

Il metodo intorno ai teoremi meccanici ad Eratostene

Metodo per la scoperta dei teoremi meccanici

In tutte le sue opere conservate dalla tradizione, Archimede espone i teoremi da lui scoperti, facendoli seguire dalle rispettive dimostrazioni, secondo il metodo dimostrativo teorizzato da Aristotele e praticato in geometria da Euclide. Archimede tuttavia non rivela mai il modo in cui è giunto a scoprire i suoi teoremi, il quale è certamente diverso dal metodo con cui li dimostra. Perciò per molto tempo si è creduto che egli possedesse un metodo segreto, il quale gli consentiva appunto le scoperte delle proposizioni dimostrate poi nelle opere

tradizionali. Solo nel 1906 il filologo danese J.L. Heiberg, curatore dell'edizione critica delle sue opere, scoprì in un manoscritto bizantino del X sec. d.C. un'opera di Archimede sino ad allora sconosciuta ed intitolata *Metodo per la scoperta dei teoremi meccanici ad Eratostene*, nella quale, nella forma di una lettera privata ad Eratostene di Cirene – geografo, matematico ed astronomo suo contemporaneo –, egli descrive il metodo con cui scoprì alcuni dei suoi più importanti teoremi.
Presentiamo come brano l'introduzione di quest'opera, in cui Archimede, ricordando ad Eratostene di avergli in precedenza inviato gli enunciati di due teoremi senza aggiungervi le rispettive dimostrazioni, affinché egli potesse costruirle da sé, annuncia di inviargli ora le suddette dimostrazioni, premettendovi però la descrizione del metodo da lui seguito per trovarle. Tale metodo consiste nel far uso di considerazioni meccaniche, quali la legge della leva o il concetto di equilibrio, che permettono di giungere, per via intuitiva, alla scoperta di proposizioni geometriche. Si tratta di un esercizio di immaginazione geometrica e inventività che richiede particolari attitudini, ed in questo consiste la sua genialità, ma anche il suo limite. A giudizio dello stesso Archimede questo metodo non è propriamente dimostrativo – la vera dimostrazione a suo avviso rimane quella di tipo deduttivo –, ma è tuttavia utile per trovare le dimostrazioni, che dovranno comunque esserci.

Archimede a Eratostene salute.

Ti ho precedentemente inviato [alcuni] dei teoremi [da me] trovati, scrivendo di essi gli enunciati e invitandoti a trovare le dimostrazioni, che non avevo ancora indicate. Gli enunciati dei teoremi inviati erano i seguenti: del primo: se in un prisma retto avente per base un parallelogrammo (= un quadrato) si inscrive un cilindro avente le basi [inscritte] nei parallelogrammi opposti, e i lati sui (= tangenti ai) rimanenti piani (= facce) del prisma, e se per il centro del cerchio che è base del cilindro e per un solo lato del quadrato sul piano (=faccia) opposto si conduce un piano, il piano condotto stacca dal cilindro un segmento (= una parte) che è compreso da due piani e dalla superficie del cilindro, vale a dire da uno [dei piani]: quello che è stato condotto, e dall'altro [quello] nel quale è la base del cilindro, e inoltre dalla superficie compresa tra i piani suddetti: il segmento tagliato dal cilindro è la sesta parte di tutto il prisma.

Di un altro teorema l'enunciato era: se in un cubo si inscrive un cilindro avente le basi sui [piani dei] parallelogrammi opposti e la superficie [laterale] tangente agli altri quattro piani (= facce), e se si inscrive anche un altro cilindro nello stesso cubo, avente le basi su[i piani di] altri [due] parallelogrammi e la superficie [laterale] tangente agli altri quattro piani, la figura compresa tra le superfici dei cilindri, la quale è comune ad ambedue i cilindri, è «due terzi» (*dimòiron*) dell'intero cubo.

Accade poi che questi teoremi differiscano da quelli prima trovati: confrontammo infatti quelle figure, i conoidi, gli sferoidi e le [loro] parti con coni e cilindri: non si trovò nessuna di esse uguale ad una figura solida compresa da piani; mentre di queste figure comprese da due piani e da superficie di cilindri s'è trovato che ciascuna di esse è uguale a figure solide comprese da piani. Di questi teoremi ti mando le dimostrazioni, avendole scritte in questo libro[1].

Vedendoti poi, come ho detto, diligente ed egregio maestro di filosofia, e tale da apprezzare anche nelle matematiche la teoria che [ti] accada [di considerare], decisi di scriverti e di esporti nello stesso libro le caratteristiche di un certo metodo, mediante il quale ti sarà data la possibilità di considerare questioni matematiche per mezzo della meccanica. E sono persuaso che questo [metodo] sia non meno utile anche per la dimostrazione degli stessi teoremi[2]. E infatti alcune delle [proprietà] che a me dapprima si sono presentate per via meccanica sono state più tardi [da me] dimostrate per via geometrica, poiché la ricerca [compiuta] per mezzo di questo metodo non è una [vera] dimostrazione: è poi più facile, avendo già ottenuto con [questo] metodo qualche conoscenza delle cose ricercate, compiere la dimostrazione, piuttosto che ricercare senza alcuna nozione preventiva[3]. Perciò anche di quei teoremi, dei quali Eudosso trovò per primo la dimostrazione, intorno al cono e alla piramide, [cioè] che il cono è la terza parte del cilindro e la piramide [è la terza parte] del prisma aventi la stessa base e altezza uguale, non piccola parte [del merito] va attribuita a Democrito, che per primo fece conoscere questa proprietà della figura suddetta, senza dimostrazione[4].

A noi accade poi che anche il ritrovamento del teorema ora pubblicato è avvenuto similmente a quelli prima [detti]; ho voluto quindi, avendolo scritto, pubblicare quel metodo, sia perché ne avevo già prima parlato (sicché non sembri che abbia fatto un vuoto discorso) sia perché son convinto che porterà non piccola utilità nella matematica: confido infatti che alcuni dei matematici attuali o dei futuri, essendo stato loro mostrato questo metodo, ritroveranno anche altri teoremi da noi non ancora escogitati[5].

Scriviamo dunque come primo teorema quello che pure per la prima volta

ci apparve per mezzo della meccanica: che ogni segmento di sezione di cono rettangolo è uguale ai quattro terzi del triangolo avente la stessa base e uguale altezza; dopo di ciò ciascuno dei teoremi veduti con lo stesso metodo: alla fine del libro scriviamo le dimostrazioni geometriche di quei teoremi dei quali ti mandammo prima gli enunciati.

Archimede, *Metodo di Archimede sui teoremi meccanici, ad Eratostene*, in Archimede, *Opere*, a cura di A. Frajese, Utet, Torino 1974, pp. 571-73

1. I due teoremi, i cui enunciati Archimede aveva in precedenza inviato ad Eratostene, sono entrambi di geometria solida. Le dimostrazioni ad essi attinenti, che Archimede si appresta ad offrire nel prosieguo dell'opera, saranno condotte in maniera rigorosamente geometrica, cioè deduttiva, secondo il metodo dimostrativo teorizzato da Aristotele negli *Analitici posteriori* e praticato da Euclide negli *Elementi*. Questo metodo risale certamente all'Accademia platonica e consiste nella deduzione, a partire da definizioni, assiomi e postulati, delle conseguenze che ne derivano necessariamente.

2. È questo il nuovo metodo introdotto da Archimede. Esso non è deduttivo, né consiste di operazioni puramente matematiche, come Platone raccomandava di fare nelle autentiche dimostrazioni, bensì si serve della meccanica, cioè di operazioni compiute su corpi fisici (spostamenti, bilanciamenti, e così via). Secondo Archimede esso è comunque utile per le dimostrazioni, nel senso che permette di vedere anticipatamente, in modo intuitivo, ciò che poi dovrà essere dimostrato.

3. Archimede è ben consapevole che questo nuovo metodo inventivo non ha un valore propriamente dimostrativo, e quindi deve poi essere integrato da vere e proprie dimostrazioni – rimanendo perciò fedele a Platone e a tutta la precedente tradizione matematica –. Tuttavia ritiene che esso renda più facili le successive dimostrazioni, fornendo una «nozione preventiva», cioè una specie di intuizione preliminare, di ciò che si deve dimostrare.

4. È questa una notizia interessante dal punto di vista storico. Essa infatti ci informa che alcuni teoremi dimostrati da Eudosso di Cnido (IV sec. a.C.) erano già stati intuiti da Democrito un secolo prima: ciò significa che anche Democrito si era occupato di geometria.

5. Qui Archimede conferma che egli si servì effettivamente del nuovo metodo per scoprire alcuni suoi teoremi.

Ipparco di Nicea

Commento ai «Fenomeni» di Arato e di Eudosso

Precisione filologica e osservazione astronomica

Commento ai «Fenomeni» di Arato e di Eudosso, 1; 2; 4

Il brano che presentiamo è tratto dalle prime pagine del *Commento ai «Fenomeni» di Arato e di Eudosso* di Ipparco di Nicea. Qui Ipparco compie due operazioni importanti, che sono

entrambe espressioni tipiche della scienza ellenistica: da un lato egli accerta, con precisione filologica, la fonte del poema di Arato di Soli, individuandola nelle opere di Eudosso di Cnido; dall'altro confronta le descrizioni riportate da Arato (e risalenti a Eudosso) con le proprie osservazioni astronomiche, stabilendo in quali casi esse sono esatte, cioè corrispondenti ai dati osservabili, e in quali sono invece errate. In tal modo Ipparco compie una perfetta sintesi tra quelle che poi saranno chiamate le «due culture», cioè la cultura storico-letteraria e quella scientifico-naturalistica, entrambe largamente sviluppate nell'età ellenistica. È interessante notare la precisione delle argomentazioni di Ipparco riguardo sia alle osservazioni di Eudosso a proposito delle varie costellazioni, sia alle sue proprie. Infatti di tutte le costellazioni egli descrive la levata e il tramonto, tanto nel loro complesso quanto in riferimento alle singole stelle che formano ciascuna di esse. Notevole è anche l'osservazione relativa al polo settentrionale del cielo, la quale viene a costituire un esempio importante delle correzioni apportate da Ipparco alle conoscenze precedenti e dimostra il carattere propriamente scientifico della sua astronomia.

1. Ipparco a Escrione.

Con piacere ho riconosciuto dalla tua lettera la tenacia del tuo desiderio di imparare. In effetti, sia le questioni da te postemi circa la scienza della natura, sia quelle relative a ciò che dice Arato [...], mi hanno rivelato un non comune amore per il sapere, e tanto più in quanto sei coinvolto nelle pene della vita a causa della fine precoce del tuo nobile fratello. Ti farò sapere il mio giudizio sulle altre questioni in seguito; ora mi propongo di dedicarti uno scritto, che mostri in generale tutto ciò che di corretto o di scorretto è detto da Arato nei *Fenomeni*. Ti si chiariranno così insieme tutte le incertezze che hai menzionate[1].

Anche altri hanno composto un commento ai *Fenomeni* di Arato; a mio parere il discorso più accurato è stato fatto da Attalo, il matematico nostro contemporaneo. Non credo però che l'esegesi del contenuto del poema richieda un grande sforzo di sagacia; il poeta si esprime in modo lineare e conciso, e insieme chiaro anche per quelli che hanno una preparazione limitata. Il comprendere invece ciò che vi si dice delle cose celesti – cioè che cosa vi è descritto in modo da accordarsi con ciò che ci appare, che cosa invece in modo errato – può essere ritenuto cosa utilissima e appropriata

all'acquisizione di una conoscenza rigorosa[2].

Dato che vedevo che Arato nella maggior parte dei casi e nei più importanti discordava con le apparenze e ciò che in verità avviene, e che tutte le sue asserzioni erano sottoscritte non solo dagli altri commentatori, ma anche da Attalo, in vista del tuo desiderio di imparare e dell'utilità comune a tutti gli altri ho deciso di mettere per iscritto quali errori ritengo abbia compiuto. Mi sono proposto di far questo non perché intendessi far rumore confutando gli altri (sarebbe cosa da animo vuoto e piccolo; credo al contrario che si debba essere grati a tutti quelli che in vista dell'utilità comune si fanno personalmente carico di una fatica), ma perché né tu né gli altri desiderosi di imparare foste sviati dalla conoscenza scientifica dei fenomeni dell'universo. Ciò davvero è capitato a molti; ben a ragione, perché la grazia del poema apporta a ciò che vi si dice una certa credibilità, e quasi tutti gli esegeti di questo poema si attengono a ciò che dice[3].

Una trattazione dei fenomeni come quella di Arato è stata scritta con maggiore competenza da Eudosso. Ben si comprende allora come la poesia di Arato sia stata accolta come credibile, dato il suo accordo con tali e tanti matematici. Peraltro non è forse giusto criticare Arato, anche se è incorso in certi errori; infatti ha scritto i *Fenomeni* seguendo da vicino la composizione di Eudosso, senza compiere osservazioni indipendenti e senza proclamare di star producendo giudizi scientifici – e sbagliando in questo.

Indipendentemente dall'esposizione degli errori contenuti nei *Fenomeni* di Eudosso e di Arato, e da quelli compiuti dagli esegeti col sottoscriverne le asserzioni, ho descritto per te anche, a proposito di ciascuna costellazione, comprese le dodici costellazioni dello zodiaco, le levate e i tramonti contemporanei, come veramente avvengono, affinché tu, affrontando ogni punto scrupolosamente, possa giudicare le affermazioni in proposito di tutti gli altri. E non solo dirò con chiarezza della levata e del tramonto contemporanei, ma anche: quali stelle di ciascuna costellazione per prime e per ultime sorgono e tramontano; quali altre stelle stanno nel meridiano; in quante ore equinoziali ciascuna costellazione, comprese le dodici dello zodiaco, sorge e tramonta. Infine dirò chiaramente anche quali stelle determinano i limiti di tutti i ventiquattro cerchi orari[4].

Che ciascuno di questi punti sia connesso con molti e utili argomenti della scienza rigorosa, credo ti sia facile comprendere.

2. Che Arato abbia seguito da vicino lo scritto di Eudosso sui fenomeni, si può riconoscere da molti passi, facendo un confronto puntuale tra la lettera del testo di Eudosso e i versi di quello. Dato che ciò è messo in dubbio dai

più, non è inutile trattarne brevemente anche qui. A Eudosso si attribuiscono due libri sui fenomeni, che concordano reciprocamente quasi in ogni punto, con pochissime eccezioni. L'uno si intitola *Lo specchio*, l'altro *Fenomeni*. Il poema è composto rifacendosi ai *Fenomeni*[5].

In questo trattato Eudosso a proposito del Drago scrive così:

«La coda del Serpente sta tra le Orse, e ha la stella estrema sopra il capo dell'Orsa maggiore. Fa una curva presso il capo dell'Orsa minore e giace disteso sotto i suoi piedi; avendo poi di qui fatto un'altra curva, solleva nuovamente il capo e lo tiene rivolto verso davanti».

Arato, quasi parafrasando questo passo, scrive:

«E il Drago dal canto suo verso una [delle Orse] si snoda con l'estremità della coda; e l'altra invece intercetta nella sua spira. E l'estremità della coda gli finisce presso il capo dell'Orsa maggiore; l'Orsa minore tiene il capo entro la spira; questa poi s'attorce lungo il suo capo istesso e discende fino al suo piede, e di lì nuovamente si rivolge in senso opposto» [vv. 49-54].

A proposito di Boote Eudosso dice:

«Dietro l'Orsa maggiore sta il Guardiano dell'Orsa».

E Arato:

«Dietro l'Orsa maggiore si ruota, nell'atteggiamento di chi la spinge, il Guardiano dell'Orsa» [vv. 91 sg.].

Dice ancora Eudosso:

«Al di sotto dei suoi piedi sta la Vergine».

E Arato:

«Al di sotto dei due piedi di Boote puoi osservare la Vergine» [vv. 96 sg.].

A proposito dell'Inginocchiato Eudosso dice:

«Presso il capo del Serpente sta l'Inginocchiato, che tiene sopra il capo il piede destro».

E Arato:

«E tiene la punta del piede destro sopra il mezzo del capo del tortuoso Drago» [vv. 69 sg.].

Qui appare con la massima evidenza ciò che mi sono proposto di mostrare. Infatti sbagliano entrambi: l'Inginocchiato tiene il piede sinistro sulla testa del Drago, non il destro.

Eudosso dice che la Corona giace sotto il dorso dell'Inginocchiato.

E Arato:

«E come la Corona è vicina al dorso, così, di contro alla sommità del capo osserva la testa del Serpentario» [vv. 74 sg.].

A questo proposito Eudosso dice:

«Presso il suo capo sta il capo del Serpentario».

[...]

4. Per quanto concerne il polo settentrionale, Eudosso sbaglia quando dice: «C'è una stella che rimane sempre nello stesso luogo. Questa stella è il polo del mondo».

Al polo infatti non sta nessuna stella, bensì c'è un luogo vuoto, nella cui prossimità stanno tre stelle, con le quali il punto del polo definisce una figura all'incirca quadrata, come dice anche Pitea di Marsiglia[6].

In seguito sbagliano tutti nel determinare la posizione del Drago, dato che assumono che compia la curva attorno alla testa dell'Orsa minore. Infatti le stelle più luminose e principali del quadrato di questa Orsa (delle quali, a quanto essi dicono, la più settentrionale è nel capo, la più meridionale è nelle zampe posteriori) sono all'incirca parallele alla coda del Drago. Falsa è dunque l'asserzione che «l'Orsa minore tiene il capo entro la spira; questa poi s'attorce lungo il suo capo istesso» [vv. 52 sg.].

In modo simile si pronuncia anche Eudosso.

Da Franco Repellini Ferruccio, *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980, pp. 255-59

1. I *Fenomeni* di Arato di Soli (il poeta stoico vissuto tra il IV e il III sec. a.C.) sono un poema in versi, in cui l'autore, che aveva frequentato con Cleante la scuola stoica di Zenone di Cizio, espone i fenomeni celesti, cioè quanto del cielo appare ad un osservatore terrestre.

2. Lo scopo del *Commento* di Ipparco ai *Fenomeni* di Arato non è dunque puramente filologico, ma è scientifico, perché intende valutare che cosa vi sia in essi di vero e di falso, ossia di concordante o non concordante con le osservazioni empiriche.

3. La fonte dei *Fenomeni* di Arato, individuata da Ipparco con metodo filologico, è un'opera di Eudosso di Cnido, il grande scienziato amico di Platone e maestro di Aristotele, intitolata anch'essa *Fenomeni* e per noi purtroppo perduta.

4. È opportuno tener presente che al tempo di Ipparco il cielo era visto come un'immensa sfera ruotante intorno alla terra in modo da compiere un giro al giorno, idealmente solcata da cerchi orizzontali, detti paralleli celesti, e da cerchi perpendicolari ai primi e attraversanti i poli, detti meridiani celesti. Tra i meridiani erano compresi i ventiquattro «cerchi orari», corrispondenti alle posizioni occupate in ciascuna ora dal sole nel giorno dell'equinozio («ore equinoziali»).

5. Si noti l'intenzione di Ipparco di fare un «confronto puntuale» fra il testo di Eudosso e quello di Arato, espressione di rigore filologico, nonché la precisione delle notizie che egli fornisce, nel passo subito successivo, riguardo a tutte le costellazioni, e non solo a quelle dello Zodiaco.

6. Eudosso aveva identificato il polo settentrionale del cielo – cioè uno dei due punti della superficie celeste per cui passa l'asse attorno al quale si compie la sua rotazione – con la stella polare, laddove Ipparco lo identifica in un punto vuoto di stelle, rispetto al quale la stella polare è soltanto vicina. È questo un esempio di correzione apportata da Ipparco alle osservazioni di Eudosso, conseguente alla maggiore accuratezza delle osservazioni da lui stesso compiute.

La filosofia a Roma

Lo sviluppo della filosofia a Roma, che si può collocare tra il II sec. a.C. e il II sec. d.C., copre un periodo di tempo che dal punto di vista filosofico viene a coincidere nella sua prima parte con l'età ellenistica e nella sua seconda parte con l'avvio del pensiero cristiano. Esso può essere considerato frutto della rilevante e generale ellenizzazione della cultura romana che ebbe luogo in seguito alla conquista della Grecia da parte di Roma, conclusasi nel 168 a.C.
Gli esponenti di spicco della cultura filosofica romana, del resto, si riallacciano più o meno esplicitamente al pensiero delle scuole filosofiche greche, accogliendone in diversa misura le dottrine, ma rielaborandole significativamente, sia nel senso di una maggior attenzione all'ambito politico e giuridico, sia nel senso di originali combinazioni fra le une e le altre.
I brani che presentiamo sono tratti dalle opere dei filosofi romani maggiormente rappresentativi al riguardo, e precisamente:
1. **Lucrezio** (I sec. a.C.), che riprende l'epicureismo;
2 . **Cicerone** (I sec. a.C.), che condivide lo scetticismo e l'eclettismo;
3 . **Seneca** (I sec. d.C.), che accoglie lo stoicismo, ma con un'attenzione particolare alle religioni del vicino Oriente;
4. **Epitteto** (I-II sec. d.C.), anch'egli fautore dello stoicismo, che rilegge alla luce della sua esperienza di schiavo;
5 . **Marco Aurelio** (II sec. d.C.), ugualmente fautore dello stoicismo, che però rilegge alla luce della sua esperienza di imperatore.

Lucrezio

La natura

Lo scopo del poema sulla natura

De rerum natura, I, vv. 1-145

Poiché il *De rerum natura* di Lucrezio non contiene dottrine originali rispetto alle opere di Epicuro, ne presentiamo soltanto il proemio, che rivela lo slancio del poeta nell'aderire all'epicureismo e la sua straordinaria capacità di tradurre in immagini liriche concetti filosofici anche complessi. Esso esordisce con un vero e proprio inno a Venere, madre dei Romani e dea dell'amore, identificata col piacere in quanto piacere d'amore (espresso qui dal termine *voluptas*). In quanto tale, il piacere d'amore, oggetto dell'istinto sessuale, è la causa della generazione di tutti gli esseri viventi, e quindi è un principio cosmico, che va ben al di là della semplice assenza di dolore con cui l'aveva identificato Epicuro. Seguono la dedica a Memmio, uomo politico romano interessato alla filosofia greca, e una preghiera a Venere, affinché dia ai Romani la pace, vincendo con l'amore la volontà di Marte, dio della guerra. Lucrezio chiede la pace per la sua patria e per se stesso, al fine di poter lavorare con animo tranquillo alla sua opera, esprimendo così quell'aspirazione alla tranquillità, alla serenità, all'imperturbabilità che costituisce l'ideale dell'etica epicurea. Chiude il proemio la dichiarazione dello scopo del poema, che consiste nell'esporre a Memmio la filosofia di Epicuro, cioè la dottrina degli atomi come elementi di tutte le cose, al fine di vincere, come ha fatto Epicuro, le superstizioni religiose, che sono motivo di infelicità per gli uomini a causa del terrore degli dèi e della morte che esse infondono.

Madre dei Romani[1], voluttuoso piacere degli uomini e degli dèi, Vènere nutrice[2]: per te gli astri erranti nel cielo, il mare che porta le navi, le terre fertili di messi si popolano di creature: solo per te ogni specie di creatura vivente può essere concepita[3] e, appena uscita dalle tenebre, vedere la luce del sole; davanti a te, o dea, al tuo arrivo, fuggono i venti, si disperdono le nebbie; sotto i tuoi passi la terra industriosa si copre dei fiori più soavi, le distese dei mari ti sorridono, e il cielo placato risplende tutto inondato di luce. Appena ricompare il volto primaverile delle cose e, rompendo le sue catene, riprende vigore il soffio fecondatore dello zèfiro, per primi gli uccelli dell'aria celebrano te, o dea, e la tua venuta, turbati in cuore dalla tua potenza. Dietro, bestie selvagge e armenti percorrono a balzi i grassi pascoli:

tanto ognuno, preso dal tuo fascino, arde di seguirti ovunque tu voglia trascinarlo. Nei mari e sui monti, nei fiumi impetuosi, nelle fronzute dimore degli uccelli e sulle verdeggianti pianure, infondendo in tutti i cuori le blandizie dell'amore, tu ispiri a ogni creatura il desiderio di propagare la sua specie: tu sola basti a governare la natura, e senza di te nulla approda alle divine spiagge della luce, nulla avviene di lieto e amabile, e io proprio il tuo aiuto voglio sollecitare nel poema che mi accingo a comporre sulla natura[4].

È dedicato al nostro caro Mèmmio, che tu stessa, o dea, hai voluto veder sempre adorno delle più eccelse virtù[5]. Dégnati, dunque, o divina, di infondere ai miei versi una bellezza eterna. Fa' che frattanto le feroci fatiche della guerra per mari e per terre si acquetino assopite: tu sola hai il potere di allietare i mortali con una tranquilla pace. Alla guerra presiede Marte, il potente dio delle armi, che spesso cerca rifugio sulle tue ginocchia, anche lui vinto dall'eterna ferita dell'amore: levando gli occhi verso te, con la sua rotonda nuca gettata all'indietro, senza mai saziarsi, pasce d'amore i suoi avidi sguardi, o dea; il corpo arrovesciato, egli resta immobile col fiato sospeso alle tue labbra. Mentre così riposa, tu, o divina, allacciata a lui e ricoprendolo col tuo corpo sacro, spandi dalla bocca dolci parole e chiedi, o gloriosa, per i Romani la calma della pace: in questi tempi di sventura per la patria, io non posso lavorare con animo tranquillo alla mia opera, né l'illustre discendenza dei Memmi saprebbe, in tali circostanze, sottrarsi alla comune salvezza[6].

È incontestabile che gli dèi, per loro stessa natura, godono l'immortalità nella pace più profonda, estranei alle nostre faccende, cui sono del tutto alieni. Libera da ogni dolore, forte di per se stessa e per le proprie risorse, non bisognosa del nostro aiuto, la loro natura né è sedotta dai nostri benefici né toccata dalla nostra collera[7].

Presta alla verace dottrina un libero orecchio e uno spirito sagace, sciolto da ogni altra preoccupazione; questi doni che ti ho preparati con fedele cura, non respingerli con disprezzo prima di averne compreso il valore. Quel che mi accingo a esporti è un sistema che penetra l'essenza stessa del cielo e degli dèi; voglio rivelarti i princìpi delle cose, mostrarti dove la natura attinge gli elementi con cui crea, fa crescere e nutre tutte le cose, e dove nuovamente le riconduce dopo la morte e la dissoluzione; questi elementi, nella esposizione della mia dottrina, li chiamo ordinariamente materia, o corpi generatori, o semi delle cose, e gli dò pure il nome di corpi primi: ad essi, i primi, ogni cosa deve la propria origine[8].

Mentre agli occhi di tutti, l'umanità trascinava sulla terra un'esistenza abbietta, schiacciata sotto il peso di una religione il cui volto, mostrandosi

dall'alto delle regioni celesti, minacciava i mortali col suo aspetto terribile, per primo un Greco, un essere umano!, osò levare i suoi occhi mortali contro di lei, e opporlesi. Non che fermarlo, le favole divine, la folgore, i tuoni minacciosi non fecero che eccitare di più l'ardore del suo coraggio e il suo desiderio di forzare per primo le porte strettamente sigillate della natura; e lo sforzo vigoroso del suo spirito ha finito per trionfare: egli si è spinto ben oltre le fiammeggianti barriere del nostro universo: ha percorso tutta l'immensità dello spirito e del pensiero, per poi ritornarne vittorioso e insegnarci quel che può nascere, quel che non può, infine le leggi che determinano il potere di ciascuna cosa secondo limiti invalicabili. La religione è a sua volta rovesciata e messa sotto i piedi, e la nostra vittoria ci eleva fino alle stelle[9].

Ho un timore: forse crederai di iniziarti agli elementi di un'empia scienza, di avviarti per la strada del delitto. Anzi: più spesso, proprio la religione ha provocato ad atti empi e criminali. Per essa, in Àulide, i più eletti fra i capi greci, il fior fiore dei guerrieri!, insozzarono vergognosamente col sangue di Ifigènia l'altare della vergine Artèmide. Quando la benda avvolta intorno alla sua acconciatura verginale fu fatta ricadere in nastri uguali lungo le guance, quando scorse in piedi davanti all'altare il padre Agamènnone prostrato per il dolore e accanto a lui i sacerdoti nascondere la spada e tutto il popolo sciogliersi in lacrime alla sua vista, muta di terrore, piegata sulle ginocchia, si lasciò cadere a terra. Infelice! in quel momento non le servì aver dato per prima al re il nome di padre. Sollevata da braccia virili, tutta tremante, fu condotta all'altare, non per essere poi riaccompagnata, compiuti i riti solenni, al canto squillante dell'imenèo; ma, rimasta vergine delittuosamente, proprio nella sua stagione maritale, doveva soccombere, dolorosa vittima immolata dal suo stesso padre, per assicurare alla flotta una partenza felice e il favore degli dèi. A tali crimini ha potuto persuadere la religione![10]

Tu stesso forse un giorno, vinto dalle terribili narrazioni dei poeti religiosi, cercherai di separarti da noi. Quante fantasticherie essi sanno immaginare per sconvolgere la condotta della tua vita e per turbare con la paura ogni tua gioia! E lo fanno non senza uno scopo. Se gli uomini vedessero che c'è un termine fisso alle loro miserie, potrebbero in qualche modo tener testa alle superstizioni e alle minacce di quei profeti. Ma non c'è nessuna maniera, nessun mezzo di resistervi, se nella morte dobbiamo temere pene eterne. Ci è ignota la natura dell'anima: è nata col corpo? o, piuttosto, vi si insinua alla nascita? perisce insieme con noi, nella dissoluzione della morte? o vedrà le tenebre dell'Ade e i suoi immensi abissi? o si introduce, per volere d'un dio, in altri animali? (come ha cantato il nostro Ènnio che per primo ha riportato dal ridente Parnàso una corona dall'eterno fogliame, la cui gloria doveva

espandersi fra le popolazioni italiòte. Ènnio espone altrove e fa conoscere in versi immortali che esistono nell'Acherónte spazi dove di noi dimorano non le anime, non i corpi, ma simulacri d'un pallore alieno. Lì, ci dice, gli è apparsa l'ombra di Omèro, dalla gloria sempre viva, che sparse lacrime amare e gli rivelò le leggi della natura)[11]. Noi, non contenti di conoscere esattamente la ragione dei fenomeni celesti, di sapere come avvengono i movimenti del sole e della luna, e per quale forza ogni cosa si compie sulla terra, dobbiamo ancora e soprattutto scoprire con penetrante metodo di che sono formati lo spirito e l'anima, e quali gli oggetti il cui incontro atterrisce il nostro spirito, desto ma affievolito dalla malattia, o ancora avvolto nel sonno, al punto che crediamo di vedere e intendere a faccia a faccia creature già abbattute dalla morte e di cui la terra ricopre le ossa[12].

Il mio spirito non si fa illusioni: queste oscure scoperte dei Greci è difficile renderle chiaramente in versi latini, tanto più che bisogna spesso ricorrere a nuovi vocaboli, causa la povertà della lingua e la novità del soggetto. Ma i tuoi meriti, o Mèmmio, e il piacere che spero dalla tua dolce amicizia, mi impegnano a sostenere ogni fatica e m'invitano a vegliare le notti serene, alla ricerca dei vocaboli e dei versi con cui potrò effondere nel tuo spirito una luce scintillante, capace di farti penetrare i segreti più profondi della natura[13].

Lucrezio, *La natura*, a cura di O. Cescatti e A. Ronconi, Garzanti, Milano 1975, pp. 3, 5, 7, 9, 11, 13

1. Venere è madre dei Romani perché madre di Enea, considerato nel mito il capostipite dei Romani (si veda l'*Eneide* di Virgilio).

2. «Il piacere voluttuoso» (*voluptas*), di cui è simbolo Venere, dea dell'amore, è uno dei significati del termine greco *hedonè*, di cui si serve Epicuro per indicare ciò in cui consiste la felicità. Ma, mentre Epicuro lo intende in senso negativo, cioè come assenza di dolore, e quindi come serenità, tranquillità, Lucrezio qui sembra apprezzarne anche il significato positivo di piacere d'amore, che del resto è il più comune.

3. Se Venere, cioè il piacere, è ciò per cui ogni specie di creatura vivente può essere concepita, essa è evidentemente la potenza che presiede alla generazione.

4. «Tu sola basti a governare la natura», dice Lucrezio di Venere, facendo in tal modo del piacere un vero principio cosmico.

5. Memmio fece una brillante carriera politica – fu questore, tribuno della plebe, pretore e propretore –, ma al tempo stesso amava la filosofia greca. Egli è dunque un esempio tipico di uomo romano che seppe unire l'impegno politico con la passione per la filosofia, come gli Scipioni e, più tardi, Cicerone, Seneca e Marco Aurelio.

6. In questa stupenda immagine poetica la pace, da Lucrezio invocata per la sua patria e per se stesso, viene ad essere il risultato dell'amore con cui Venere riesce a vincere gli istinti bellicosi di Marte, progenitore, insieme a lei, dei Romani. Per Lucrezio questa pace, oltre ad avere il significato politico di fine della guerra, ha il significato di quella tranquillità d'animo in cui Epicuro faceva consistere la felicità.

7. È questa la concezione epicurea degli dèi come esseri del tutto sereni e tranquilli, indifferenti alle

vicende umane.

8. Gli elementi della natura, o semi delle cose, o corpi primi, sono gli atomi.

9. Lucrezio considera Epicuro soprattutto come vincitore della religione, intendendo con questo termine la superstizione, che è causa della paura degli dèi e quindi dell'infelicità.

10. Il mito di Ifigenia è per Lucrezio il simbolo della barbarie di una religione che ammetteva i sacrifici umani.

11. La causa della paura della morte, indotta dalla religione, è secondo Lucrezio l'ignoranza della vera natura dell'anima, se essa sia mortale o immortale, come risulta da quanto ne dicono i poeti, cioè Omero per i Greci ed Ennio (III-II sec. a.C.) per i Romani.

12. Per Lucrezio invece, come per Epicuro, anche l'anima è fatta di atomi, quindi è materiale e mortale.

13. A conclusione del proemio (il quale tuttavia, secondo alcuni studiosi, continuerebbe ancora per qualche verso), Lucrezio sottolinea come la difficoltà del poema stia nel trovare non solo i versi, cioè le immagini poetiche, più efficaci, ma anche i vocaboli più adatti ad esprimere i concetti filosofici. Lucrezio fu uno tra i primi scrittori romani che tentarono di creare un lessico filosofico latino, impresa che continuerà con Cicerone e raggiungerà il pieno successo soltanto con Severino Boezio.

Cicerone

Sul fato

Lo scetticismo nei confronti del fato

De fato, I-IV

Il brano di Cicerone che presentiamo è costituito dai primi capitoli del *De fato*, opera conclusiva della trilogia costituita dal *De natura deorum*, dal *De divinatione* e dal *De fato*, appunto, trasmesso con qualche lacuna. In essi Cicerone discute il problema dell'esistenza del fato col metodo dialettico proprio dell'Accademia, consistente nello sviluppare argomenti a sostegno di tesi opposte. L'esistenza del fato era sostenuta dagli stoici, in particolare da Crisippo, rappresentante dello stoicismo antico, e da Posidonio, rappresentante dello stoicismo medio, con vari argomenti. Tra questi vi era la tesi dell'esistenza di una «simpatia» universale, cioè di un intimo legame fra tutti gli eventi naturali, la quale avrebbe determinato anche le azioni umane, operando in tal modo come una sorta di fato, ossia di destino. Cicerone non nega l'esistenza di «cause naturali antecedenti», quali per esempio i luoghi ed il clima, che possono determinare certe condizioni fisiche o certe inclinazioni degli uomini, ma nega che tutti gli eventi si possano ricondurre a tali

cause, rivendicando l'esistenza del caso, e soprattutto nega che esse siano determinanti per le azioni umane. In particolare Cicerone, riferendo esempi di illustri filosofi, quali Stilpone di Megara (IV-III sec. a.C.) e Socrate, ammette che le cause naturali, per esempio la costituzione fisica, possano inclinare a certi vizi, ma sostiene che a questi si può resistere e che addirittura essi si possono estinguere con la volontà, come sarebbe dimostrato dal comportamento dei filosofi suddetti. In generale si può osservare che Cicerone è scettico circa l'esistenza del fato inteso come destino determinante il comportamento umano, e rivendica, contro la dottrina stoica, la libertà e la responsabilità delle proprie azioni, condizioni indispensabili dell'etica e della politica, cioè di quelle attività a cui maggiormente poteva tenere un uomo politico romano, quale egli era.

I. ...[1] poiché concerne i costumi (*mores*), che i Greci chiamano *éthos*, noi siamo soliti chiamare questa parte della filosofia «dei costumi» (*de moribus*), ma converrebbe, se si vuole arricchire la lingua latina, designarla come il termine di «morale»[2]. Occorre inoltre spiegare il valore razionale delle proposizioni che i Greci chiamano *axiòmata*. Quando queste proposizioni fanno delle asserzioni riguardanti il futuro e il possibile, quale ne sia il valore dà luogo ad un problema oscuro che i filosofi chiamano *perì dynatòn* e che rientra tutto nel dominio della *logikè* che io preferisco denominare teoria del ragionamento (*disserendi ratio*)[3].

Quanto poi al procedimento che ho seguito nell'altra mia opera *Sulla natura degli dèi* e parimenti in quella che ho pubblicato *Sulla divinazione*, di esporre con un discorso continuato l'una dopo l'altra le due tesi contrarie, per dar modo a ciascun interlocutore di provare nel miglior modo possibile quel che a lui sembrasse la tesi da approvare maggiormente, un evento occorsomi mi ha impedito di impiegarlo anche in questa discussione sul fato[4].

Mi trovavo infatti nella mia proprietà di Pozzuoli e là c'era anche il mio amico Irzio, console designato, uomo a me carissimo e dedito a quegli stessi studi nei quali io ero vissuto fin dalla fanciullezza. Stavamo molto assieme ed avevamo lunghe conversazioni, ricercando soprattutto come poter assicurare la pace e la concordia tra i nostri concittadini. Giacché, dopo la morte di Cesare, sembrava che ogni occasione fosse buona per provocare nuovi disordini politici e noi, convinti che si dovessero scongiurare, non parlavamo quasi d'altro che di questi argomenti. Trascorrendo così le giornate, una volta

ch'eravamo più del solito liberi e c'era meno gente, egli venne da me e dapprima prendemmo a discorrere della pace e della tranquillità com'era diventato tra noi quasi una regola quotidiana[5].

II. Dopo di che, «Ed ora che facciamo?» disse lui «dato che, senza abbandonare – così almeno spero – le esercitazioni oratorie, a queste hai certamente anteposta la filosofia, perché non mi fai ascoltare qualche cosa?». «Ma – risposi – puoi ascoltare o parlare tu; ed infatti io né, come tu hai giustamente sopposto, ho tralasciato gli studi di retorica, di cui ho trasmesso la passione anche a te, benché, quando ti ho accolto per discepolo, tu già ne fossi innamorato, né gli argomenti di cui mi occupo ora han diminuito la mia capacità, perché anzi l'hanno piuttosto accresciuta. Ed infatti la scuola filosofica, alla quale io aderisco, ha con l'oratoria uno stretto legame; quella, che è l'Accademia, conferisce a questa l'acume che le è proprio e ne riceve in cambio facondia di eloquio ed eleganza di stile. E perciò – conclusi – giacché nessuna delle due discipline mi è estranea, scegli pure oggi di quale preferisci valerti»[6].

Irzio rispose: «Come sempre ti mostri molto gentile e nemmeno questa volta opponi un rifiuto alle mie richieste. Ma, poiché le tue teorie retoriche mi sono note e spesso ti ho udito discorrerne e ancora ti udirò per il futuro e poiché, come si può desumere dalle tue *Tusculane*, hai accolto l'uso accademico di discutere contro una tesi proposta, vorrei, se non ti dispiace, proporti un problema sul quale ascoltarti». «Ma come potrebbe – risposi – dispiacermi una cosa che ti riuscirà gradita? ma colui che ascolterai non sarà che un Romano, uno che si accinge non senza esitazione a questo genere di discussione, che ritorna a questi studi dopo un lungo intervallo». «Ti ascolterò – concluse – discutere con lo stesso animo con cui leggo i tuoi scritti; e perciò puoi anche incominciare». «Sediamoci qui...»[7].

III. ... in alcuni di questi casi, come in quelli del poeta Antipatro, della gente nata il giorno del solstizio d'inverno, dei fratelli che si ammalano nello stesso giorno, dell'orina, delle unghie e in tutti i casi di questo genere, riconosco valido il ricorso alla «simpatia» della natura – che io non nego affatto – ma non ci trovo per niente l'efficacia del fato, mentre negli altri esempi addotti alcune coincidenze possono essere fortuite, come nella storia del naufrago ed in quelle di Icadio e di Dafita, ma altre – lo dirò con buona pace del mio maestro – mi sembrano proprio inventate da Posidonio, perché si tratta di cose assurde[8]. E difatti, se il fato di Dafita era quello di morire cadendo dal cavallo, era mai possibile che il fato si riferisse ad un «cavallo» che tale non era affatto, ma ne aveva soltanto il nome?[9] E il monito rivolto a Filippo

poteva riferirsi alle quadriglie cesellate sull'elsa della spada? quasi poi che fosse stato ucciso dall'elsa![10] E che c'è di notevole nel fatto che quel naufrago innominato sia caduto nel fiume? benché almeno nel caso di costui scrive che gli era stato predetto che dovesse morire nell'acqua[11]. Ma, per Ercole, nel caso del predone Icadio proprio non riesco a scorgere il fato, perché questa volta scrive che non gli era stata fatta nessuna predizione. Che c'è di strano allora nel fatto che un masso della caverna gli sia caduto sulle gambe? Giacché penso che, se anche Icadio in quel momento non si fosse trovato in quella caverna, il masso sarebbe caduto lo stesso. Perché o si nega addirittura l'esistenza della fortuna o si deve ammettere che questo poteva ben essere un caso fortuito[12].

A questo punto la questione si allarga e si riduce a questo: se del fato non ci fossero affatto né il nome né la sostanza né l'efficacia e se tutti gli eventi o la maggior parte di essi si producessero fortuitamente, alla cieca, per caso, forse che essi avverrebbero diversamente da come avvengono? A che pro dunque cacciarvi per forza il fato, quando senza di esso tutto si può ugualmente spiegare facendo ricorso alla natura o alla fortuna?[13]

IV. Ma separiamoci da Posidonio, com'è giusto, da buoni amici e ritorniamo ai lacci di Crisippo, e dapprima vediamo di rispondergli sulla questione della «simpatia» universale, rimandando a dopo l'esame del resto.

Che vi sia una grande differenza tra le condizioni naturali di luoghi diversi è un dato di fatto: alcuni posti sono salubri, altri malsani, in alcuni la gente è linfatica e quasi umorosa, in altri magra ed asciutta e ci sono molti altri caratteri che differiscono da luogo a luogo. Ad Atene l'aria è fine, per il qual fatto anche la popolazione dell'Attica è ritenuta più acuta, mentre a Tebe è più densa e perciò i Tebani sono grossi e vigorosi. Tuttavia né quell'aria sottile farà in modo che qualcuno vada alla scuola di Zenone o di Arcesilao o di Teofrasto né l'aria densa che vada a cercare la vittoria a Nemea piuttosto che all'Istmo[14].

Inoltrandoci ancora di più nell'analisi, che cosa può fare la condizione naturale del luogo perché noi andiamo a passeggiare nel Portico di Pompeo piuttosto che al Campo di Marte? con te piuttosto che con un altro? alle Idi piuttosto che alle Calende? Allo stesso modo dunque che le condizioni naturali di un luogo hanno a che fare con alcune cose, mentre non l'hanno affatto con altre, così la disposizione degli astri avrà, se credi, efficacia su certe cose, ma non certo su tutto[15].

Ma, poiché nella natura degli uomini vi sono tante differenze, così che ad alcuni piace il dolce, ad altri l'amaro, alcuni sono sensuali, altri iracondi o

crudeli o superbi, mentre altri sono del tutto immuni da questi vizi, poiché – obietta Crisippo – fino a tal punto la natura di uno dista da quella di un altro, che c'è di strano nel pensare che queste dissomiglianze siano state prodotte da cause differenti?[16]

V. Ragionando a questo modo, Crisippo non riesce a cogliere la sostanza della questione ed a scorgere il punto del dissenso. Giacché dal fatto che le nostre inclinazioni sono diverse per via delle cause naturali e antecedenti non segue che ci siano cause naturali ed antecedenti anche delle nostre volizioni e dei nostri appetiti. Ed infatti, se le cose stessero così, più niente sarebbe in nostro potere[17].

Certamente riconosciamo che non dipende da noi se siamo acuti od ottusi, forti o deboli, ma chi da questa ammissione ritiene di esser costretto a negare che perfino il sederci o il camminare sia di spettanza della nostra volontà, costui non sa quali sono le cose legate da un nesso di conseguenza. Perché dal fatto che si nasca svegli o tardi per cause antecedenti e così pure forti o deboli non segue che anche il sedersi o il camminare e fare una certa cosa sia determinata e fissata dalle cause principali.

Di Stilpone, filosofo della scuola megarica, sappiamo che era un uomo acuto e molto apprezzato ai suoi tempi; di lui i suoi stessi discepoli scrivono che fosse incline al vino e alle donne, ma non lo scrivono per fargliene biasimo quanto piuttosto per lodarlo; e difatti dicono che, in virtù della dottrina, era riuscito fino a tal punto a comprimere e domare la sua naturale inclinazione al vizio che nessuno ebbe mai a vederlo ebro, nessuno a scorgere in lui traccia di sensualità. E che dire di Socrate! forse che non abbiamo letto il modo in cui l'ha caratterizzato il fisiognomo Zopiro che sosteneva di poter conoscere la disposizione morale della gente dalla conformazione del corpo, dagli occhi, dal volto, dalla fronte?[18] Di Socrate disse ch'era stupido e balordo, perché non aveva cavità nel collo; diceva che questa parte del corpo restava ostruita e otturata e aggiungeva anche ch'era incline alle donne, al che si dice che Alcibiade scoppiasse a ridere[19].

Questi vizi possono ben nascere da cause naturali, ma l'estinguerli fin dalle radici, di modo che quegli stesso che vi era propenso ne resti distolto, ancorché grandi, questo non è cosa che dipenda dalle cause naturali, ma dalla volontà, dall'applicazione, dall'esercizio. Cose tutte che verrebbero ad essere soppresse, se la natura e l'efficacia del fato potessero venir confermate con l'argomento della divinazione[20].

Cicerone, *Il fato*, traduzione e commento di D. Pesce, Liviana, Padova 1970, pp. 28-32; 35-37; 41-44

1. L’inizio del periodo manca nei manoscritti in cui il *De fato* è stato trasmesso, ma sembra trattarsi di una lacuna molto breve.

2. Si assiste qui alla creazione di un termine del lessico filosofico latino, e precisamente del termine «morale», derivante da *mores* (costumi), e corrispondente al greco «etica», derivante da *èthos* (costume).

3. Quanto al termine «logica», Cicerone non trova un termine latino corrispondente e preferisce servirsi di un’espressione complessa, cioè «teoria del ragionamento».

4. Le altre due opere della trilogia sono scritte in forma di dialogo, ad imitazione dei dialoghi di Platone e di quelli di Aristotele – a noi non pervenuti, ma conosciuti da Cicerone –, secondo il metodo di far sviluppare argomenti a favore di tesi opposte da parte di interlocutori diversi (stoici, epicurei, scettici).

5. Questo racconto ha lo scopo di fissare l’occasione del dialogo, che si svolge a Pozzuoli subito dopo la morte di Cesare, cioè nel 44 a.C. È presumibile perciò che il *De fato* sia stato composto in questo anno. Aulo Irzio è un uomo politico romano, che frequentava Cicerone allo scopo di esercitarsi con lui nell’arte oratoria, cioè nella retorica.

6. Qui Cicerone professa esplicitamente di appartenere all’Accademia, intendendo con ciò l’Accademia nuova, rappresentata all’epoca da Filone di Larissa e Antioco di Ascalona (II-I sec. a.C.), entrambi suoi maestri. Il metodo caratteristico dell’Accademia, sin dal tempo di Platone, era la discussione dialettica, cioè l’argomentare in direzioni opposte, a favore e contro una certa tesi, ma nell’Accademia media e nuova questo metodo era diventato la stessa filosofia degli Accademici. Cicerone, da sempre innamorato della retorica, vi aderisce anche per la stretta complementarità che sussiste tra dialettica e retorica, dove la prima fornisce l’«acume», cioè la forza argomentativa, e la seconda «facondia di eloquio ed eleganza di stile», cioè la suggestione persuasiva.

7. Il problema che Irzio propone a Cicerone, invitandolo a discutere su di esso con metodo dialettico, qui non è formulato, perché il testo si interrompe a causa di un’ulteriore lacuna nei manoscritti. Tuttavia, come si desume dal prosieguo dell’argomentazione, il problema è costituito dall’esistenza del fato, ovvero se le azioni umane siano determinate dal destino.

8. La ripresa del testo dopo la lacuna riporta l’obiezione di Cicerone all’uso della «simpatia» universale a sostegno del fato, compiuto da Posidonio di Apamea, che egli aveva ascoltato a Rodi e perciò annoverava tra i suoi maestri. La teoria stoica della «simpatia» universale, cioè della stretta connessione fra tutti gli eventi naturali, avrebbe infatti spiegato il caso del poeta Antipatro, per cui questi veniva assalito dalla febbre ogni anno nel giorno del suo compleanno; o quello dei fratelli (probabile riferimento ai gemelli) che si ammalano nello stesso giorno; o ancora quello dell’orina e delle unghie, che sono spesso sintomi rivelatori di certe malattie. Secondo Cicerone invece tutte queste sono connessioni naturali o pure coincidenze. I casi del naufrago, di Icadio e di Dafita sono spiegati subito dopo.

9. Dafita, a cui era stato predetto che sarebbe morto cadendo da un cavallo, morì cadendo da una rupe chiamata «il Cavallo».

10. Filippo di Macedonia, a cui era stato predetto che sarebbe morto a causa di una quadriga, morì trafitto da una spada con una quadriga incisa sull’elsa.

11. Il naufrago è un uomo al quale era stato predetto che sarebbe morto nell’acqua e che perciò evitò ogni viaggio per mare, ma morì annegato in un fiume.

12. Il pirata Icadio morì perché un masso di una caverna gli cadde sulle gambe. Cicerone non vede in tutti questi casi alcuna prova dell’esistenza del fato, ma semplicemente delle coincidenze, cioè degli eventi dovuti al caso.

13. Per Cicerone, in definitiva, non c’è bisogno di ricorrere al fato, perché tutti gli eventi si possono spiegare in base a cause naturali o alla fortuna, cioè al caso.

14. In base alla teoria della «simpatia» universale Crisippo sosteneva che fattori come il clima erano causa dei comportamenti umani, e si basava su questo per ammettere l’esistenza del fato. Cicerone osserva che tali fattori possono spiegare la costituzione fisica, ma non le scelte degli uomini.

15. Anche la disposizione degli astri, secondo gli stoici, influiva sui comportamenti umani. Su ciò si fondava in effetti l’astrologia, da loro considerata valida. Cicerone concede che questo possa valere in

qualche caso, ma non sempre.

16. Un altro argomento di Crisippo è l'esistenza di inclinazioni diverse tra gli uomini, le quali sarebbero prodotte da cause diverse e comunque determinanti sul comportamento.

17. È questa la confutazione dell'argomento di Crisippo condotta da Cicerone: le cause naturali antecedenti spiegano le inclinazioni, ma non le volizioni degli uomini. La ragione di ciò è che, altrimenti, «più niente sarebbe in nostro potere», cioè si avrebbe un determinismo assoluto, quale nemmeno Crisippo era disposto ad ammettere.

18. Zopiro era evidentemente un fautore della teoria fisiognomica, secondo la quale dall'aspetto delle persone si può inferire il loro carattere.

19. Il motivo della risata di Alcibiade poteva essere tanto la propensione di Socrate per i maschi, quanto piuttosto la capacità che Socrate aveva di contenere questa sua inclinazione, capacità della quale lo stesso Alcibiade – secondo la narrazione di Platone nel *Simposio* – aveva fatto esperienza.

20. Ecco la conclusione di Cicerone: le cause naturali possono determinare certe inclinazioni al vizio, ma la volontà, l'applicazione e l'esercizio possono distogliere l'uomo da esso e addirittura estinguerlo fin dalle radici. Esse non bastano dunque a dimostrare l'esistenza del fato.

Seneca

Sulla provvidenza

La provvidenza e il problema del male

Sulla provvidenza, 1; 2; 4

Seneca è uno dei rappresentanti dello stoicismo nuovo o neostoicismo a Roma. Nell'ambito di tale corrente di pensiero egli è colui che avverte con maggiore sensibilità i problemi posti dal confronto tra lo stoicismo e le religioni provenienti dal vicino Oriente (tra cui il giudaismo e il cristianesimo), che al suo tempo si diffondevano anche a Roma. Una testimonianza interessante di questa sensibilità è costituita dall'opuscolo *Sulla provvidenza*, l'ultimo dei dialoghi filosofici di Seneca, scritto fra il 63 e il 64, cioè dopo il ritiro del pensatore a vita privata. Esso concerne, come indica il sottotitolo, il problema del «perché ai buoni capitano talune disgrazie se esiste una provvidenza».

In quest'opera, di cui il brano che presentiamo costituisce l'inizio, Seneca dichiara di voler prendere le difese degli dèi, cioè di volerli scagionare dalla possibile accusa di ingiustizia verso i buoni, dal momento che essi sono la causa di tutto ciò che accade nel mondo. Dopo avere ricordato gli argomenti con cui comunemente (e anche nella tradizione stoica) si dimostra

l'esistenza di un principio divino, cioè l'ordine del cosmo e il carattere solo apparente del suo disordine, il pensatore afferma che tra gli dèi e gli uomini buoni esiste un rapporto addirittura di figliolanza, per cui i primi si comportano verso l'uomo buono come un padre severo, sottoponendolo a continue prove, affinché possa formarsi un animo forte e resistere alle avversità. Questo spiega, secondo Seneca, perché ai buoni capitano talune disgrazie, ed egli giunge persino a sostenere che dio gode nel vedere i buoni che lottano contro le difficoltà. Ma in realtà dio mette alla prova coloro che vuole rendere perfetti, facendoli soffrire allo scopo di fortificarli. Si tratta di una dottrina tipicamente stoica, secondo la quale il male, anzi il dolore, non è un vero male, ma è un aspetto o un momento necessario del bene, il quale consiste essenzialmente nella virtù. La soluzione al problema del male offerta qui da Seneca resta una delle più alte a cui si possa giungere con la sola filosofia.

I. Mi hai chiesto, o Lucilio, perché capitano tanti mali ai buoni, se il mondo è retto dalla provvidenza[1]. Una risposta più esauriente potrebbe darsi nel contesto d'un'opera nella quale io dimostrassi che una provvidenza governa il mondo e un dio si occupa di noi: ma poiché vuoi che stacchi un frammento dal tutto e, senza entrare nella discussione, risolva questa sola obiezione, farò una cosa non difficile: difenderò la causa degli dèi[2]. È superfluo per il momento provare che una macchina così enorme non sussiste senza qualcuno che ne abbia cura; che un tale accostarsi e allontanarsi di costellazioni non dipende da un impulso fortuito; che i prodotti del caso vanno spesso soggetti a disordine e a brusche collisioni, mentre questa grande rivoluzione procede secondo la disposizione d'una legge eterna, trascinando, senza il minimo danno, tante cose in terra e in mare, tante fulgide stelle, splendenti ciascuna al suo posto; che quest'ordine non viene da materia erratica, che elementi riuniti senza disegno alcuno non sarebbero organizzati in maniera tanto sapiente per cui la massa pesantissima della terra sta immobile e contempla la corsa del cielo intorno a lei rotante, i mari si insinuano nelle valli per addolcire il suolo e ricevono i fiumi senza crescere di volume, i semi quanto mai piccoli producono creature notevoli[3]. Ma neppure i fenomeni che sembrano disordinati e irregolari, come le piogge, le nuvole, i bagliori saettanti dei fulmini e il fuoco vomitato dai crateri dei vulcani in eruzione, le scosse dei terremoti e gli altri movimenti prodotti dalla zona tumultuosa che circonda la terra, neppure questi, dico, per quanto

improvvisi, capitano senza un motivo: hanno anch’essi le loro cause non meno di quelli che, apparendo in condizioni anormali, sembrano miracolosi, come le sorgenti calde in mezzo ai flutti e le nuove distese di isole emergenti nell’immenso oceano. E poi se si osserva che la spiaggia resta asciutta quando il mare si ritira e dopo un po’ è sommersa dalle acque, si penserà che per un cieco movimento le onde ora si ritirano e si raccolgono in se stesse, ora rifluiscono e con grande impeto riprendono la propria sede, mentre al contrario, a intervalli regolari crescono o si abbassano all’ora e al giorno stabilito, e diventano più grandi o più piccole secondo l’influsso lunare che regola il crescere e il decrescere dell’oceano?[4] Queste considerazioni riserviamole a un tempo migliore, tanto più che tu non dubiti della provvidenza, ma te ne lamenti. Ti riconcilierò con gli dèi, che sono ottimi con gli ottimi. Infatti la natura non permette mai che il bene faccia torto al bene[5]. Tra gli uomini buoni e gli dèi esiste un’amicizia, di cui la virtù costituisce il vincolo. Un’amicizia, dico? Piuttosto una parentela e una somiglianza, poiché in verità l’uomo dabbene non differisce da dio se non per la durata: egli è suo discepolo, suo emulo, suo vero figlio[6], e il creatore sublime, inflessibile nell’esigere la virtù, lo alleva con durezza, come i padri severi. Pertanto quando vedrai che gli uomini buoni e cari agli dèi penano, sudano, s’arrampicano per pendii scoscesi, mentre i malvagi godono e sguazzano tra i piaceri, rifletti che a noi piace la riservatezza dei figli e la procacità degli schiavi e i primi li teniamo sotto una disciplina severa, gli altri li provochiamo all’impudenza. Fatti di dio la stessa idea: egli non tiene l’uomo buono nelle delizie: lo prova, lo tempra, lo rende degno di sé[7].

II. Perché tanti mali capitano agli uomini buoni? All’uomo buono non può accadere nessun male: i contrari non si mischiano. A quel modo che tanti fiumi, tante piogge scroscianti dall’alto, tante sorgenti medicinali non cambiano il sapore del mare e neppure l’addolciscono, così l’impeto delle avversità non piega l’animo dell’uomo forte. Resta com’è e dà il suo colore a qualunque cosa gli capiti, perché è più forte di tutte le cose esterne. Non dico che non le avverta, ma che le domina e per il resto, calmo e tranquillo, fa fronte a quel che gli si avventa contro: tutte le avversità le ritiene esercizi[8]. Qual è d’altronde l’uomo degno di tale nome e desideroso della virtù, che non brami una fatica adatta a lui e non cerchi di adempiere i doveri anche con suo rischio? Per un uomo energico non è un supplizio l’inazione? Vediamo che gli atleti, preoccupati delle loro forze, provocano i più forti campioni ed esigono che quanti li allenano al combattimento spieghino contro loro tutta la forza. Si lasciano battere e trattare duramente e se non trovano rivali della loro

statura, ne attaccano parecchi insieme. Senza avversario il coraggio languisce: la sua grandezza e la sua potenza appaiono quando riesce a dimostrare la sua capacità di sopportazione. Sappi che lo stesso devono fare gli uomini buoni: non temano le avversità né le difficoltà, non si lamentino del destino, ma quel che capita lo ritengano bene, lo volgano a bene. Non importa quel che sopporti, ma come lo sopporti. Non vedi com'è diversa l'indulgenza del padre da quella della madre? Il padre fa levare i figli di buon'ora, perché attendano subito alle loro occupazioni. Neppure nei giorni di festa li lascia poltrire e li fa sudare e talvolta ne provoca anche le lacrime: la madre, invece, vorrebbe scaldarli in grembo, tenerli sotto la sua ombra, far in modo che non si rattristino, che non piangano, che non si affatichino mai. Dio ha per i buoni l'animo d'un padre. Li ama fortemente e dice «siano travagliati dalle fatiche, dai dolori, dalle privazioni, perché acquistino la vera forza». Gli animali ingrassati nell'inerzia languiscono e non solo la fatica, ma il movimento e il loro stesso peso li distrugge. Una felicità ignara di ferite non sopporta alcun colpo, mentre quella che si è battuta continuamente con le avversità, ha fatto il callo attraverso le prove e non cede a nessun male, e, se anche cade, combatte in ginocchio. Ti meravigli se questo dio, che ama tanto i buoni, che li vuole ottimi e perfetti, assegni loro una sorte che li tenga in esercizio? Io, per me, non mi meraviglio se egli ha talvolta desiderio di vedere uomini coraggiosi in lotta con qualche avversità. Anche noi talora godiamo se un giovane dall'animo intrepido attende con lo spiedo l'attacco d'una belva, se sostiene senza tremare il balzo del leone, e tanto è più gradito lo spettacolo quanto più è nobile chi lotta. Ma non son cose, queste, che riescono ad attirare lo sguardo degli dèi: son giochi da ragazzi, svaghi della frivolezza umana. Ecco, invece, uno spettacolo capace di strappare l'attenzione di dio dalla sua opera, ecco una coppia di avversari degni di dio: l'uomo forte che si misura con la cattiva sorte, soprattutto se è lui che l'ha provocata[9]. In realtà, se Giove volesse volgere lo sguardo in terra, non vedo che cosa avrebbe da contemplare più bello di un Catone il quale, dopo la distruzione reiterata del suo partito, resta in piedi, tuttavia, saldo in mezzo alla rovina dello Stato. «Sebbene tutto il mondo, egli dice, si sia piegato alla volontà d'un despota, e la terra sia controllata dalle sue legioni, e il mare dalla sua flotta, e i soldati di Cesare assedino le nostre porte, Catone sa come evadere. Con la sola mano si procurerà un'ampia strada verso la libertà. Questo ferro, puro e senza macchia anche durante la guerra civile, compirà finalmente un'opera buona e nobile, e la libertà che non ha saputo dare alla patria, la darà a Catone. Compi, anima mia, il progetto a lungo meditato: stràppati alle umane vicende! Già Petreio e Giuba si sono scontrati in duello e giacciono a terra

uccisi l'uno per mano dell'altro, patto di morte, pieno di eroismo e di nobiltà, ma che non si addice alla nostra grandezza. Per Catone sarebbe ugualmente brutto implorare da un altro la morte o la vita». Sono sicuro che gli dèi osservarono con immensa gioia questo grande uomo, vendicatore tremendo di se stesso, mentre provvedeva alla salvezza degli altri e organizzava la partenza dei fuggiaschi, mentre si dedicava anche l'ultima notte allo studio, mentre trafiggeva il sacro petto con la spada e si strappava le viscere e liberava con le mani quell'anima tanto augusta e non meritevole d'essere contaminata dal ferro. Ecco perché, a mio parere, il colpo fu poco risoluto ed efficace: gli dèi non si contentarono di contemplare Catone una volta sola: il suo valore fu trattenuto e poi richiamato perché si mostrasse in una prova ancora più difficile: andare contro la morte la prima volta non richiede tanto coraggio quanto affrontarla una seconda volta. Come non avrebbero goduto osservando il proprio discepolo uscire di vita con una fine così bella e gloriosa? La morte è un'apoteosi per coloro la cui fine è esaltata anche da chi della morte ha paura[10]. [...]

IV. La prosperità capita anche alla gente comune e volgare, ma sottomettere al giogo le disgrazie e le paure è proprio dell'uomo grande. D'altronde, essere sempre felici e trascorrere la vita senza il morso del dolore è ignorare la metà della realtà[11]. Sei un uomo di coraggio? Come lo so, se la fortuna non ti dà la possibilità di mostrare il tuo valore? Sei sceso nell'arena olimpica, ma non c'era nessuno, oltre te: hai la corona, non la vittoria. Non mi congratulo con te per la tua bravura, ma, come se avessi ottenuto il consolato o la pretura, per la carica che t'è stata concessa. Lo stesso posso dire all'uomo buono, se nessuna circostanza difficile l'ha messo in grado di mostrare la forza del suo animo: «un misero ti ritengo, perché non sei stato mai misero: hai trascorso la vita senza incontrare un avversario. Nessuno saprà mai di che cosa eri capace, neppure tu stesso». Per conoscersi è necessaria la prova e le proprie possibilità non si apprendono se non provandole. Pertanto alcuni si gettarono da sé contro i mali troppo lenti e cercarono un'occasione per far risplendere la virtù che stava per rimanere nell'ombra. Gli uomini grandi, ripeto, godono talvolta delle avversità, come i soldati coraggiosi della guerra. Ho sentito il mirmillone Trionfo che sotto Tiberio si lamentava della scarsezza degli spettacoli gladiatori: «che bei giorni perduti!» diceva[12]. Il coraggio brama avidamente il pericolo e pensa alla mèta da raggiungere, non alle sofferenze future, perché anche quel che soffrirà è parte della sua gloria. I guerrieri veri si vantano delle ferite e ostentano con gioia il sangue che cola dalla corazza: anche se si sono comportati nello stesso modo quelli che tornano sani e salvi

dalla battaglia, si guarda di preferenza chi torna ferito. Senza dubbio dio pensa a coloro che vuole rendere perfetti, ogni volta che offre loro l'occasione di agire con coraggio ed energia. Ma ciò comporta una qualche congiuntura difficile: riconosci il nocchiero nella tempesta, il soldato sul campo di battaglia. Come posso conoscere il tuo coraggio di fronte alla povertà se navighi tra le ricchezze? Come posso conoscere quanta fermezza hai di fronte all'infamia, al disonore, all'impopolarità, se invecchi tra gli applausi e ti accompagna un favore indistruttibile, fondato sulla simpatia che ispiri? Come conoscerò con quale forza d'animo sopporterai la perdita d'un figlio, se hai davanti agli occhi tutti quelli che hai messo al mondo? Ti ho sentito mentre consolavi gli altri: avrei visto chi eri, se avessi consolato te stesso, se ti fossi imposto di non soffrire. Non temete, vi prego, le sofferenze con cui gli dèi pungolano l'animo: le disgrazie sono occasioni di virtù. Meritano di essere chiamati infelici coloro che intorpidiscono in un'eccessiva felicità, quelli che un'inerte tranquillità paralizza come in un mare immobile. Tutto ciò che capita loro li sorprende: i colpi tremendi affliggono di più chi è impreparato: il giogo pesa sopra un collo tenero. La recluta impallidisce all'idea d'una ferita, ma il veterano guarda senza paura il suo sangue che scorre: egli sa che spesso ha vinto dopo essere stato ferito. Pertanto quelli che accetta e ama, dio li indurisce, li prova, li esercita, mentre quelli che sembra favorire e proteggere, li riserva flaccidi di contro ai mali futuri[13]. Siete in errore se pensate che ci sia un'eccezione per qualcuno: anche per chi è stato a lungo felice verrà la sua parte: chi sembra congedato, è solo rinviato. Per quale motivo dio dà ai migliori malattie, dolori o altre pene? Perché anche negli accampamenti le imprese più pericolose vengono affidate ai più valorosi. Il generale manda i migliori ad assalire i nemici in imboscate notturne o ad esplorare il percorso o a sloggiare una guarnigione. Nessuno di quelli che partono dice: «il generale ce l'ha con me», ma piuttosto «mi stima molto». Lo stesso dicano quelli a cui si impone di sopportare cose che fanno piangere i timidi e i vigliacchi: «dio ci ha trovato degni di dimostrare quanto può sopportare la natura umana». Fuggite i piaceri, fuggite la felicità snervante che appesantisce l'animo e, se non interviene qualcosa a ricordargli l'umana sorte, lo getta in un assopimento come d'un'ebbrezza senza fine. Ecco un uomo che i vetri proteggono da ogni corrente, i cui piedi sono sempre caldi per i fomenti di continuo rinnovati, la cui sala da pranzo è intiepidita da tubi di calore incassati nel pavimento e distribuiti sotto le pareti: il più leggero soffio d'aria non lo sfiorerà senza fargli male. Se tutto ciò che passa la misura è dannoso, più pericoloso ancora è l'eccesso della felicità: affatica il cervello, suscita nella mente vane immagini, sparge una spessa coltre di nebbia tra

verità e errore. Non sarebbe preferibile sopportare una continua infelicità coll'aiuto della virtù piuttosto che rompersi sotto il peso di beni senza fine e senza misura? Dolce è la morte per inedia: d'indigestione si crepa. Gli dèi seguono con gli uomini il metodo che con gli alunni seguono i maestri: questi esigono che fatichino di più quelli sui quali fondano più sicure speranze. Credi che gli Spartani non amino i loro figli, pur se ne mettono alla prova il carattere frustandoli in pubblico? I padri stessi li esortano a sopportare con coraggio i colpi dei flagelli e quando sono straziati e semisvenuti li invitano a offrire ancora il loro corpo ferito a nuove ferite. Perché stupirsi se dio prova duramente gli spiriti generosi? Provare la virtù non è mai facile. La fortuna ci frusta? ci strazia? Sopportiamola. Non è una crudeltà, ma un combattimento e più spesso lo sosterremo, più forti saremo. La parte più vigorosa del corpo è quella che l'esercizio ha allenato frequentemente. Dobbiamo offrirci ai colpi della fortuna perch'essa ci renda resistenti contro se stessa: a poco a poco ci farà come lei e la continuità del pericolo ce ne procurerà il disprezzo. Così il fisico dei marinai diventa duro a sopportare il mare e le mani dei contadini rotte alla fatica. È con la sopportazione che l'animo giunge a non pensar più alla sopportazione dei mali: i suoi effetti in noi li conoscerai se pensi quanto debbano alla loro attività alcuni popoli privi di risorse e resi forti dal bisogno. Considera tutte le nazioni che segnano i confini della pace di Roma, voglio dire i Germani e tutte le tribù nomadi che s'incontrano intorno all'Istro[14]. Grava su di esse un inverno continuo, un cielo cupo: la terra sterile provvede uno scarso cibo: si riparano dalla pioggia sotto un tetto di paglia e di frasche, corrono sopra laghi ghiacciati, vanno a caccia di bestie feroci per nutrirsi. Ti sembrano infelici? Un modo di vivere che l'abitudine ha reso naturale non è infelice, perché a poco a poco diventano un piacere quelle cose che all'inizio furono una necessità. Non hanno casa né dimora se non quella che la stanchezza impone di giorno in giorno: il loro nutrimento è grossolano e se lo devono procurare con fatica, il clima è tremendo, nudi i corpi: quel che a te sembra una sventura è la vita di tante popolazioni. Perché ti stupisci se gli uomini dabbene sono colpiti al fine di essere fortificati? Un albero non è solido e robusto se non sostiene di continuo l'urto del vento: in virtù dello scotimento si rassoda e con più forza affonda in terra le radici: gli alberi che crescono nel tepore d'una valle non hanno consistenza. È dunque vantaggioso per gli uomini dabbene di poter essere inattaccati dal timore, di vivere in mezzo a pericoli, di sopportare con animo sereno ciò che non è male, a meno che non lo si sopporti male[15].

Seneca, *I dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 375-79; 383-87

1. Gaio Lucilio Iuniore, cavaliere e procuratore contemporaneo di Seneca, è il medesimo destinatario delle *Questioni naturali* e delle note *Epistole morali a Lucilio*, scritte negli stessi anni (43 o 44 d.C.). Il problema posto da Lucilio è quello classico del male, e precisamente di come sia possibile conciliare l'esistenza del male nel mondo con la convinzione che il mondo è governato dalla provvidenza divina e che tutto vi accade ad opera di questa. Non si comprende, infatti, come la provvidenza, essendo buona, possa causare il male. Il problema si fa tanto più acuto qualora venga considerato in relazione ai buoni. Il fatto che il male càpiti ai buoni, cioè a coloro che non lo meritano, sembra essere infatti una vera e propria ingiustizia.

2. L'opera più vasta, a cui Seneca allude, non fu mai redatta. Soltanto un anno dopo avere scritto *Sulla provvidenza* egli dovette infatti uccidersi per ordine di Nerone, che lo sospettò di avere partecipato alla congiura dei Pisoni. L'intento di «difendere la causa degli dèi» è proprio del genere di scritti filosofici che in seguito sarà chiamato «teodicèa», cioè giustificazione (da *dìke*, «giustizia») di dio, e diverrà una parte della teologia.

3. L'ordine esistente nel cosmo, secondo Seneca, dimostra che il mondo è opera non del caso, ma di una divinità intelligente. È lo stesso argomento che si trova, a partire da Anassagora, in Platone, Aristotele e negli stoici.

4. Il disordine è solo apparente, cioè è solo l'aspetto esteriore di un ordine più profondo. In quanto tale esso non contrasta con l'esistenza di una divinità e di una provvidenza.

5. Qui gli dèi e la natura, come in tutti i filosofi stoici, vengono di fatto identificati. Che gli dèi sono ottimi con gli ottimi, e che per natura il bene non fa torto al bene, significa che i cosiddetti mali che capitano ai buoni non sono veri mali, ma sono in realtà dei beni. Si tratta di un'argomentazione analoga a quella appena condotta sul disordine fisico, considerato come unicamente apparente. Anche il male umano, cioè il dolore e le disgrazie che colpiscono gli uomini, è un male solo apparente.

6. Anche questa è una dottrina stoica, la cui presenza si può riscontrare nell'*Inno a Zeus* di Cleante di Asso e nei *Fenomeni* di Arato di Soli.

7. I buoni sono paragonati ai figli, verso i quali il buon padre è severo perché vuole metterli alla prova, temprarli, renderli degni di sé; invece i malvagi sono paragonati agli schiavi, verso i quali il padrone è indulgente, o indifferente, o addirittura provocatore. Si noti come i termini «dio» e «dèi» siano usati alternativamente, e dunque siano considerati equivalenti.

8. All'uomo buono non può accadere nessun male perché i contrari non si mischiano: dunque il dolore e le avversità, che accadono ai buoni, non sono un vero male, ma solo un male apparente. Seneca riconosce che l'uomo buono ne soffre, ma lo considera un esercizio. Questo termine corrisponde al greco *àskesis*, da cui deriva l'aggettivo «ascetico». L'ideale stoico di vita è, appunto, di tipo ascetico.

9. Secondo Seneca, dunque, dio non solo permette che l'uomo buono soffra, ma addirittura gode nel contemplare la sua sofferenza, come si gode di fronte allo spettacolo di una lotta vittoriosa.

10. Catone, detto Uticense perché morì a Utica (in Africa), si uccise in seguito alla vittoria di Cesare contro l'esercito repubblicano nella battaglia di Tapso (46 a.C.), dopo avere messo in salvo coloro che avevano combattuto ai suoi ordini, nella certezza che sotto il governo di Cesare non ci sarebbe più stata libertà. Si narra che egli si sia trafitto il petto con la spada per due volte, perché la prima era stata insufficiente.

11. Il dolore dunque, per Seneca, occupa metà della vita.

12. I mirmilloni erano una specie di gladiatori. Durante l'impero di Tiberio gli spettacoli gladiatorii furono vietati.

13. La sofferenza, insomma, sarebbe un segno dell'amore di dio per gli uomini e il male viene a configurarsi come un momento necessario per giungere al bene, il quale coincide con la virtù. Nella visione cristiana, invece, la sofferenza è conseguenza del peccato originale, e diversa sarà dunque la soluzione del problema del male che verrà data qualche secolo più tardi da sant'Agostino.

14. «Istro» è il nome latino del Danubio.

15. La conseguenza paradossale che deriva dalla tesi sostenuta da Seneca, e da lui coerentemente sviluppata, è che per i buoni è vantaggioso vivere in mezzo ai pericoli o alle avversità. Ciò significa che questi non solo non sono un male, ma anzi sono un bene.

Epitteto

Diatribe

La vera libertà

Diatribe, IV, 1

Di Epitteto presentiamo un brano sulla libertà, tratto dal libro IV delle *Diatribe*, che presenta un particolare interesse per il fatto di esprimere il pensiero di un ex schiavo. Assumendo come premessa la definizione comune secondo cui libero è chi vive come vuole, senza costrizione e in modo da realizzare i propri desideri, Epitteto osserva che l'uomo dappoco non è libero, perché non riesce a soddisfare nessuna di queste condizioni. Ma nemmeno sono liberi tanto chi è stato console due volte ed ora è senatore, perché deve sempre obbedire al potere politico, quanto chi è innamorato, perché deve sottostare al volere della persona amata. Anche lo schiavo che è stato affrancato, dopo essere stato messo in libertà è meno libero di prima, perché è afflitto da mille preoccupazioni. Veramente libero, per Epitteto, è solo colui che dispone delle cose che dipendono da lui e che fa la volontà del dio, nel senso che vuole ciò che dio vuole e rifiuta ciò che dio rifiuta. Solo questi, infatti, riesce veramente a realizzare i propri desideri, ossia a vivere come vuole. Si tratta, come si vede, della dottrina stoica dell'autosufficienza del saggio, che uniforma i suoi desideri al destino, o alla legge naturale, o alla volontà divina.

IV 1. *Sulla libertà*

Libero è chi vive come vuole, chi non può essere costretto né ostacolato né forzato, i cui impulsi sono privi di impedimenti, i cui desideri raggiungono il segno e le avversioni non incorrono in ciò da cui rifuggono[1]. Chi vuol vivere in errore? Nessuno. Chi vuol vivere facendosi ingannare, agendo

temerariamente, essendo ingiusto, sfrenato, scontento della propria sorte, meschino? Nessuno. Ma nessun uomo dappoco vive come vuole: dunque neppure è libero. E chi vuole vivere addolorato, intimorito, invidiando, compassionando, desiderando senza ottenere, avversando qualcosa e cadendoci dentro? Nessuno. E troviamo un uomo dappoco che non ha dolore o paura, che non incorre in ciò da cui rifugge, che ottiene ciò che vuole? Nessuno. Dunque non è neppure libero[2].

Qualora codeste parole le ascolti uno che è stato console due volte, se aggiungi: «tu, però, sei saggio e non hanno niente a vedere con te» allora ti perdonerà: ma se gli dici la verità e cioè «in fatto di schiavitù non c'è differenza alcuna tra te e quelli che sono stati venduti tre volte» che cos'altro dovrai aspettarti se non le busse? «Come? Sono schiavo io? – dirà. Mio padre è libero, mia madre libera: nessuno m'ha comprato, anzi sono senatore e amico di Cesare: sono stato console e molti schiavi possiedo.» In primo luogo, ottimo senatore, tuo padre era probabilmente schiavo della tua stessa schiavitù e anche la madre e il nonno e, per ordine, tutti gli antenati. Se poi erano in sommo grado liberi, che ha da vedere con te questo? E che? se essi erano nobili e tu ignobile? essi impavidi e tu vigliacco? essi temperanti e tu dissoluto?

«Ma che ha da vedere questo, dirà, con la condizione di servo?». «Secondo te, non ha da vedere niente con la condizione di servo, agire contro voglia, costretto, gemendo?». «Va bene, riprende: ma chi mi può costringere se non Cesare, padrone di tutti?». «Dunque, d'avere un padrone, l'hai ammesso tu stesso: che sia padrone comune di tutti, come dici, non ti sia un conforto, ma riconosci di essere schiavo in una grande casa. Allo stesso modo, anche i Nicopolitani sogliono gridare: 'Per la fortuna di Cesare siamo liberi'»[3].

Tuttavia, se ti piace, mettiamo per il momento da parte Cesare e dimmi piuttosto: Non sei mai stato innamorato di qualcuno? D'una ragazzetta, d'un ragazzetto, d'uno schiavo, d'un libero? «Ma che ha da vedere questo con l'essere schiavo o libero?» – E dall'innamorata non t'è stata mai imposta un'azione che non volevi? Non hai mai adulato il tuo schiavetto? Non gli hai mai baciato i piedi? Eppure, se ti si costringesse a baciare quelli di Cesare, lo riterresti un oltraggio e il colmo del despotismo. Che altro è la schiavitù? Di notte non sei mai andato dove non volevi? Non hai mai speso quel che non volevi? Non hai mai parlato tra gemiti e pianti, non hai mai sopportato oltraggi, non sei mai stato messo alla porta? Ma se ti vergogni di confessare le tue bravure, guarda quello che dice e fa Trasonide che pure ha fatto più campagne militari di te, probabilmente: prima di tutto esce di notte quando Geta non osa uscire, o se talora è costretto dall'altro, esce dopo aver molto

imprecato e maledetto la sua triste schiavitù. E che dice? Ecco:

> M’ha fatto schiavo una ragazza vile assai
> ciò che nessuno dei nemici mai poté[4].

Disgraziato, che sei schiavo d’una ragazza e, per di più, d’una ragazza molto vile. E perché continui a dirti libero? perché vanti le tue campagne? E poi chiede la spada e si adira con chi per prudenza non gliela dà e invia regali alla ragazza che lo detesta, supplica e piange: poi, dopo un piccolo successo, va in superbia. A meno che proprio allora non sapesse più come si fa per non aver desiderî e timori, costui possedeva la libertà?

Considera, a proposito degli animali, in che senso usiamo il concetto di libertà. Alcuni allevano leoni addomesticati dopo averli chiusi in gabbia, danno loro da bere, e c’è chi se li porta pure a spasso. Ma chi dirà che questo leone è libero? Non è invece tanto più schiavo quanto più la sua vita è molle? E quale leone in possesso di sentimento e di ragione vorrebbe essere uno di codesti leoni? E poi, quegli uccelli che, presi e messi in gabbia, vengono allevati, che cosa soffrono nel tentativo di fuggire? Ce ne sono alcuni che si lasciano morire di fame pur di non adattarsi a siffatta esistenza: quanti poi continuano a vivere lo fanno a stento, con difficoltà, struggendosi, e se trovano un piccolo pertugio, si lanciano subito fuori. Tanto è il loro desiderio di avere la libertà naturale, di essere indipendenti e non impediti! Che male c’è per te in questo? «Come parli? Sono nato per volare dove voglio, per vivere sotto la volta celeste, per cantare quando voglio – tu mi strappi tutto e dici: ‘che male c’è?’».

Per questo diremo liberi solo quegli animali che non si assoggettano alla cattività, ma, appena catturati, la fuggono con la morte. Così anche Diogene dice in un punto che c’è un mezzo solo per raggiungere la libertà ed è di esser sempre pronti a morire contenti. E al re dei Persiani scrive: «Lo stato degli Ateniesi, non lo puoi ridurre in schiavitù, non più che i pesci.» – «Come? Non li prenderò?» – «Se li prendi, dice, ti lasceranno subito e se ne andranno via, come i pesci. Infatti, se prendi un pesce, muore: così, se pure questi muoiono, una volta presi, quale utile ti verrà dalla tua spedizione militare?». Ecco la voce d’un uomo libero, che ha esaminato con cura la faccenda e ha trovato la soluzione come si doveva. Ma se la cerchi dove non sta, qual meraviglia se non la trovi mai?[5]

Lo schiavo fa voti d’esser lasciato subito libero. Perché? Secondo voi desidera versare il denaro agli appaltatori delle vigesime? Nient’affatto. Piuttosto, egli immagina che fino a questo momento, per non aver ottenuto la libertà, è impedito e sfortunato. «Se vengo affrancato, dice, ecco

immediatamente la felicità completa; non mi prendo più cura di nessuno, rivolgo la parola a tutti da pari e uguale, viaggio dove voglio, vengo donde voglio e dove voglio.» Poi è messo in libertà, ed ecco che non ha più da mangiare e cerca chi possa adulare, da chi possa pranzare: e allora, o fa scempio del corpo sottoponendosi a ogni vergogna e, se anche si procura una greppia, cade in una schiavitù molto più dura della precedente, oppure, se acquista una certa agiatezza, da quell'uomo sciocco che è, si dà all'amore di una ragazzetta e, non ottenendolo, si dispera e rimpiange la schiavitù. «Infine, che male avevo? Era un altro a vestirmi, un altro a calzarmi, un altro a nutrirmi, un altro a curarmi, quando cadevo malato, e a ben poco si riduceva il mio servizio per lui. Ora, invece, disgraziato, quanto soffro, schiavo non di uno ma di tanti! Eppure, continua, se riesco ad ottenere l'anello, allora vivrò in piena serenità e felicità.» E dapprima, per ottenerlo, subisce quel che si merita: ottenutolo, poi, siamo daccapo. E poi dice: «Se partecipo a una campagna militare, sarà la liberazione da tutti i mali». Va in guerra, soffre quel che può soffrire un mariolo e nondimeno cerca una seconda campagna e una terza. Alla fine, quando ha raggiunto proprio il culmine ed è diventato senatore, allora è uno schiavo che va in Senato, allora è schiavo della schiavitù più splendida e magnifica[6]. [...]

Quel che dio vuole anch'egli vuole, e quel che dio non vuole, neppur egli vuole. E come ottener questo? Altrimenti, forse, che osservando i disegni di dio e il suo governo? Che cosa mi ha dato di veramente mio, di mio proprio arbitrio e che cosa si è lasciato per sé? Le cose dipendenti dalla mia volontà le ha date a me, le ha fatte soggette a me, prive di ostacoli e di impedimenti. Ma il corpo, ch'è di fango, come poteva farlo privo d'impedimenti? Quindi l'ha sottoposto al moto periodico dell'universo, come i beni, le masserizie, la casa, i figli, la moglie. E perché scendo in lotta con dio? Perché voglio cose che non rientrano nell'ambito della volontà, cose che non m'è stato assolutamente concesso di avere? Ma come devo volerle? Com'è stato concesso e per quanto si può. Ma chi le ha date se le riprende. E perché mi oppongo? Dico che non solo sarò sciocco ricorrendo alla violenza contro chi è più forte, ma anche, e soprattutto, ingiusto. Da chi le ho avute queste cose venendo quaggiù? Me le ha date mio padre. E a lui chi? E il sole chi l'ha fatto, e i frutti chi, e le stagioni chi, e l'unione e la comunanza reciproca degli uomini, chi?[7]

E allora, avendo ricevuto tutte le cose da un altro e lo stesso tuo essere, ti adiri e biasimi chi te le ha date, se te ne strappa una? Chi sei e per che scopo sei venuto? Non ti ci ha introdotto lui? Non ti ha mostrato lui la luce? Non ti ha dato cooperatori? Non t'ha dato anche i sensi? Non la ragione? E in che qualità t'ha introdotto? Non come un mortale? Non come chi doveva vivere

insieme a un po' di carne sulla terra, per ammirare l'amministrazione di dio, glorificarlo insieme agli altri e celebrarlo cogli altri, per breve tempo? Non vuoi, dunque, finché t'è concesso, ammirare la processione e la festa, poi, quando dio te ne trae fuori, andartene, dopo averlo adorato e ringraziato per quanto hai udito e veduto? «No, volevo rimanere ancora alla festa». Già: anche gli iniziati vogliono essere istruiti di più nei misteri e, probabilmente, anche gli spettatori a Olimpia vogliono vedere altri atleti: ma la festa ha dei limiti. Va', stàccatene, da persona riconoscente e rispettosa: fa' spazio ad altri. Devono nascere altri pure, come sei nato tu, e, nati, avere un posto, una casa, il necessario. E se i primi non si ritirano, che resta ad essi? Perché sei insaziabile? Perché riluttante? Perché opprimi il mondo?[8]

Epitteto, *Le Diatribe e i Frammenti*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 248-51; 259-60

1. Si tratta di una definizione di libertà molto comune, condivisibile da tutti.

2. Epitteto si appresta a considerare una serie di situazioni in cui l'uomo sembrerebbe essere libero, ma in realtà non è tale, in quanto non riesce a soddisfare le condizioni imposte dalla definizione di libertà appena stabilita. L'uomo dappoco ne è il primo esempio.

3. Cesare è il simbolo del potere politico. Nemmeno chi ha tale potere è libero, in quanto è sottoposto alle regole del potere stesso. L'accenno ai Nicopolitani dimostra che si tratta di una lezione tenuta da Epitteto a Nicopoli, città dell'Epiro, dove egli si rifugiò dopo che l'imperatore Domiziano nel 94 d.C. ebbe cacciato da Roma tutti i filosofi.

4. Anche la situazione in cui si trova chi è innamorato impedisce la libertà, in quanto quegli soggiace ai desideri della persona amata. Trasonide e Geta sono personaggi della commedia di Menandro *L'odiato*, dalla quale sono tratti anche i due versi.

5. Diogene di Sinope (IV sec. a.C.), il famoso filosofo cinico, riteneva che gli Ateniesi, se fossero stati assoggettati dai Persiani, non sarebbero sopravvissuti, come accade agli animali che non si assoggettano alla cattività e la fuggono con la morte.

6. Un ex schiavo giudica dunque la condizione degli schiavi affrancati, che non sempre miglioravano la propria posizione. In effetti nemmeno gli schiavi «liberati» sono «liberi», in quanto afflitti dalla preoccupazione di soddisfare i bisogni più elementari. Qui si manifesta, malgrado il precedente accenno agli Ateniesi, in cui si faceva questione della libertà politica, il carattere puramente interiore della libertà sostenuta dagli stoici.

7. Dopo aver mostrato – nel passo che abbiamo omesso – che liberi non sono nemmeno gli adulatori, e chiunque desideri cose che non dipendono da sé (per esempio salute, ricchezza, amici, e così via), Epitteto indica qui la condizione per essere veramente liberi: unirsi al dio, cioè fare la sua volontà, volere ciò che egli ci ha dato come propriamente nostro in quanto dipendente dalla nostra volontà. Tutte le altre cose egli non ce le ha date come nostre, perciò non ha voluto che noi le volessimo, e noi non le dobbiamo volere.

8. Anche la vita ci è stata data dal dio, ma non come qualcosa di nostro, cioè dipendente da noi. Non dobbiamo perciò desiderarla, o restare attaccati ad essa, bensì disporci a rinunciarvi, per lasciare posto ad altri. Sono questi tipici precetti dell'etica stoica, che verranno in parte fatti propri anche dall'etica cristiana, almeno nella sua versione ascetica.

Marco Aurelio

Ricordi

Un principe stoico

Ricordi, I, 16-17

Il primo libro dei *Ricordi*, scritto in realtà per ultimo, durante una campagna contro la tribù germanica dei Quadi, che minacciava i confini dell'impero romano in Pannonia (lungo il Danubio), contiene una specie di bilancio fatto da Marco Aurelio della propria vita, che è al tempo stesso il ritratto di un principe stoico.
Nella parte conclusiva del libro, Marco Aurelio ricorda quanto ha appreso dal padre adottivo, l'imperatore Antonino Pio, e quanto ha ricevuto dagli dèi. Ne emerge il ritratto di un principe mite, pur nella capacità di mantenere ferme le decisioni prese, indifferente agli onori, dedito al servizio del bene politico (in tale prospettiva vanno forse spiegate anche le persecuzioni contro i cristiani di cui fu comunque artefice), parsimonioso nell'impiego del denaro pubblico, moderato in tutte le sue azioni. Oltre a questi tratti generali, emergono anche riferimenti specifici all'etica stoica, quali il precetto di vivere secondo natura – il che significa secondo la volontà divina – e in generale la passione per la filosofia (e non per la retorica e la poesia), intesa non come speculazione astratta, ma come dottrina di vita.

I 16. Da mio padre[1], la mitezza e l'irremovibile fermezza nelle decisioni già prese; l'indifferenza verso quelli che si ritengono onori; l'amore e l'assiduità al lavoro; inoltre la prontezza ad accogliere il consiglio di chi potesse contribuire all'utile comune; ancora, il senza riguardi distribuire a ciascuno secondo i suoi meriti; l'occhio esperto per distinguere i casi in cui è necessaria la severità oppure l'indulgenza; l'aver posto un limite agli amori per i ragazzi; un concetto modesto di se stesso e il non imporre agli amici di pranzare in ogni caso con lui e di seguirlo necessariamente nei viaggi; invece il presentarsi poi sempre eguale a quelli che per qualche necessità erano rimasti a casa[2].

Ancora, la cura di meditare con la massima esattezza e pazienza le decisioni prese in comune, ma non quella leggerezza con cui altri desiste dall'indagine

prima del tempo, contento di decisioni facili e momentanee.

Ancora, la premura di conservar gli amici, senza provare per nessuno fastidio né d'altra parte eccessivi entusiasmi.

Ancora, il bastare a se stesso e in ogni occasione, la serenità del volto; ancora, la capacità di provvedere a tutto anche da lontano e di attendere anche a cose di minima importanza senza irritarsi.

Ancora, che siano state bandite le acclamazioni e ogni forma di adulazione; il tener pronto quanto fosse necessario alle necessità dello Stato, la parsimonia nelle spese e la sopportazione d'eventuali critiche maligne per simile condotta[3].

Ancora, la nessuna superstizione circa gli dèi e l'odio per ogni adulatrice condiscendenza nei rapporti con gli uomini, indifferente al favore presso le turbe e alle loro grazie; bensì sobrietà in ogni occasione, saldo cuore, in nessuna occasione eccessiva mollezza e nessun desiderio di novità.

Ancora, la capacità di servirsi senza boria e senza scrupoli di quelle cose che apportano qualche comodità alla vita e di cui la fortuna offre una certa abbondanza; poter dunque approfittare di queste cose senza riguardo quando ci sono, non sentirne invece il bisogno se mancano[4].

Ancora, il fare in modo che nessuno potesse dire che un tale sia un sofista oppure un uomo viziato e nemmeno un pedante, ma che sia un uomo maturo, completo, avverso a ogni adulazione, capace di reggere sé e gli altri.

Inoltre, l'onore attribuito ai veri filosofi e d'altra parte il rispetto per gli altri, pur senza lasciarsi ingannare da costoro. Ancora la cordialità nel parlare, la grazia nei modi che pur non destava sazietà; anche la cura del corpo, secondo giusta misura, non come altri che ne hanno un eccessivo attaccamento, una giusta misura fra l'eccesso e la trascuratezza. Così per la cura di tali cose egli non aveva bisogno, se non in misura minima, di medici o di medicine o di impiastri[5].

Ma, soprattutto, la capacità di rimettere il proprio volere senza invidia di fronte a chi avesse una certa capacità; come per esempio trattandosi d'eloquenza, oppure conoscenza delle leggi; sui costumi o altri fatti del genere; inoltre, unire il proprio sforzo a quello di altri affinché ciascuno trovasse un riconoscimento del proprio valore; ancora, quella sua abitudine di agire secondo la tradizione dei padri, pur senza dar a vedere che questo appunto ricercava, cioè il mantenere quella tradizione.

Ancora, la irremovibile saldezza nelle decisioni e l'avversione a ogni cosa fatta avventatamente, bensì la capacità di poter restare nei medesimi luoghi e nelle medesime occupazioni.

Ancora, il sentirsi fresco e pronto per l'abituale lavoro dopo il mal di capo e

i suoi accessi; ancora, il non avere numerosi segreti, bensì pochissimi e molto di rado e limitatamente agli interessi dello Stato.

Ancora, la prudenza e la misura nell'offrire spettacoli, nell'intraprendere pubblici lavori, nelle elargizioni e in simili altre cose; contegno codesto d'un uomo che ha rivolto lo sguardo soltanto a ciò che deve esser fatto e non alla fama proveniente dalle cose fatte[6].

Non al bagno fuori ora, non la smania di costruire, non la ricerca eccessiva del cibo, non tessiture e colori particolari alle vesti; non particolare bellezza sulle persone del sèguito; la toga proveniente dalla villa inferiore e il più delle altre vesti, quelle di Lanuvio; come si comportò col banchiere in Tuscolo, quando costui gli rivolgeva domande, e altre sue simiglianti abitudini.

Nulla di duro, nessun atto di ferocia, nessuna violenza; nessuno mai poté dir di lui «agitato fino al sudore»; bensì tutta la sua vita distribuita con pieno agio e a questo egli aveva attentamente rivolto il suo calcolo; senza confusione, con ordine completo, con pieno vigore e una reciproca armonia. Si potrebbe benissimo adattare a lui quel detto di Socrate, che cioè egli avrebbe potuto, tanto rinunciare, quanto abbandonarsi a ciò per cui l'uomo comune si sente debole, se si tratta di rinunciare; perde invece ogni controllo, quando si tratta di accettare e di provare[7]. Il poter dimostrare la propria forza, il saper reggere con sicurezza e con sobrietà all'una e all'altra condizione, è proprio d'un uomo il cui spirito sia equilibrato e non conosca la sconfitta. Così egli si è dimostrato a proposito della malattia di Massimo.

I 17. Da parte degli dèi ebbi buoni nonni, buoni genitori, buona sorella, buoni maestri, buoni domestici, parenti, amici, buoni quasi tutti.

E ancora il fatto che non sono mai arrivato ad offendere nessuno di costoro in nulla, pur avendo una disposizione naturale siffatta che, se ne avessi avuta l'occasione, non avrei mancato di comportarmi in tal modo. È certo un beneficio degli dèi, che non sia mai capitata un'occasione che mi mettesse alla prova[8].

Ancora, il non essere stato allevato più a lungo presso la concubina di mio nonno e l'aver potuto salvare puro il fiore dei miei anni e non aver dato prova di virilità prima del tempo, ma anzi l'aver durato di più.

L'esser stato sottoposto al principe ch'era anche mio padre, il quale si sarebbe incaricato di eliminare in me ogni boria, di farmi entrare nella testa che è possibile, anche per chi vive in una reggia, non aver nessun bisogno di guardie, di vesti insigni, di lampadari, di statue e d'altre cose del genere e di eguale ostentazione. Bensì è possibile comprimere se stessi e tuttavia, non per questo motivo sentirsi fatti più tapini o perdere vigore in rapporto alle

decisioni che con spirito imperiale si debbono prendere a vantaggio dello Stato.

Ancora, aver avuto in sorte un fratello tale, che poté con la sua indole far desta in me la cura di me stesso; ma nello stesso tempo col suo rispetto e col suo amore mi dà conforto[9].

Il fatto che non mi nacquero figli cattivi e deformi nel fisico.

Il non aver fatto progressi negli studi di retorica e di poesia e in altre simili discipline. Forse ne sarei stato trattenuto, se mi fossi accorto che facevo facili progressi[10].

Il fatto d'essermi affrettato a costituire in dignità i miei educatori, secondo quel grado che essi dimostravano di desiderare; e non aver rimandata tale cura in attesa di poter far questo in avvenire, pensando ch'essi ancora erano giovani.

L'aver conosciuto Apollonio, Rustico, Massimo[11]. L'aver potuto comprendere che cosa sia la vita secondo natura, e ciò con chiarezza e più volte; in conseguenza, per quanto concerne gli dèi, gli aiuti che vengono di là, le ispirazioni e i suggerimenti; nulla avrebbe potuto ormai impedire ch'io vivessi secondo natura, e ogni deficienza, sotto questo rapporto, sarebbe stata tutta imputabile a mia colpa, perché sarei stato io a non far tesoro degli avvisi, e direi quasi insegnamenti, che gli dèi mi davano[12].

Il fatto che il fisico mi ha potuto sostenere per tutto questo tempo, pur conducendo una vita di questo genere.

Il non aver avuto relazioni né con Benedetto né con Teòdato, ma pur essendomi innamorato in successivi momenti, l'aver trovato la salute[13].

Il fatto che, pure essendomi adirato più volte con Rustico, non sono mai arrivato a vie estreme di cui poi mi sarei pentito.

Il fatto che mia madre, cui attendeva morte immatura, pur tuttavia avesse potuto star con me negli ultimi anni della sua vita.

Il fatto che, ogni qual volta volevo porgere il mio aiuto a qualcuno che fosse povero o che si trovasse in qualche altra necessità, non mi si udì mai dire: «Non ho denaro onde provvedere a ciò!». E che io stesso poi non mi sono mai trovato in simile necessità di dover domandare aiuto ad altri.

Il fatto d'aver avuto una sposa così docile e così amorosa, così semplice nella sua vita; d'aver trovato facilmente precettori adatti per i miei figli; il fatto che per mezzo di sogni mi furono dati tanti aiuti e così pure di non sputar sangue e di non aver le vertigini.

Il fatto che, quando ebbi passione per la filosofia, non sono caduto in mano di qualche sofista; che non mi sono messo in mente di far lo scrittore, di risolvere sillogismi, di far speculazioni sui fenomeni celesti. Oh! per tutto

questo c'è bisogno davvero d'un aiuto degli dèi e della fortuna[14].

Da Marco Aurelio, *A se stesso*, I 16-17, in Maerco Aurelio*Ricordi*, a cura di E. Turolla, Rizzoli, Milano 1975, pp. 14-19

1. È sottintesa l'espressione «ho appreso», con cui si apre il libro. Il padre qui citato è l'imperatore Antonino Pio, zio e padre adottivo di Marco Aurelio, dal quale questi ricevette il nome di Antonino.

2. Quelle ricordate in negativo erano evidentemente abitudini comuni agli imperatori.

3. Curare le necessità dello Stato e osservare la parsimonia nelle spese sono virtù tipicamente politiche.

4. Il desiderare solo le cose disponibili può essere considerato un elemento di etica stoica.

5. Anche l'atteggiamento di distacco nei confronti del proprio corpo è tipico dell'etica stoica.

6. Marco Aurelio cita ancora esempi di virtù di carattere politico.

7. Con l'espressione «accettare e provare» si allude probabilmente alle due operazioni proprie dell'arte dialettica, cioè il difendere e il mettere alla prova una tesi. Queste erano le sole attività alle quali Socrate non sapeva rinunciare.

8. Ciò che comunemente viene attribuito alla sorte, dal filosofo stoico è attribuito agli dèi, cioè alla provvidenza.

9. Il fratello di Marco Aurelio è Lucio Vero, da lui associato al trono, ma morto prima dello stesso imperatore.

10. Marco Aurelio è grato agli dèi di non aver fatto progressi negli studi di retorica e di poesia, evidentemente perché considera queste attività come inutili alla condotta di una vita buona.

11. Rustico era un filosofo stoico, che fu maestro di Marco Aurelio. Gli altri due sono sconosciuti.

12. È questa l'esplicita professione di stoicismo da parte di Marco Aurelio: egli è grato agli dèi perché gli hanno fatto comprendere il valore della vita secondo natura, la quale evidentemente è anche la vita conforme alla volontà divina.

13. Anche questi personaggi sono sconosciuti. Evidentemente dovevano essere poco affidabili.

14. La filosofia di cui Marco Aurelio è grato agli dèi non è dunque quella dei sofisti, cioè degli scrittori di professione, ma nemmeno la logica o la fisica, bensì l'etica.

L’incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche

A partire dal III sec. a.C. si assiste all’incontro fra il pensiero greco e le religioni bibliche, avvenimento carico di conseguenze sia per l’uno che per le altre, ma in generale per l’intera cultura del mondo occidentale.
I brani che presentiamo corrispondono ad alcuni dei momenti più significativi al proposito dal punto di vista filosofico, nel senso che risultano funzionali alla comprensione dei nuovi sviluppi della filosofia o rivelano senz’altro l’avvenuta compenetrazione tra filosofia greca e pensiero cristiano.
In quest’ottica consideriamo:

1. l’**Antico Testamento**, fonte principale delle religioni ebraica e cristiana;
2. **Filone di Alessandria** (I sec. a.C. – I sec. d.C.), autore del primo grande tentativo di sintesi tra la rivelazione ebraica e la filosofia greca;
3. il **Nuovo Testamento**, che contiene la rivelazione dei misteri fondamentali del cristianesimo;
4. **Giustino Martire** (II sec. d.C.), il più importante degli apologisti, che si impegnarono nella difesa della dottrina cristiana avvalendosi della filosofia greca;
5. **Valentino Gnostico** (II sec. d.C.), noto esponente della gnosi, corrente filosofica influenzata dal cristianesimo, ma da quest’ultimo considerata un’eresia.

Antico Testamento

Genesi

Creazione del mondo e peccato originale

Genesi, 1, 1-3, 24

Del *Genesi* presentiamo il celebre esordio, giacché esso, pur non essendo filosofico, consente un raffronto con i testi filosofici che ne resteranno influenzati. Il racconto – di cui il testo biblico riporta di seguito due differenti versioni, risalenti a due diverse tradizioni redazionali – si apre con la descrizione della creazione, che sarebbe stata compiuta in sei giorni, mentre nel settimo Dio si sarebbe «riposato». Al termine di ciascun giorno Dio avrebbe giudicato «buone» le cose da lui create. Nel sesto e ultimo giorno della creazione Dio avrebbe creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, gli avrebbe dato come compagna la donna e avrebbe messo a sua disposizione l'intera natura (piante e animali) affinché se ne potesse nutrire. Simbolo di questa natura sottomessa all'uomo sarebbe il «paradiso terrestre», o Eden. Dio avrebbe inoltre fatto divieto ai primi due esseri umani, chiamati rispettivamente Adamo (uomo) ed Eva (vita), di mangiare i frutti di un certo albero, ma essi, per istigazione di un serpente (indicante un essere ostile a Dio e nemico dell'uomo), avrebbero disobbedito a tale divieto, attirandosi di conseguenza come punizione la cacciata dal paradiso terrestre (cioè la ribellione della natura), la fatica del lavoro, il dolore del parto e, soprattutto, la morte.

1. In principio, creò Dio il cielo e la terra[1]. La terra però era informe e vuota, e sulla faccia dell'abisso eran tenebre, e lo spirito di Dio si librava sulle acque.

Disse Dio: «Si faccia la luce». E la luce fu. Vide Dio che la luce era buona, e la divise dalle tenebre. E chiamò giorno la luce, e notte le tenebre. E tra sera e mattina si compì un giorno[2].

Disse ancora Dio: «Si faccia il firmamento in mezzo alle acque e divida acque da acque». Fece Dio il firmamento, e divise le acque sotto il firmamento da quelle che erano sopra. Così fu. Dio chiamò cielo il firmamento. E tra sera e mattina si compì il secondo giorno.

Disse poi Dio: «Si radunino in un sol luogo le acque che sono sotto il cielo, ed apparisca l'asciutto». E così fu. E Dio chiamò terra l'asciutto, e mari la riunione dell'acque. E vide Dio che era cosa buona[3]. E disse: «La terra germogli erba verdeggiante che faccia il seme, ed alberi fruttiferi che facciano frutti secondo il loro genere, ed abbiano in se stessi il proprio seme sopra la terra». Così fu fatto. E la terra produsse erba verdeggiante che facesse il seme secondo il genere suo, ed alberi facenti frutto, aventi ciascuno il seme secondo la propria specie. E vide Dio che era cosa buona. E tra sera e mattina

si compì il giorno terzo.

Disse poi Dio: «Si facciano dei luminari nel firmamento celeste, e dividano il giorno dalla notte, e contrassegnino le stagioni, e i giorni e gli anni, sicché risplendano nel firmamento celeste, ed illuminino la terra». Così fu fatto. E fece Dio due luminari grandi: il luminare più grande, che presedesse al giorno, e il luminare più piccolo, che presedesse alla notte; e le stelle. E le pose nel firmamento celeste, perché lucessero sopra la terra, presedessero al giorno ed alla notte, e dividessero la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E tra sera e mattina si compì il quarto giorno.

Disse ancora Dio: «Producano le acque vivi animali striscianti, e volanti sopra la terra, sotto il firmamento celeste». E creò Dio i grandi mostri marini, ed ogni animale vivente e moventesi, prodotto dalle acque secondo la sua specie, ed ogni volatile secondo il suo genere. Vide Dio che era una buona cosa, e li benedisse dicendo: «Crescete e moltiplicatevi, e popolate le acque del mare, e si moltiplichino gli uccelli sopra la terra». E tra sera e mattina si compì il giorno quinto.

Disse pure Dio: «Produca la terra animali viventi nel loro genere, giumenti e rettili e bestie terrestri secondo la loro specie». Così fu. E fece Dio gli animali terrestri secondo le loro specie, ed i giumenti di tutti i rettili terrestri nel loro genere. E vide Dio che era cosa buona[4].

E disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; e presieda ai pesci del mare ed ai volatili del cielo ed alle bestie di tutta la terra, e ad ogni rettile che in terra si muove».

E creò Iddio l'uomo ad immagine sua;
ad immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò[5].

E li benedisse Dio, dicendo: «Crescete e moltiplicatevi, e popolate la terra, ed assoggettatevela, e signoreggiate i pesci del mare e i volatili del cielo, e tutti gli animali che si muovono sulla terra». Poi disse: «Ecco, io v'ho dato ogni erba che fa il seme sopra la terra, e tutti gli alberi che producono in sé medesimi i semi del loro genere, acciò vi servano di cibo; ed a tutti gli animali della terra, e ad ogni volatile dell'aria, e a tutti quelli che si muovono sulla terra e ne' quali è un'anima vivente [li ho dati] affinché abbiano da cibarsi»[6]. Così fu fatto. E vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone. E tra sera e mattina si compì il giorno sesto.

2. Così furono compiuti i cieli e la terra, ed ogni loro ornamento. E finì Dio al settimo giorno l'opera da lui creata; e si riposò nel settimo giorno da tutto

il lavoro che aveva fatto. E benedisse il giorno settimo, e lo consacrò, perché in esso aveva Dio cessato da ogni opera che aveva creata e fatta.

Queste sono le origini del cielo e della terra, quando furon creati[7]. Nel giorno in che il Signore Dio fece il cielo e la terra, ed ogni virgulto del campo prima che sulla terra nascesse, ed ogni erba della campagna prima che germogliasse, perché il Signore Dio non aveva ancora fatto piovere sulla terra, né v'era uomo che la lavorasse, ma una fonte saliva dalla terra e ne irrigava tutta la superficie; formò dunque il Signore Dio l'uomo dal fango della terra, e gli inspirò in faccia lo spirito della vita e l'uomo divenne persona vivente[8].

Ora il Signore Dio sin da principio aveva piantato un paradiso di delizia; ivi pose l'uomo da lui formato. Produsse il Signore Dio dalla terra ogni albero bello a vedersi e buono a mangiarsi; inoltre, l'albero della vita nel mezzo del paradiso, e l'albero della scienza del bene e del male. E dal luogo di delizia usciva ad irrigare il paradiso un fiume, che di poi si divide in quattro rami. Il primo ha nome Fison; è quello che circonda l'intera terra di Hevilat donde si cava l'oro, e l'oro di quella terra è ottimo; ivi anche si trova il bdellio e la pietra onice. Il fiume secondo ha nome Geon; è quello che gira attorno a tutta la regione d'Etiopia. Il nome poi del terzo fiume è Tigri, che si dirige verso gli Assiri. Il quarto fiume poi è l'Eufrate[9].

Il Signore Dio adunque prese l'uomo, e lo collocò nel paradiso di delizia, acciò lo lavorasse e lo custodisse, e gli fece un comando, dicendo: «Mangia [del frutto] di qualunque albero del paradiso. Ma dell'albero della scienza del bene e del male, non mangiare; perché in qualsiasi giorno tu ne avrai mangiato, di morte morrai»[10].

Disse ancora il Signore Dio: «Non è bene che l'uomo sia solo; facciamogli un aiuto simile a lui».

Formati che ebbe il Signore Dio dalla terra tutti i volatili del cielo, li condusse ad Adamo, acciò vedesse come chiamarli; il nome infatti col quale Adamo chiamò ogni essere vivente, è il suo vero nome. E Adamo chiamò coi loro nomi tutti gli animali, e tutti i volatili del cielo, e tutte le bestie della terra. Ma per Adamo non si trovava un aiuto simile a lui. Mandò dunque il Signore Dio ad Adamo un sonno profondo; ed essendosi egli addormentato, gli tolse una delle coste, e ne riempì il luogo con della carne. E con la costa che aveva tolta ad Adamo, formò il Signore Dio una donna, e gliela presentò. E disse Adamo: «Ecco, questo è un osso delle mie ossa, e carne della mia carne; questa sarà chiamata virago, perché è stata tratta dall'uomo. Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre, e si stringerà alla sua moglie, e saranno due in un corpo solo».

Ora, erano nudi ambedue, Adamo cioè e la sua moglie, e non ne arrossivano[11].

3. Ma il serpente era il più astuto fra tutti gli animali che il Signore Dio aveva creati sulla terra. Il quale disse alla donna: «Per qual motivo Iddio v'ha comandato di non gustare di qualsivoglia albero del paradiso?». Cui la donna rispose: «Del frutto degli alberi che sono nel paradiso, ne mangiamo; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al paradiso, Iddio ci ha comandato di non mangiarne e di non toccarlo, che non abbiamo a morirne». Ma il serpente disse alla donna: «No davvero, che non morirete. Dio però sa che, in qualunque giorno ne mangerete, vi s'apriranno gli occhi, e sarete come dèi, sapendo il bene ed il male»[12]. Vide dunque la donna che l'albero era buono a mangiarsi, bello agli occhi, e dilettoso all'aspetto; prese del suo frutto, ne mangiò, e ne dette al marito che ne mangiò. E s'aprirono gli occhi ad ambedue. Ed avendo conosciuto d'esser nudi, intrecciarono delle foglie di fico, e se ne fecero delle cinture[13].

Ed avendo udito la voce del Signore Dio che passeggiava nel paradiso all'aura vespertina, si nascosero, Adamo e la moglie sua, dalla faccia del Signore Dio in mezzo agli alberi del paradiso. Il Signore Dio chiamò Adamo, e gli disse: «Dove sei?». Il quale rispose: «Ho udito la tua voce nel paradiso; ho avuto paura, essendo nudo, e mi son nascosto». A cui disse: «E chi t'ha fatto conoscere d'esser nudo, se non che hai mangiato dell'albero del quale t'avevo comandato di non mangiare?». Rispose Adamo: «La donna che mi desti a compagna, m'ha dato di quel frutto, e ne ho mangiato». Disse il Signore Dio alla donna: «Perché hai fatto ciò?». La quale rispose: «Il serpente m'ha ingannata, ed ho mangiato»[14].

Allora disse il Signore Dio al serpente: «Poiché hai fatto questo, sarai maledetto fra tutti gli animali e bestie della terra; striscerai sul tuo ventre, e mangerai terra in tutti i giorni della tua vita. Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la stirpe tua e la stirpe di lei; essa ti schiaccerà il capo, e tu insidierai il suo calcagno»[15]. Disse ancora alla donna: «Moltiplicherò i tuoi travagli ed i tuoi parti; partorirai tra i dolori i tuoi figli; sarai sotto la potestà del marito, ed egli ti dominerà». Disse poi ad Adamo: «Poiché hai ascoltata la voce della tua donna, ed hai mangiato del frutto del quale t'avevo comandato di non mangiare, maledetta la terra del tuo lavoro; tra le fatiche ne ricaverai il nutrimento in tutt'i giorni della tua vita; ti germoglierà triboli e spine, e mangerai l'erba della terra. Col sudore della tua fronte di procaccerai il pane, sinché tu ritorni alla terra dalla quale sei stato cavato; perché polvere sei, ed in polvere tornerai»[16]. E Adamo mise alla moglie sua il nome di Eva, essendo

ella la madre di tutti i viventi.

Fece anche il Signore Dio ad Adamo ed alla sua moglie vesti di pelli, e ne li ricoprì; poi disse: «Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene ed il male; ch'ei non abbia a stender la mano, e prendere anche dall'albero della vita, e mangiare, e vivere in eterno!». Ed il Signore Dio lo mandò fuori dal paradiso di delizia, acciò lavorasse la terra dalla quale fu cavato. Scacciò Adamo, e pose a guardia del paradiso di delizia un cherubino con una spada fiammeggiante e roteante, per custodire la via dell'albero della vita[17].

La Sacra Bibbia, a cura di G. Ricciotti, Salani, Firenze 1958, pp. 37-40

1. Inizia qui il primo racconto della creazione (1,1-2,4), che è di fonte «sacerdotale», ossia risale ai Sacerdoti del Tempio di Gerusalemme. L'espressione «in principio» significa «prima di ogni altra cosa», il termine «creò» indica l'agire proprio di Dio (diverso dal produrre umano) e l'espressione «il cielo e la terra» sta a significare l'intero universo. Dio è dunque un principio trascendente, cioè distinto e indipendente rispetto a tutto il resto della realtà, che invece dipende interamente da lui. Egli è «personale», in quanto il creare è un atto libero, quindi suppone capacità di pensare e di volere, e «onnipotente», in quanto è capace di suscitare l'essere dal nulla.

2. Il concetto di «giorno», evidentemente, non può essere inteso alla lettera, giacché viene introdotto prima della creazione del sole. Esso ha la funzione, con tutta probabilità, di scandire la creazione in una serie di momenti distinti, che consentono di descriverne le varie parti.

3. Alla fine di ogni giorno della creazione ricorre questa valutazione: «vide Dio che era cosa buona». Essa sta ad indicare la bontà del creato, e quindi l'inesistenza del male come realtà positiva.

4. Il carattere chiaramente mitico, cioè da non prendersi alla lettera, del racconto, dà l'impressione che le varie parti dell'universo e le varie specie di piante e di animali siano state create tali e quali le vediamo oggi. Ma, proprio perché il racconto non va preso alla lettera, esso non esclude eventuali trasformazioni dell'universo, quale l'evoluzione delle varie specie.

5. Secondo il racconto biblico, l'uomo è creato da Dio a sua immagine e somiglianza: ciò significa che l'uomo è anch'egli, come Dio, persona, cioè essere dotato di intelligenza e volontà, e quindi libero.

6. Un altro noto tema del racconto biblico è la sottomissione all'uomo di tutte le altre creature. Si noti che le piante devono servire da cibo all'uomo e agli altri animali, ma anche questi ultimi sono sottomessi all'uomo.

7. Il carattere antropomorfico della narrazione (Dio che «si riposa») ne manifesta l'intento simbolico, quello di giustificare la consacrazione di un giorno della settimana a Dio, attuata da entrambe le religioni fondate sulla *Bibbia* (il sabato per gli ebrei, la domenica per i cristiani). Con la dichiarazione finale a proposito delle origini del cielo e della terra ha termine il primo racconto della creazione.

8. Ha qui inizio il secondo racconto della creazione (2,4-25), di tradizione «jahvista» (dal termine *Jahvè*, con cui questa fonte designa Dio): esso narra la creazione dell'uomo distinguendola da quella del mondo. Il fango probabilmente allude alla natura materiale dell'uomo, animato tuttavia da un soffio («spirito» significa soffio) divino, costituito dall'intelligenza e dalla volontà.

9. Il «paradiso di delizie», in ebraico *Eden*, indica probabilmente la condizione in cui si trovava la natura quando era interamente sottomessa all'uomo, quando cioè gli animali erano tutti mansueti e la terra produceva i suoi frutti senza bisogno di essere lavorata, perché l'uomo potesse cibarsene. I quattro grandi fiumi che sgorgano dall'Eden stanno a significare che esso è il luogo di origine di tutte le grandi civiltà, che anticamente si sviluppavano intorno ai fiumi.

10. Il divieto di mangiare i frutti dell'albero della scienza del bene e del male ha anch'esso un significato

simbolico. Dio, avendo creato l'uomo libero, lo mette nella condizione di scegliere tra il bene e il male, anche se desidera evidentemente che l'uomo scelga il bene, cioè resti in amicizia con lui – condizione che poi sarà chiamata «grazia», ossia «dono gratuito» da parte di Dio –. La punizione minacciata per l'eventuale scelta del male (cioè per la ribellione alla volontà divina) da parte dell'uomo è la morte. Ciò significa che l'uomo era stato creato immortale.

11. Qui l'uomo viene chiamato Adamo, che in ebraico significa semplicemente «colui che viene dal suolo», cioè «uomo». Il fatto che egli dia il nome a tutti gli animali, è il segno della sua signoria su di essi. La creazione della donna da una costola di Adamo indica che l'uomo e la donna sono della stessa specie, cioè sono entrambi persone umane, e che sono fatti per aiutarsi e completarsi reciprocamente. «Virago» è un termine usato in questa traduzione per mantenere la derivazione del latino *virgo* («vergine»), da *vir* («uomo»), ma un'assonanza simile c'è anche nel testo ebraico. L'allusione alla nudità che non produce vergogna significa che, prima del peccato, l'uomo non aveva nulla di cui vergognarsi, ossia non c'era alcun motivo di pudore.

12. Il serpente simbolizza, evidentemente, un essere maligno, anch'esso creato ma diverso dall'uomo, che tenta quest'ultimo, cioè lo induce a trasgredire il comando divino. La tradizione vedrà in lui Lucifero, il più perfetto tra tutti gli angeli (puri spiriti) creati da Dio, che si ribellò a Dio con un atto di superbia, volendo essere uguale a lui. La promessa «sarete come dèi», che il serpente fa alla donna, indica che la tentazione è ancora quella della superbia, cioè la pretesa di essere come Dio e dunque il rifiuto di riconoscersi dipendenti da lui. Questa pretesa costituiva la violazione dell'unico ordine, cioè dell'unica legge, allora esistente, vale a dire l'ordine della creazione, in base al quale Dio è creatore e l'uomo è creatura, Dio è assoluto e l'uomo è relativo, Dio è indipendente e l'uomo è dipendente.

13. Questa disubbidienza al comando di Dio da parte del primo uomo e della prima donna è chiamata, nella tradizione ebraico-cristiana, «peccato originale»: «peccato» significa trasgressione, ribellione, atto colpevole, e «originale» significa non solo originario, ossia primo, ma anche origine di ogni altro peccato e di tutto il male esistente nel mondo. Secondo la riflessione teologica che si richiama all'interpretazione di san Paolo (cfr. la *Lettera ai Romani*, 5), infatti, tutti gli uomini, in quanto discendenti dai primi due genitori, sono misteriosamente corresponsabili di quella colpa e perciò subiscono la punizione che essa comportò.

14. Il riconoscimento della propria nudità indica il sorgere, nell'uomo, della vergogna, cioè del pudore, conseguenza del peccato.

15. I cristiani vedono nella maledizione del serpente, e soprattutto nell'annuncio secondo cui la «stirpe» della donna «schiaccerà il capo» del serpente, la promessa della redenzione, cioè della liberazione dal male ad opera di un uomo: il Cristo, nato da una donna.

16. È questa la punizione per il peccato: il dolore, rappresentato simbolicamente per la donna dalle doglie del parto e dalla sottomissione al marito, e per l'uomo dalla fatica, cioè dalla necessità di lavorare per nutrirsi. Tutto ciò significa che la natura, sia umana (la generazione) che non umana (la produzione della terra), non sarà più sottomessa all'uomo, ma in un certo senso si ribellerà a lui, come l'uomo si è ribellato a Dio. Ma la punizione più importante è la morte. Tutto il male fisico dunque, cioè il dolore, la fatica e la morte, secondo la *Bibbia*, è conseguenza del peccato, cioè del male morale, di cui è responsabile unicamente l'uomo. Si tratta di una spiegazione completa, anche se non filosofica, della presenza del male in un mondo che, essendo stato creato da Dio, è di per sé intrinsecamente buono.

17. La cacciata dal paradiso terrestre simbolizza la perdita del dominio sulla natura, mentre l'esclusione della possibilità di mangiare il frutto dell'albero della vita significa la condanna a morire. Le conseguenze del peccato sono dunque, oltre alla perdita dell'amicizia, cioè del favore (grazia) di Dio, la ribellione della natura, cioè il male fisico, e la morte.

Filone di Alessandria

La creazione del mondo secondo Mosè

La doppia creazione del mondo

La creazione del mondo secondo Mosè, 1-25

Filone di Alessandria fu il primo filosofo che utilizzò la narrazione biblica della creazione del mondo per inserirla in un sistema filosofico. Tra l'altro egli scrisse i diciannove trattati che costituiscono il cosiddetto *Commentario allegorico alla Bibbia*, diventando colui che inaugurò il metodo allegorico di interpretazione della *Bibbia*.
Il brano che presentiamo è tratto dal primo di questi trattati, ossia *La creazione del mondo secondo Mosè*, in cui Filone applica il metodo di interpretazione allegorica all'inizio del libro della *Genesi*. Fin dall'esordio de *La creazione del mondo secondo Mosè* Filone polemizza contro i filosofi che ammettevano l'eternità dell'universo – in primo luogo contro Aristotele –, accusandoli di apprezzare più il mondo che il suo creatore e di non riuscire a giustificare l'esistenza della provvidenza. In contrapposizione ad essi, Filone attribuisce a Mosè una teoria simile a quella stoica, secondo cui la causa attiva del mondo è un intelletto che anima la causa passiva (la materia), perché tale teoria è l'unica in grado di giustificare la provvidenza. Il vero pensiero di Filone si rivela tuttavia là dove egli, richiamandosi al *Timeo* di Platone, afferma che il mondo sensibile, in quanto diveniente, deve essere stato creato. Per quanto riguarda i sei giorni del racconto biblico della creazione, essi vengono interpretati da Filone, allegoricamente, come indicanti un ordine ideale, ed il numero «sei» viene giustificato mediante considerazioni aritmologiche di tipo pitagorizzante. Il vero inizio della creazione è il giorno «uno», perché in esso Dio crea il mondo intelligibile, cioè il mondo delle idee, che serve da modello per la creazione del mondo sensibile. La tesi per cui tanto il mondo intelligibile quanto il mondo sensibile sono «creati» è ricordata come la dottrina della «doppia creazione», la quale non è comunque priva di concessioni al platonismo. Del tutto originale è invece l'identificazione filoniana del mondo intelligibile col *Logos* divino, fondata sull'affermazione biblica che Dio creò l'uomo a sua

immagine e somiglianza.

Tra i legislatori, alcuni hanno codificato in maniera disadorna, senza alcuna ricercatezza, i princìpi ritenuti giusti presso i loro popoli; altri, al contrario, hanno avviluppato di grande ampollosità pensieri propri e gettato fumo negli occhi delle masse, nascondendo la verità sotto finzioni mitiche. Mosè non adottò nessuno dei due espedienti: il primo perché a suo giudizio irriflessivo, privo d'impegno e alieno dalla filosofia, il secondo perché infarcito di falsità e d'impostura; pose invece all'inizio del suo codice di leggi un esordio di bellezza e maestosità incomparabili, astenendosi da un lato dall'indicare subito quel che si deve fare o non fare, e dall'altro dacché bisognava formare elementi dei futuri applicatori della legge evitando di inventare dei miti o di consentire con quelli che altri avevano già inventato[1]. Questo esordio, come ho precisato, è meraviglioso oltre ogni dire, perché comprende il racconto della creazione del mondo, in cui è implicito il concetto che il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo, e che l'uomo osservante della legge diviene, in virtù di tale osservanza, cittadino del mondo, per il solo fatto che conforma le proprie azioni alla volontà della natura, secondo la quale è governato anche l'universo intero[2]. Non esiste poeta o prosatore capace di celebrare adeguatamente la bellezza dei concetti inerenti a questo racconto della creazione, perché essi trascendono la nostra capacità di parola e di udito, essendo troppo grandi e troppo augusti per adattarsi agli organi di un mortale. Non è questo tuttavia un motivo per passarli sotto silenzio; bisogna, al contrario, in nome dell'amore di Dio, farsi animo e parlare anche al di là delle proprie forze, senza dire nulla che sia frutto di personale invenzione, ma toccando, in luogo di molti, quei soli pochi punti che si presume siano alla portata della mente umana, quando essa è posseduta dall'amore e dal desiderio della sapienza. In effetti, come il sigillo più minuto può contenere, riprodotte dall'incisore, le immagini di figure colossali, così forse le bellezze cui è improntato il racconto della creazione del mondo nelle Leggi, pur tanto eccedenti <ogni normale misura> e tali da abbagliare con il loro splendore l'anima dei lettori, potranno in qualche modo venir riprodotte con tratti più minuti, una volta che sia stato in precedenza chiarito ciò che non deve essere taciuto[3].

Certuni, presi d'ammirazione per il mondo più che per il suo Creatore, hanno dichiarato che il mondo è ingenerato ed eterno e hanno mosso falsamente a Dio l'empia accusa di grande inerzia, mentre al contrario avrebbero dovuto rimanere attoniti al cospetto dei Suoi poteri come creatore e come padre, e non esaltare il mondo oltre la giusta misura[4]. Mosè invece, e

per aver raggiunto le più alte vette della filosofia e perché aveva appreso per tramiti sovrannaturali gran parte dei princìpi essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e una causa passiva, e che la causa attiva è l'intelletto universale, perfettamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello; mentre la causa passiva è di per sé priva di anima e incapace di movimento; ma, una volta messa in movimento, foggiata e animata dall'intelletto, è trasformata nel capolavoro che è questo mondo[5]. I sostenitori della teoria che questo mondo è ingenerato non si accorgono di eliminare alla radice l'elemento più utile e indispensabile ad alimentare la pietà, ossia la provvidenza. La ragione infatti ci induce a credere che il Padre e Creatore si prenda cura di ciò che ha portato a nascimento. Così il padre vigila sulla preservazione dei figli, l'artigiano su quella dei suoi manufatti e ambedue cercano di tener lontano con ogni mezzo quanto può esser loro di pregiudizio o di danno e desiderano invece di assicurare loro ad ogni costo quanto può risultare utile e vantaggioso. Nessun legame del genere si instaura, all'opposto, tra un oggetto che non è stato portato all'esistenza e un soggetto che non lo ha prodotto. Ora, è certamente una tesi insostenibile e nociva quella che come si trattasse di una città postula per questo mondo una condizione di anarchia, per cui esso non avrebbe né un protettore né un arbitro né un giudice al quale fosse affidato il compito di governare e dirigere tutto[6]. Al contrario, il grande Mosè, ritenendo che l'ingenerato fosse di natura affatto diversa dal visibile (dacché ogni cosa sensibile, in quanto soggetta a essere generata e a subire mutamenti, non rimane mai nella stessa condizione), attribuì all'invisibile e all'intelligibile l'eternità come proprietà ad esso legata da intima parentela e al sensibile assegnò il nome ad esso appropriato di «genesi» (*Gen.* 2, 4) <*scil.*: ciò che diviene>. Ora, poiché questo mondo è visibile e sensibile, ne consegue di necessità che sia anche generato. Non è quindi fuor di proposito che Mosè abbia descritto la genesi del mondo, parlando con profonda riverenza dell'opera di Dio[7].

Egli dice che il mondo fu creato in sei giorni: non che il Creatore avesse bisogno di una certa estensione di tempo (perché è logico pensare che Dio compia tutto simultaneamente, non solo nella fase di dare un ordinamento, ma anche all'atto di concepirlo), ma sono le cose che vengono portate all'esistenza a richiedere una successione ordinata[8]. L'ordine implica il numero e tra i numeri, in virtù delle leggi di natura, il più adatto alla generazione è il 6. Questo infatti è il primo numero perfetto dopo l'unità, in quanto è uguale al prodotto dei fattori che lo compongono (cioè 1 x 2 x 3) e

ne è insieme la somma (cioè 1 + 2 + 3), la sua metà è tre, il suo terzo è due, la sua sesta parte l'unità. Per sua natura esso è, in certo qual modo, insieme maschio e femmina ed è l'armonico risultato della moltiplicazione dell'uno per l'altro. Infatti nell'ambito delle cose esistenti il dispari è maschio, il pari è femmina. Orbene il 3 è il punto di partenza dei numeri dispari, il 2 dei numeri pari, e il loro prodotto è 6. Bisognava che il mondo, in quanto la più perfetta delle cose generate, fosse costituito in conformità di un numero perfetto, cioè del 6, e che essendo predisposto a contenere in sé generazioni derivanti da un accoppiamento, fosse foggiato sul modello di un numero misto, che corrispondesse alla prima combinazione di pari e dispari e racchiudesse in sé il principio essenziale del maschio che emette i semi e della femmina che li accoglie[9]. A ciascuno dei giorni Mosè assegnò alcune parti del tutto, fatta eccezione per il primo giorno, che egli non chiama neppure primo, perché non sia conteggiato insieme agli altri, ma denomina «uno» (*Gen.* 1, 5), usando una definizione esatta, poiché in esso egli individua la natura e l'appellativo di unità assoluta e tale nome gli attribuisce[10].

Dobbiamo rilevare quanti più si possono degli elementi che questo giorno abbraccia, perché enumerarli tutti sarebbe impossibile: infatti l'elemento principale che esso contiene è il mondo intelligibile, come risulta dal passo in cui se ne parla. Perché Dio, essendo Dio, sapeva per anticipata conoscenza che una bella imitazione non sarebbe mai potuta esistere senza un bel modello e che nessuna delle cose sensibili sarebbe risultata immune da difetti, se non fosse stata modellata a immagine e somiglianza di un archetipo percepibile solo con l'intelletto. Così, quando volle creare questo nostro mondo visibile, foggiò prima il mondo intelligibile per poter disporre di un modello incorporeo e in tutto simile al divino, ai fini di creare il mondo materiale, una replica più recente di un mondo più antico, destinata a contenere in sé altrettante specie sensibili quante nel primo erano le intelligibili[11]. È illegittimo dire o supporre che il mondo costituito di Idee esista in qualche luogo. In quale maniera esso sia organizzato, lo ricaveremo dall'attenta osservazione di certe analogie con esso, presenti nelle cose del nostro mondo. Quando si fonda una città per soddisfare la smisurata ambizione di un re o di un qualche governante, che pretende di esercitare un potere assoluto e che al tempo stesso ambisce a dare lustro esteriore alla sua buona fortuna, capita a volte che si presenti un architetto provvisto di una specifica formazione, il quale presa visione dei vantaggi offerti dal clima e dalla posizione del luogo in un primo momento abbozza nella propria mente un piano di quasi tutte le parti che dovranno costituire la futura città: templi,

ginnasi, pritanei, piazze, porti, darsene, stradine, costruzioni di mura, fondamenta di case private e ogni altro edificio pubblico. Poi, dopo aver fissato nella propria anima, come su un modello di cera, la delineazione di ogni singola parte, porta impressa in sé l'immagine della città creata dal suo pensiero. In seguito, grazie alla memoria innata in lui, egli rievoca le immagini e, mentre ne accentua ancora di più i caratteri, alla maniera di un valente artigiano, comincia a costruire la città fatta di pietre e di legname, con l'occhio della mente fisso al modello, adeguando le realtà materiali a ciascuna delle idee incorporee. Qualche cosa di analogo si deve appunto pensare riguardo a Dio e supporre che, quando concepì il disegno di fondare «la grande città», in una prima fase ne strutturò nella propria mente i modelli secondo cui sarebbe stata creata, componendo i quali portò a compimento prima il mondo intelligibile e poi, servendosi di esso come prototipo, quello sensibile[12].

Dunque, come il progetto della città prefigurato nella mente dell'architetto non aveva alcuna collocazione all'esterno, ma era impresso come un marchio nell'anima dell'artefice, allo stesso modo neppure il mondo costituito dalle Idee potrebbe risiedere in altro luogo che non sia il Logos divino, autore di questo armonioso ordinamento. Infatti quale altro luogo potrebbe esservi, atto ad accogliere e a contenere non dico tutti i poteri di Dio, ma anche uno solo qualsiasi di essi, allo stato di assoluta incontaminazione? Ora, uno di tali poteri è anche quello che ha come effetto la creazione del mondo e come fonte il vero bene[13]. Perché se si volesse scrutare a fondo la causa per la quale tutto questo universo è stato creato, mi pare che coglierebbe nel segno chi dicesse quel che ha detto un filosofo antico: che il Padre e Creatore del mondo è buono. In virtù di tale bontà Egli non rifiutò di trasmettere l'eccellenza della Propria natura a una entità che di per sé non aveva nulla di bello, ma che in potenza era predisposta a divenire qualsiasi cosa. Di per sé, infatti, essa era priva di ordine, di qualità, di vita, di omogeneità, e ricolma invece di eterogeneità, di disarmonia, di discordanza; ma divenne oggetto di un mutamento e di una trasformazione nella direzione opposta delle cose migliori e accolse in sé ordine, qualità, vitalità, omogeneità, identità, armonia, concordanza, tutto ciò che reca le caratteristiche del modello più elevato[14].

Senza ricorrere all'aiuto di alcuno (del resto, chi altri vi era?), appoggiandosi solo a se stesso Dio decise che bisognava profondere con prodigalità ricchi benefici ad una natura che, senza il dono divino, era incapace di conseguire da sola un qualsiasi bene. Sennonché Egli profonde i benefici non in proporzione alla grandezza delle Sue grazie, che sono infinite

e illimitate, bensì secondo le capacità ricettive di chi le accoglie. Infatti la natura delle cose create non è altrettanto atta a ricevere il bene quanto lo è quella di Dio a elargirlo, poiché i poteri divini eccedono ogni misura, mentre le cose create, essendo troppo deboli per accogliere la grandezza di quei poteri, avrebbero dovuto soccombere, se Dio non avesse fatto una giusta valutazione della parte da assegnare a ciascuno in maniera adeguata[15]. A voler usare termini più semplici e scoperti, si potrebbe dire che il mondo intelligibile altro non è se non il Logos divino già impegnato nell'atto della creazione. Infatti la città concepita nel pensiero altro non è se non il calcolato ragionamento dell'architetto quando ormai sta progettando di fondare la città <che ha in mente>. Questa è dottrina di Mosè, non mia[16]. Certo è che nel seguito, descrivendo la creazione dell'uomo, Mosè dichiara esplicitamente che egli fu appunto foggiato a immagine di Dio (*Gen*. 1, 27). Ora, se la parte è immagine di un'immagine e se la forma intera di questo nostro mondo sensibile tutto intero, posto che è maggiore dell'immagine umana, è riproduzione dell'immagine di Dio, ne risulta chiaro che anche il sigillo archetipo, che noi diciamo essere il mondo intelligibile, non può che identificarsi con il Logos divino[17].

Filone, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1994, pp. 11-14

1. Come tutti gli ebrei credenti, Filone considera il libro del *Genesi* scritto da Mosè come introduzione alla Legge (la *Torah*, o legge di Dio), cioè al complesso dei primi cinque libri della Bibbia. Questo allo scopo di mostrare, come egli stesso rivela nell'argomentazione successiva, che la legge di Dio si fonda sulla stessa creazione, cioè che c'è una profonda armonia tra la legge di Mosè e l'ordine del mondo prodotto dalla creazione, vale a dire la natura.

2. La coincidenza tra legge divina e natura è un motivo di origine stoica, come lo è anche l'affermazione per cui l'uomo, mediante l'osservanza di tale legge, diviene cittadino del mondo. Vivere secondo la legge pertanto, per Filone come per gli stoici, equivale a vivere secondo natura.

3. Qui Filone presenta la sua opera come un semplice commento al racconto biblico della creazione.

4. I filosofi in questione sono soprattutto Aristotele, di cui Filone conosceva il dialogo perduto *Sulla filosofia*, in cui si sosteneva l'eternità del mondo.

5. In questo passo Filone oppone ad Aristotele una dottrina di origine stoica – attribuendola però a Mosè –, ossia la dottrina per cui l'ordine cosmico avrebbe due cause, una attiva, cioè l'intelletto divino, e l'altra passiva, cioè la materia. Lo scopo è probabilmente quello di mostrare che nella stessa filosofia greca la dottrina di Aristotele ha trovato una confutazione.

6. Un altro motivo che, probabilmente, ha indotto Filone ad usare una dottrina stoica, è il fatto che proprio gli stoici avevano insistito sull'esistenza della provvidenza divina.

7. Il supporto filosofico alla tesi della creazione, da Filone trovata nella *Bibbia*, è individuato nella dottrina di Platone, esposta nel *Timeo* (28 A), secondo cui il mondo intelligibile è eterno, mentre quello sensibile, in quanto diveniente, è generato. In realtà, come vedremo fra poco, anche il mondo intelligibile per Filone è creato: tuttavia, essendo esso creato fuori dal tempo, può ugualmente essere detto eterno.

8. È questo un esempio di interpretazione allegorica della *Bibbia*: i sei giorni della creazione non indicano una successione temporale, ma solo un ordine ideale.

9. La dottrina secondo cui il dispari e il pari sono gli elementi dei numeri è di origine pitagorica, come anche l'analogia del dispari col maschio e del pari con la femmina. Il primo numero dispari è il tre, perché per i Greci l'uno non è un numero, ma è il principio dei numeri.

10. Poiché l'uno, come abbiamo appena visto, non è il primo dei numeri, il giorno ad esso corrispondente non deve essere chiamato «primo», ma «uno».

11. Dunque anche il mondo intelligibile di cui parla Platone, che qualche riga prima è stato dichiarato eterno, secondo Filone è stato creato da Dio, evidentemente non nel tempo, perché quest'ultimo appartiene al mondo sensibile, che è solo un'immagine di quello intelligibile. Qui si rivela in modo chiaro l'influenza del racconto biblico, giacché per Platone il mondo intelligibile non era creato da Dio (ossia dal demiurgo), ma era oggetto della sua contemplazione, cioè esisteva indipendentemente da lui.

12. Filone afferma esplicitamente che il mondo intelligibile è costituito dalle idee (come sosteneva Platone) e che esso è il modello di cui il mondo sensibile è l'immagine. A spiegazione di questa tesi egli adduce l'esempio di un architetto incaricato di costruire una città. Tale esempio è tratto dall'arte umana, come lo era la nozione platonica di demiurgo (che significa «artigiano»), ma Filone tiene a precisare che l'architetto «abbozza nella propria mente» il piano della futura città, cioè lo crea. È questa la famosa dottrina della «doppia creazione» (creazione del mondo intelligibile e creazione del mondo sensibile), in cui la distinzione tra i due mondi deriva da Platone, ma l'affermazione che anche il mondo intelligibile è creato deriva dalla *Bibbia*.

13. Le idee, essendo immateriali, non possono essere in un luogo materiale, cioè in uno spazio, ma devono trovarsi nel Logos divino, cioè nella mente di Dio. Qui Filone risente di un'altra dottrina di origine stoica (ed eraclitea), ossia quella che indicava la mente divina col nome di *Logos*.

14. Filone torna a richiamarsi a Platone, citando esplicitamente un passo del *Timeo* (29 A). Anzi, la sua dipendenza da Platone è tale che egli sembra addirittura ammettere l'esistenza di una materia originaria, cioè non creata, la quale è caratterizzata dal disordine, e sembra concepire la creazione come un ricondurre il disordine all'ordine. L'influenza della *Bibbia* su Filone si rivela dunque a proposito del mondo intelligibile, che viene considerato creato da Dio, piuttosto che a proposito della materia, di cui non si dice esplicitamente che sia creata da Dio. Di una creazione della materia Filone avrebbe parlato, secondo alcuni studiosi, in un'altra opera, intitolata *La provvidenza* e pervenuta però solo in traduzione armena, con qualche frammento del testo originario greco.

15. Questa dottrina, secondo cui il bene si distribuisce tra le creature in misura diversa, e precisamente in proporzione alla loro capacità di riceverlo, fa pensare ad una gerarchia di gradi di bene esistenti nel creato: questa nozione avrà molta fortuna nella tarda Antichità e nel Medioevo.

16. Filone ribadisce l'identificazione del mondo intelligibile col *Logos* divino, cioè col pensiero di Dio: di conseguenza le singole idee vengono ad essere altrettanti pensieri di Dio. Quest'ultima dottrina era già stata sostenuta da Eudoro di Alessandria (I sec. a.C.), considerato il fondatore del cosiddetto «platonismo medio», o «medioplatonismo».

17. A fondamento della tesi secondo cui il mondo intelligibile si identifica col *Logos* divino, Filone cita l'affermazione biblica che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Egli argomenta che, se l'uomo, il quale è solo una parte del mondo, è immagine di Dio, a maggior ragione è immagine di Dio il mondo intero, perché il tutto è maggiore della parte; ma se il mondo sensibile è immagine di Dio, il suo modello («sigillo archetipo») non potrà che essere il pensiero divino, cioè il *Logos*.

Nuovo Testamento

Atti degli Apostoli

L’appropriazione del «Dio dei filosofi»

Atti degli Apostoli, 17, 15-34

Il brano che presentiamo testimonia l’incontro tra il primo cristianesimo e la filosofia greca, e contiene il famoso discorso dell’apostolo Paolo agli Ateniesi, narrato negli *Atti degli Apostoli*, opera redatta probabilmente dallo stesso autore del terzo Vangelo, cioè l’evangelista Luca, nella seconda metà del I sec. d.C. In tale discorso Paolo, sollecitato da alcuni «filosofi stoici ed epicurei» ad esporre la nuova dottrina da lui insegnata, attacca sostanzialmente l’idolatria, la quale faceva parte della religione popolare greca, servendosi proprio del concetto di Dio sviluppato dai filosofi greci, e in particolare da Platone, da Aristotele e dagli stoici. Paolo riprende da Platone (*Timeo*) l’idea che Dio è fattore dell’universo e signore del cielo e della terra; da Aristotele (dialogo *Sulla filosofia*) l’idea che questo Dio non abita in templi fatti dalla mano dell’uomo, non ha bisogno di essere servito dagli uomini ed è causa di vita per tutti i viventi; dagli stoici (*Fenomeni* di Arato) l’affermazione che «noi siamo progenie di lui». Se però è vero che questi riferimenti rivelano il desiderio di Paolo di porsi in diretta continuità con la filosofia greca, è anche vero che egli non può fare a meno di aggiungere ad essi lo specifico messaggio cristiano, e precisamente l’annuncio dell’avvento di Cristo, della sua morte e della sua risurrezione, come condizione del giudizio di Dio, cioè della salvezza. Ma è proprio l’annuncio della risurrezione – ossia del ritorno alla vita di tutto l’uomo, anima e corpo –, concetto estraneo alla cultura greca, a dividere il suo uditorio, producendo in alcuni una reazione di rifiuto, in altri uno stato di perplessità e in altri ancora la conversione al cristianesimo. I primi cristiani, dunque, dovendo assumere un concetto di Dio dalla cultura greca, allo scopo di trasmettere a tutti gli uomini il loro messaggio di salvezza per mezzo di essa, optarono nettamente per il concetto sviluppato dai filosofi, cioè per quello che in seguito sarebbe stato chiamato il «Dio dei filosofi», ritenendolo molto più in armonia con la propria fede di quanto fossero le divinità della religione pagana.

E quelli che accompagnavano Paolo, lo condussero fino ad Atene; e,

ricevuto da lui l'incarico di dire a Sila e a Timoteo di raggiungerlo al più presto, se ne ritornarono[1].

Or mentre Paolo li aspettava in Atene, sentivasi dentro nell'anima indignato a veder la città dedita all'idolatria[2]. Egli discuteva nella sinagoga coi Giudei e coi proseliti, e ogni giorno in piazza con chi vi trovava. E anche certi filosofi epicurei e stoici disputavano con lui, e alcuni dicevano: «Che vuol dire questo chiacchierone?». E altri: «Par che annunzi divinità straniere!». Egli, di fatto, annunziava Gesù e la risurrezione. Allora lo presero e lo condussero all'Areopago, dicendo: «Possiamo noi sapere che cos'è questa nuova dottrina che tu insegni? Per certo, tu ci rechi agli orecchi delle cose strane; vorremmo dunque sapere di che si tratta»[3].

Ora, gli Ateniesi tutti e gli ospiti forestieri non badavano ad altro che a dire o ascoltare qualche cosa di nuovo.

E Paolo, ritto in piedi in mezzo all'Areopago, disse: «Ateniesi, io veggo voi in tutto e per tutto singolarmente religiosi. Tanto è vero, che passando e vedendo i vostri simulacri, ho trovato perfino un altare con questa iscrizione: «Al Dio ignoto». Or quello che voi onorate senza conoscerlo, quello io annunzio a voi[4]. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che vi si trova, Signore com'è del cielo e della terra[5], non abita in templi fatti dalla mano dell'uomo; e non può esser servito da mani d'uomini, quasi avesse bisogno di qualche cosa, dando egli a tutti la vita e il respiro e ogni cosa[6]. Egli fece che l'umana progenie, nata da un solo, si spandesse su tutta la faccia della terra; e ha determinato il tempo e i confini della loro dimora, affinché cerchino Dio e si sforzino di trovarlo pur andando a tastoni. E non è già ch'egli sia lontano da ciascun di noi, poiché in lui abbiam la vita, il movimento e l'essere, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: – Noi siamo progenie di lui[7]. – Essendo dunque noi progenie di Dio, non dobbiamo credere che all'oro, o all'argento, o alla pietra scolpita ad arte e con ingegno umano sia simile la Divinità. E Dio, non tollerando più i tempi di siffatta ignoranza, fa oggi annunziare agli uomini tutti e da per tutto che facciano penitenza, avendo egli stabilito il giorno, in cui giudicherà il mondo nella equità per mezzo di un uomo da lui prescelto, facendone a tutti fede col risuscitarlo dai morti»[8].

Sentita però la risurrezione dei morti, alcuni se ne fecero beffe; altri dissero: «Di questo t'udiremo un'altra volta». Così Paolo uscì di mezzo a loro[9]. Alcuni però s'unirono a lui, e credettero; tra questi, Dionigi l'Areopagita, una donna, per nome Damaride, e altri con loro[10].

La Sacra Bibbia, a cura di G. Ricciotti, Salani, Firenze 1958, pp. 1563-64

1. L'arrivo di Paolo ad Atene ebbe luogo nel corso del suo secondo viaggio apostolico, tra il 50 e il 51 d.C.

Dopo la sua conversione, infatti, Paolo si dedicò a diffondere il cristianesimo specialmente tra i pagani, cioè i Greci e i Romani.

2. È qui descritto lo stato d'animo di Paolo ad Atene: una profonda indignazione contro l'idolatria, cioè il culto delle divinità pagane, di cui l'Acropoli, col Partenone e gli altri suoi templi, era il monumento più grandioso.

3. Paolo annunciava il vangelo sia ai Giudei nella sinagoga sia ai Greci nella piazza, cioè nell'*agorà* di Atene, dove quattro secoli prima si era intrattenuto Socrate. Significativo è l'accenno alla presenza, tra gli interlocutori di Paolo, di alcuni «filosofi stoici ed epicurei». Essi rappresentano bene la curiosità tipica degli Ateniesi, citata poco più avanti – con una certa sufficienza – dall'autore di questo scritto. L'Areopago (colle del dio Ares, cioè Marte) è un piccolo colle prospiciente l'Acropoli, adatto come tribuna per tenervi un discorso che possa essere udito da molti.

4. Il riconoscimento della religiosità degli Ateniesi è chiaramente una *captatio benevolentiae*, cioè un espediente oratorio per guadagnare fin dall'inizio il favore del pubblico. Tuttavia Paolo identifica il Dio che intende annunciare non con qualcuno dei «simulacri», cioè delle statue, dedicate ai vari dèi della religione pagana, bensì col «Dio ignoto», pur onorato dai Greci, ma ad essi sconosciuto, perché rivelatosi di sua iniziativa solo agli ebrei.

5. La concezione di Dio come «colui che ha fatto il mondo e tutto ciò che vi si trova» e che è «signore del cielo e della terra», è presente, oltre che nella *Bibbia*, naturalmente ben nota a Paolo, anche nel *Timeo* di Platone e nelle opere degli stoici (per esempio nell'*Inno a Zeus* di Cleante di Asso), che Paolo probabilmente conosceva, come li conosceva l'ebreo Filone di Alessandria, vissuto pochi anni prima.

6. La dottrina che Dio non abita in templi fatti dalla mano dell'uomo si trova in alcuni frammenti del dialogo di Aristotele *Sulla filosofia* (*Fr. 18* Ross), ripresi anche da Filone. L'affermazione che Dio non ha bisogno di esser servito dagli uomini si trova invece nell'*Etica Eudemea* (VIII, 3), e quella che Dio è causa di vita per tutti nel trattato *De caelo* (I, 10). È probabile però che la fonte di queste due ultime informazioni sia sempre il dialogo *Sulla filosofia*, il quale conteneva l'esposizione pubblica della teologia di Aristotele ed era noto sia agli ebrei che ai cristiani.

7. La citazione è un emistichio dei *Fenomeni* (v. 5) di Arato di Soli, il poeta stoico che aveva frequentato le lezioni di Zenone di Cizio. Lo stesso concetto si ritrova, in forma leggermente diversa (cioè formulato nella seconda persona singolare: «noi siamo tua stirpe»), nell'*Inno a Zeus* di Cleante di Asso. Fino a questo punto del discorso, dunque, Paolo non fa che riallacciarsi alla concezione di Dio elaborata dai massimi filosofi greci.

8. Se fino a questo punto Paolo ha ripreso il concetto filosofico di Dio, ora però egli passa, proprio riallacciandosi ad esso, all'annuncio specifico del messaggio cristiano. Paolo allude al giorno del giudizio universale, in cui Dio giudicherà gli uomini per mezzo di Gesù Cristo, la cui funzione di salvatore è stata garantita da Dio stesso mediante la risurrezione dai morti.

9. Il concetto di risurrezione è del tutto estraneo alla cultura greca, per la quale gli uomini sono per definizione «mortali» e proprio per questo si differenziano dagli dèi, i soli che sono immortali. Alcuni filosofi greci avevano ammesso, semmai, l'immortalità dell'anima (Pitagora, Platone) e la sua reincarnazione in corpi diversi (metempsicosi): nessuno però aveva mai parlato di risurrezione. Si spiega così il rifiuto, o la perplessità, opposti a Paolo da questa parte dell'uditorio.

10. Non tutti gli ascoltatori rifiutano l'annuncio della risurrezione, e precisamente coloro i quali compresero che non c'era contraddizione tra il Dio dei filosofi e la risurrezione, essendo il primo «signore del cielo e della terra», cioè onnipotente, e quindi capace anche di far risuscitare i morti. In ogni caso, la risurrezione di Cristo poteva essere ammessa solo per fede. Il narratore è molto preciso nel riferire persino i nomi di alcuni di coloro che si convertirono, e cioè una donna di nome Damaride e un certo Dionigi l'Areopagita, il quale derivava il nome dal monte Areopago, luogo vicinissimo all'Acropoli di Atene da cui Paolo pronunciò il suo discorso. A questo Dionigi l'Areopagita alcuni secoli più tardi sarà erroneamente attribuito un *corpus* di scritti destinati ad esercitare un'enorme influenza sul pensiero cristiano medievale, proprio perché ritenuti opera dell'antico discepolo di san Paolo.

Nuovo Testamento

Vangelo di Giovanni

Il Verbo divino e la sua incarnazione

Vangelo, 1, 1-18

Il «prologo» del quarto *Vangelo* è attribuito all'apostolo Giovanni, il quale morì durante il regno di Traiano (98-117 d.C.) e compose il suo *Vangelo* probabilmente in tarda età, cioè verso la fine del sec. I. Questo è pertanto l'ultimo dei quattro *Vangeli* «canonici», cioè riconosciuti dalla Chiesa come ispirati. Il *Vangelo* di Giovanni si distingue dagli altri tre, ossia da quelli di Marco, Matteo e Luca, per vari motivi. In primo luogo esso non è «sinottico», ossia non è leggibile accanto agli altri con un unico sguardo; in secondo luogo presenta un carattere più concettuale, nel senso che vi si riscontra un uso frequente di concetti quali «vita», «luce», «verità»; in terzo luogo, e soprattutto, tematizza il cosiddetto «Verbo» divino, termine con cui tradizionalmente si traduce il greco *Lógos*, che significa «pensiero» e «parola».
Sin dall'inizio il quarto *Vangelo* dichiara che il Verbo era «in principio», cioè dall'eternità, «presso Dio» e «Dio» al tempo stesso. Ciò significa che il Verbo di Dio è una persona distinta da Dio e contemporaneamente è Dio. Evidentemente si allude a una pluralità di persone divine – verso la fine dello stesso *Vangelo* si parla anche dello Spirito Santo –, le quali sono distinte tra loro ed insieme anche uguali, cioè ugualmente divine. Questo è il mistero dell'unità-trinità di Dio, la fede nel quale distingue il cristianesimo dal giudaismo e dall'islamismo. Ulteriori caratteristiche attribuite al Verbo divino sono quelle di essere il «tramite» della creazione del mondo – forse nel senso che Dio ha creato il mondo per mezzo del pensiero, o della parola – e di essere la vita e la luce degli uomini, cioè la fonte della salvezza e la rivelazione della verità. Nel «prologo» viene rivelato anche il secondo mistero che caratterizza il cristianesimo, ossia quello dell'incarnazione del Verbo, per cui una stessa persona, Gesù Cristo, è insieme Dio e uomo. A coloro che hanno accolto il Cristo, cioè lo hanno riconosciuto come tale (i cristiani, appunto), egli ha dato la possibilità di diventare «figli di Dio»,

nel senso che ha donato loro la salvezza, la vita eterna, la grazia divina.

In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era al principio presso Dio[1]. Tutto per mezzo di lui è stato fatto e senza di lui non è stato fatto nulla di ciò ch'è stato fatto[2]. In lui era vita, e la vita era la luce degli uomini. E la luce splende fra le tenebre e le tenebre non l'hanno accolta[3]. Ci fu un uomo inviato da Dio; di nome Giovanni. Egli venne in testimonianza per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per lui; egli non era la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce[4]. Era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene a questo mondo. Egli era nel mondo e il mondo per mezzo di lui fu fatto, e il mondo non l'ha conosciuto. È venuto nella sua proprietà e i suoi non l'hanno accolto[5]. A tutti quelli però che l'hanno accolto, a quelli che credono nel suo nome, ha dato il potere di diventare figliuoli di Dio; i quali, non da sangue né da volontà di carne, né da volontà di uomo, ma da Dio son nati[6]. Il Verbo si è fatto carne ed abitò tra noi; e noi ne abbiamo veduta la gloria, gloria eguale a quella dell'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità[7].

Giovanni gli rende testimonianza e grida in questi termini: «Ecco colui del quale dissi: – Chi verrà dopo di me è stato fatto prima di me, perché egli era prima di me –». E della pienezza di lui tutti abbiam ricevuto, e grazia su grazia. Perché la legge è stata data da Mosè; la gloria e la verità sono venute da Gesù Cristo. Nessuno ha veduto mai Dio; il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, ce l'ha fatto conoscere[8].

La Sacra Bibbia, a cura di G. Ricciotti, Salani, Firenze 1958, p. 1505

1. «Verbo» (latino *Verbum*, «parola») è una delle possibili traduzioni del greco *Lógos*, termine che significa tanto «mente», quanto «pensiero», «discorso», «parola». Lo stesso termine era stato usato da Filone di Alessandria (che l'aveva ripreso dagli stoici e, indirettamente, da Eraclito), per indicare l'insieme dei pensieri divini, da lui identificati con le idee di Platone, modelli eterni delle cose sensibili. Nel *Vangelo* di Giovanni esso viene inteso come una vera e propria persona, cioè come un soggetto di natura divina («era Dio»), distinto però dal Dio di cui è, appunto, pensiero o parola. In ciò è implicita la fede che Dio, essendo assoluto, possa esprimere interamente se stesso nel suo pensiero, o nella sua parola, facendo di questa un'altra persona uguale (in quanto anch'essa divina) a lui. Naturalmente dal punto di vista razionale il fatto che le persone siano tra loro distinte, e insieme siano un solo e medesimo Dio, non è comprensibile, benché, trattandosi dell'assoluto, non sia contraddittorio. Del resto tale incomprensibilità è riconosciuta dal cristianesimo stesso nel momento in cui indica la pluralità delle persone divine (Dio, il Verbo di Dio e lo Spirito Santo), distinte ma anche uguali per natura, come il «mistero» dell'unità-trinità di Dio.

2. Il Verbo è dunque il tramite della creazione. Ciò probabilmente significa che Dio, per creare, deve pensare, e deve anche esprimere il suo pensiero per mezzo della parola. Del resto nel libro della *Genesi* si narra, come abbiamo visto, che Dio creò dicendo: «si faccia la luce», «si faccia il firmamento», e così via, ossia creò per mezzo della parola.

3. L'identificazione del Verbo con la vita significa che egli è fonte di vita, cioè di salvezza, mentre l'identificazione con la luce significa che egli è fonte di verità.

4. Si tratta di Giovanni Battista, considerato dai cristiani come l'ultimo e il più grande di tutti i profeti, perché annunciò il Messia direttamente, indicandolo a tutti gli uomini nella persona di Gesù Cristo.

5. La venuta del Verbo nel mondo, e più precisamente il suo «farsi carne», ossia l'assumere la natura umana, è il mistero dell'incarnazione. Coloro che non lo hanno accolto sono gli ebrei, il popolo a cui Dio aveva promesso il salvatore e che si è rifiutato di riconoscerlo in Gesù Cristo.

6. Coloro che hanno accolto il Verbo sono quelli che hanno creduto nella divinità di Gesù Cristo, cioè i cristiani. Questi sono diventati, grazie alla loro fede in Gesù Cristo, «figli di Dio», evidentemente nel senso di figli adottivi, perché non sono della stessa natura di Dio. Ma, in quanto figli adottivi, essi godono dell'amicizia di Dio, che è garanzia di vita eterna. Ciò che li rende figli di Dio, secondo questo *Vangelo*, è la fede, non il sangue o la carne, cioè l'appartenenza al popolo ebraico.

7. L'affermazione che «il Verbo si è fatto carne» è volutamente forte, allo scopo di indicare il secondo grande mistero del cristianesimo, cioè l'assunzione, da parte del Verbo divino, della natura umana. Anche questo mistero, cioè il fatto che una stessa persona possa essere insieme Dio e uomo, è incomprensibile per la ragione e può essere accettato solo per fede.

8. Qui viene detto sia che il Verbo è l'unigenito del Padre, cioè il figlio di Dio, il quale ultimo è dunque Padre, sia che egli si è incarnato in Gesù Cristo, il quale dunque è uomo e insieme anche Dio. La generazione del figlio di Dio non deve essere confusa con la creazione del mondo. Mentre infatti colui che è generato è della stessa natura del padre, cioè deriva dalla sua stessa essenza, o sostanza (perciò è «consustanziale» al padre), ciò che è creato invece è tratto dal nulla, perciò è di natura diversa dal suo creatore. In questo stesso *Vangelo* (16) si annuncia anche la venuta dello Spirito Santo, chiamato «Paràclito», cioè consolatore, e «Spirito di verità», la cui funzione è di «insegnare tutta la verità», vale a dire di completare la rivelazione. Questi è, per la teologia cristiana, la terza persona della trinità divina, che «procede dal Padre e dal Figlio», cioè è la personificazione dell'amore che intercorre tra i primi due.

Giustino martire

Dialogo con Trifone

La vera filosofia è il cristianesimo

Dialogo con Trifone. *Prologo*, 1, 1-8, 2

Giustino è uno dei maggiori «apologisti», ossia uno di quei primi pensatori cristiani che si sono serviti anche della filosofia per difendere il cristianesimo dalle critiche avanzate da parte della cultura pagana.
Nel prologo al *Dialogo con Trifone*, che presentiamo quasi per intero, Giustino racconta il suo approdo dalla filosofia pagana al cristianesimo, immaginando di essere stato convertito da un vecchio che egli avrebbe incontrato dopo avere frequentato i vari filosofi greci. Tra costoro Giustino menziona gli stoici, i peripatetici, i pitagorici e infine i platonici, alle cui dottrine per

un certo tempo aderì a motivo della loro concezione di Dio come creatore del mondo. Il vecchio, che rappresenta appunto il cristianesimo, gli fa tuttavia notare l'insostenibilità di alcune tesi platoniche, quali l'immortalità dell'anima, incompatibile con la creazione di questa, e la pretesa che l'anima possa vedere direttamente Dio in virtù dei suoi meriti. A tali dottrine il vecchio oppone la visione cristiana secondo cui l'anima, creata da Dio, può ottenere solo da questo la vita eterna, oppure può essere condannata a morire. Il prologo si conclude con l'esortazione del vecchio ad abbandonare maestri come Pitagora e Platone e ad abbracciare invece la verità rivelata dai profeti, che è stata tramandata nella *Bibbia*, e soprattutto da Gesù Cristo, che viene predicata dai suoi «amici», cioè dai martiri cristiani. A queste parole Giustino si converte al cristianesimo e presenta quest'ultimo come l'unica via per giungere alla felicità, e dunque come la vera filosofia. Le argomentazioni di Giustino rivelano dunque come uno dei primi pensatori cristiani concepisca il rapporto tra filosofia e cristianesimo: la filosofia greca, pur apprezzabile (specialmente quella platonica), è del tutto insufficiente a dare la salvezza, perciò deve essere integrata, o sostituita, dal cristianesimo, che, a questo punto, risulta essere l'unica vera filosofia.

1. 1. Mentre passeggiavo di buon mattino per i portici, mi si fece incontro un tale, con alcuni compagni, che mi apostrofò: – Salve, filosofo – e così dicendo si volse a camminare nella mia stessa direzione[1].

Io allora, parlando all'indietro, gli feci: – Che c'è dunque?

2. E quegli: – Ad Argo, disse, mi è stato insegnato dal socratico Corinto che non bisogna avere disprezzo o indifferenza verso chi porta questo abbigliamento ma che si deve accoglierlo con ogni favore e intrattenersi con lui, perché dalla conversazione potrebbe venirne qualcosa di utile per lui o per me, ed è comunque una cosa positiva per entrambi se anche solo uno dei due ne trae beneficio. Per questo, quando vedo uno vestito come te, ben volentieri mi accompagno a lui, ed è appunto il motivo per cui ora con vero piacere mi rivolgo a te. Costoro, poi, mi tengon dietro nella speranza di udire anch'essi da te qualcosa di utile.

3. *Chi dunque sei, o esimio, tra i mortali?*[2] – così mi rivolgevo a lui per canzonarlo. Ma quello mi vien fuori pari pari con nome e razza: – Mi chiamo, fa, Trifone e sono un ebreo della circoncisione, profugo della recente guerra[3].

Vivo per lo più in Grecia e in particolare a Corinto.

– E quale profitto vuoi trarre dalla filosofia, dissi a mia volta, che sia maggiore di quello che ti viene dal tuo legislatore[4] e dai profeti?

E quello: – E che mai? Forse che i filosofi non discettano sempre su Dio e non indagano in ogni occasione sulla sua unica signoria e sulla sua provvidenza? O forse non è questo il compito della filosofia, di indagare cioè il divino?

4. Certamente, dissi, questa è anche la mia convinzione, ma la maggior parte dei filosofi non su questo ha rivolto la propria riflessione, se vi siano cioè uno o più dèi e se provvedano o no a ciascuno di noi, in quanto ritengono che il conoscere queste cose non concorra alla nostra felicità. Di più, essi si sforzano di convincerci che Dio si prende sì cura dell'universo e dei vari generi e specie, ma non di me e di te e di ognuno in particolare, altrimenti non lo pregheremmo notte e giorno[5].

5. Dove questo li porti non è difficile capirlo: i seguaci di questa dottrina si prendono impunemente la libertà di dire e di fare ciò che vogliono; essi infatti né temono una punizione né si aspettano una qualche ricompensa da parte di Dio. E come potrebbe essere altrimenti? Essi affermano che le cose si ripetono all'infinito e che io e tu riprenderemo tali quali da capo il corso della nostra vita, senza essere diventati né migliori né peggiori[6]. Altri invece, partendo dal presupposto che l'anima è immortale e incorporea, ritengono che non saranno puniti per aver fatto qualcosa di male – ciò che è incorporeo infatti non può subire patimenti – e che non hanno alcun bisogno di Dio, essendo appunto l'anima per se stessa immortale[7].

6. Trifone, allora, sorridendo con arguzia, disse: – E tu, come la pensi su queste cose, qual è la tua concezione di Dio, qual è insomma la tua filosofia? Su, diccelo!

2. 1. Ti dirò come vedo io le cose, dissi. La filosofia in effetti è il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l'unico che a lui ci conduce e a lui ci unisce, e sono davvero uomini di Dio coloro che han volto l'animo alla filosofia. Ciò nondimeno ai più è sfuggito che cos'è la filosofia e perché mai è stata inviata agli uomini: diversamente non vi sarebbero stati né platonici né stoici né teoretici né pitagorici, perché unico è il sapere filosofico[8].

2. Voglio dunque spiegarti com'è che esso è diventato a più teste. È accaduto che i seguaci di coloro che per primi avevano abbracciato la filosofia e per questo erano diventati celebri li seguirono non nella ricerca della verità ma solo perché colpiti dalla loro forza d'animo, dalla loro temperanza e dalle novità dei loro discorsi. Ciascuno di essi prese a ritenere verità solo ciò che

aveva appreso dal suo maestro, in modo che loro stessi, che trasmisero ai loro successori questi insegnamenti e altri affini, cominciarono ad essere chiamati con il nome di chi aveva la paternità della dottrina.

3. Anch'io da principio, desiderando incontrarmi con uno di questi uomini, mi recai da uno stoico. Passato con lui un certo tempo senza alcun profitto da parte mia sul problema di Dio (lui non ne sapeva niente, e d'altra parte diceva trattarsi di una cognizione non necessaria), lo lasciai e andai da un altro, chiamato peripatetico. Acuto, o almeno si riteneva tale. Costui per i primi giorni mi sopportò, poi pretendeva che per il seguito stabilissi un compenso, pena l'inutilità della nostra frequentazione. Per questo motivo abbandonai anche lui, ritenendolo proprio per nulla un filosofo.

4. Il mio animo tuttavia era ancora gonfio del desiderio di ascoltare lo straordinario ammaestramento proprio della filosofia, per cui mi recai da un pitagorico di eccelsa reputazione, uomo di grandi vedute quanto alla sapienza. Come dunque venni a conferire con lui, volendo diventare suo uditore e discepolo, mi fece: «Vediamo, hai coltivato la musica, l'astronomia, la geometria? O pensi forse di poter discernere alcunché di quanto concorre alla felicità senza prima esserti istruito in queste discipline, che distolgono l'animo dalle cose materiali e lo preparano a trarre frutto da quelle spirituali, sì da giungere a contemplare direttamente il bello e il bene?»

5. Così, dopo aver tessuto le lodi di queste scienze ed averne affermato la necessità, mi rispedì, avendo io dovuto ammettere che non le conoscevo. Ero afflitto, com'è naturale, avendo mancato le mie aspettative, tanto più che ero convinto che quel tale avesse una certa competenza. D'altra parte, considerando il tempo che avrei dovuto passare su quelle discipline, non potei tollerare l'idea di accantonare così a lungo le mie aspirazioni.

6. Senza vie d'uscita, decisi di entrare in contatto anche con i platonici, i quali pure godevano di grande fama. Eccomi dunque a frequentare assiduamente un uomo assennato, giunto da poco nella mia città, che eccelleva tra i platonici, e ogni giorno facevo progressi notevolissimi. Mi affascinava la conoscenza delle realtà incorporee e la contemplazione delle Idee eccitava la mia mente. Ben presto dunque ritenni di essere diventato un saggio e coltivavo la sciocca speranza di giungere alla visione immediata di Dio. Perché questo è lo scopo della filosofia di Platone[9].

3. 1. Mi trovavo dunque in questa situazione, quando pensai di immergermi nella quiete assoluta e *sottrarmi alla calca degli uomini*[10], e per questo mi dirigevo verso una località non lontana dal mare. Ero ormai giunto al luogo in cui mi proponevo di stare solo con me stesso, quand'ecco un vecchio carico

d'anni, di bell'aspetto e dall'aria mite e veneranda, poco discosto da me seguiva i miei passi[11]. Mi volsi a lui e lo fronteggiai fissandolo intensamente.

2. – Mi conosci? – fa lui.

Dissi di no.

– Perché allora, riprese, mi squadri così?

– Mi sorprende che tu sia capitato nel mio stesso posto, perché non mi sarei mai aspettato di trovare qualcuno da queste parti.

– Sono in pensiero per certi miei congiunti, mi dice. Si trovano lontano da me e per questo a mia volta vengo a vedere di loro, caso mai spuntassero da qualche parte. Tu piuttosto, fa lui a me, che cosa fai qui?

– Mi piace occupare il tempo in questo modo, risposi, perché posso dialogare liberamente con me stesso. Posti come questo favoriscono moltissimo il desiderio di raziocinare.

3. – Ah, sei dunque un cultore del raziocinio e non dell'azione e della verità. E non ti trovi ad essere un uomo d'azione piuttosto che di sofismi?[12]

Risposi: – Quale azione più grande e migliore si potrebbe compiere che non mostrare che la ragione tutto governa, afferrarla e salirci su per vedere dall'alto gli errori e il comportamento degli altri, che non fanno nulla di sensato e di gradito a Dio? Senza la filosofia e la retta ragione non ci può essere saggezza. Per questo ogni uomo ha il dovere di darsi alla filosofia e ritenerla l'azione più grande e degna di onore. Tutto il resto viene in secondo o terzo ordine, e in quanto connesso con la filosofia è conveniente e degno di essere accettato, in quanto invece ne è disgiunto ed è esercitato da gente cui la filosofia non è compagna è sconveniente e volgare.

4. – La filosofia dunque procura la felicità? – intervenne quello[13].

– Certamente, dissi, ed è l'unica in grado di farlo.

Riprese: – Ma che cos'è la filosofia, e qual è la felicità che procura? Se non hai impedimenti a dirlo, dillo!

– La filosofia, risposi, è la scienza dell'essere e la conoscenza del vero, e la felicità che procura è il premio di questa scienza e di questa sapienza.

5. – Ma tu che cos'è che chiami Dio? – chiese.

– Ciò che è sempre uguale a se stesso e che è causa di esistenza per tutte le altre realtà, questo è Dio.

Così gli risposi ed egli ne parve rallegrato e mi interpellò ancora[14]:

– Ma quello di scienza non è un appellativo comune a realtà diverse? Così, nelle varie arti, colui che in esse è versato è detto averne la scienza, nell'arte militare come in quella nautica o in quella medica, e non è così anche per ciò che concerne Dio e l'uomo? Vi è una scienza che procura la conoscenza delle realtà divine e di quelle umane e quindi la conoscenza della loro divinità e

rettitudine?

– Certamente! – risposi.

6. – Ma allora conoscere Dio e l'uomo è la stessa cosa che conoscere la musica, l'aritmetica, l'astronomia e via dicendo?

– No assolutamente – dissi.

– Dunque non mi hai risposto correttamente, riprese quello. Vi sono infatti scienze che ci provengono dall'apprendimento o dalla discussione e altre che ci danno la conoscenza tramite il vedere. Metti che uno ti dicesse che in India c'è un animale diverso per forma da tutti gli altri, fatto così e così, variopinto e multiforme: tu non avresti potuto conoscerne l'esistenza prima di averlo visto, ma non avresti potuto nemmeno farne parola se non ne avessi sentito parlare da uno che l'ha visto.

7. – No infatti – dissi.

– Come dunque, riprese, possono i filosofi elaborare un corretto pensiero su Dio e dirne qualcosa corrispondente a verità, visto che non ne hanno la scienza, dal momento che non ne hanno visto o udito alcunché?

– Ma padre venerando, feci a mia volta, non è con gli occhi che essi possono vedere Dio, al pari degli altri esseri viventi, ma è solo con la mente che lo possono cogliere. Così dice Platone e io gli credo.

4. 1. – Dunque, disse ancora, la nostra mente è dotata di una forza tale da cogliere ciò che non è previamente percepito tramite i sensi? E la mente umana potrebbe anche vedere Dio senza essere governata da uno spirito santo?[15]

– Platone, risposi, dice che l'occhio della mente ha per se stesso questa capacità e che ci è stato dato proprio per vedere con esso, quando è puro, l'essere in se stesso, il quale è causa di tutte le realtà intelligibili. Esso non ha né colore né forma né grandezza, niente di niente, insomma, di quanto l'occhio può cogliere, ma è, appunto, «essere» e basta, al di sopra di ogni sostanza, ineffabile e indicibile, unico bene, che si produce subitaneamente nelle anime ben disposte, in forza dell'affinità con esso e del desiderio di contemplarlo[16].

2. – Quale affinità mai c'è tra noi e Dio?, diceva l'anziano. Forse anche l'anima è divina e immortale, parte di quella mente sovrana? E, come quest'ultima vede Dio, così anche la nostra mente è in grado di cogliere il divino e di conseguenza raggiungere la felicità?

– Certamente, risposi.

– E tutte le anime passano indifferentemente attraverso qualunque essere vivente, o è diversa l'anima dell'uomo da quella del cavallo o dell'asino?

– Non c’è nessuna differenza: è sempre la stessa anima in tutti, risposi[17].

3. – Allora, disse, potranno vedere Dio anche i cavalli e gli asini, o magari già l’hanno visto!

– Niente affatto, replicai. Neppure la gran parte degli uomini lo può vedere, a meno che conduca una vita retta, purificandosi con la pratica della giustizia e di ogni altra virtù.

– Allora, riprese, l’uomo non vede Dio in forza di una affinità con lui né perché è dotato di intelletto, ma perché è saggio e giusto!

– Sì, e perché è dotato di che conoscere Dio.

– E che, forse le capre o le pecore commettono ingiustizie?

– Certo no, di nessuna sorta, risposi.

4. – Dunque, stando a quel che dici, anche queste bestie possono vedere Dio.

– No, feci, perché il loro corpo è fatto in modo tale che glielo impedisce.

Quello insistette: – Se quegli animali potessero parlare, stai certo che schernirebbero il nostro, di corpo, e con molta maggior ragione![18] Ma lasciamo perdere per ora questo punto e mettiamo pure che le cose stiano come dici tu. Dimmi piuttosto: l’anima vede Dio mentre è nel corpo o dopo che l’ha lasciato?

5. – Mentre è nel corpo umano può riuscirci grazie alla mente, ma è soprattutto dopo che ha lasciato il corpo e si trova sola da se stessa che consegue ciò che ha sempre desiderato.

– E una volta ritornata in un corpo umano, l’anima se ne ricorda?

– Non credo, dissi.

– E allora quale utilità ne traggono le anime che vedono Dio o quale vantaggio hanno rispetto a quelle che non lo vedono, se non si ricordano neppure di ciò che hanno visto?

6. – Non so che dirti, risposi.

Riprese: – Che cosa succede a quelle che non sono giudicate degne di questa visione?

– Vengono imprigionate nel corpo di animali, e questa è la loro punizione.

– Sanno che è per questo motivo che si trovano in questo tipo di corpi e che hanno commesso una qualche mancanza?

– Credo di no.

7. – Dunque non traggono giovamento alcuno dalla punizione, mi pare. Anzi vorrei dire che esse non sono neppure punite se non hanno coscienza della punizione.

– Infatti è così.

– Le anime, in conclusione, né vedono Dio né passano in altri corpi. In caso

contrario, infatti, sarebbero state conscie di venire in tal modo punite e avrebbero temuto di ricadere in peccato per l'avvenire. Esse tuttavia possono arrivare a capire che Dio esiste e che giustizia e pietà sono cosa buona: su questo sono d'accordo con te, disse.

– Hai ragione, dissi a mia volta[19].

5. 1. – Di queste cose, dunque, quei filosofi non sanno nulla, perché non sono in grado di dire che cosa sia l'anima.

– Pare di no.

– E neppure si deve dire che essa sia immortale, perché se fosse immortale sarebbe ovviamente anche increata.

– Ma appunto increata e immortale è ritenuta da alcuni che sono chiamati platonici.

– Tu credi che anche il mondo sia increato?

– Vi sono di quelli che lo affermano, ma io non sono d'accordo con loro.

2. – E fai bene. Che fondamento ha, infatti, ritenere che un corpo così solido, resistente, composito, mutevole, che perisce e risorge ogni giorno, non abbia avuto un qualche inizio? Ma se il mondo è creato, anche le anime debbono essere create e, verosimilmente, non esistere più ad un certo punto. Infatti sono venute all'esistenza a motivo degli uomini e degli altri esseri viventi, sempre che tu ammetta che esse nascono separatamente e non assieme ai rispettivi corpi.

– Direi che è proprio così.

– Dunque le anime non sono immortali.

– No, dato che anche il mondo risulta essere creato[20].

3. – E pur tuttavia non intendo affermare che tutte le anime muoiono, il che sarebbe un vero colpo di fortuna per i malvagi. E allora? Allora credo che le anime degli uomini pii soggiornino in un luogo migliore e quelle ingiuste e malvage in uno peggiore, in attesa del momento del giudizio. Allora quelle che risulteranno degne di Dio non moriranno più, le altre invece saranno punite per il tempo che Dio vorrà che vivano e siano punite.

4. – Ma quanto affermi non è forse ciò che adombra lo stesso Platone nel *Timeo* a riguardo del mondo, quando dice che esso è per sua natura corruttibile, in quanto ha avuto inizio, ma che per volontà di Dio non si dissolverà né andrà incontro al suo destino di morte? Pensi che lo stesso valga per l'anima e, in generale, per tutte le realtà?

– Tutto ciò che esiste o esisterà mai al di fuori di Dio è di natura corruttibile e può scomparire e non esistere più, perché solo Dio è increato e incorruttibile, e proprio per questo è Dio, mentre tutto il resto, che viene

dopo di lui, è creato e corruttibile.

5. Per questo motivo le anime e muoiono e vengono punite[21]. Se infatti fossero increate non avrebbero commesso colpa alcuna né sarebbero state piene di stoltezza, non sarebbero state vili e poi di nuovo temerarie né sarebbero di certo passate di loro volontà nel corpo di porci, serpenti o cani. Non sarebbe stato possibile costringerle a questo, se veramente fossero increate. Ciò che è increato, infatti, è simile all'increato: sono uguali identici e l'uno non può avere la prevalenza sull'altro per potenza o dignità.

6. Per questo l'increato non è molteplice. Se infatti vi fosse una qualche differenza tra realtà increate non ne potresti trovare, investigando, la causa, ed anche continuando a spingere il pensiero all'infinito ti stancheresti sopra un'unica realtà increata che riconoscerai come causa di tutte le cose.

– Tutto questo, dissi, è dunque sfuggito a Platone e a Pitagora, uomini saggi, divenuti per noi baluardo e sostegno della filosofia?

6. 1. – Non mi interessano né Platone né Pitagora né semplicemente alcuno che difenda teorie di questo tipo. La verità è questa e puoi apprenderla da quanto segue. L'anima, dunque, o è vita ovvero possiede la vita. Se è vita farà vivere qualcos'altro, non se stessa, così come il movimento farà muovere qualcos'altro piuttosto che se stesso. Ma che l'anima viva, nessuno lo vorrà contestare. Se dunque vive, vive senza essere essa stessa la vita, bensì avendo la vita per partecipazione. Ora, ciò che partecipa di qualche cosa è diverso da ciò di cui partecipa. L'anima partecipa della vita perché Dio vuole che essa abbia la vita.

2. Così non ne parteciperà più quand'egli non volesse più che viva. Il vivere infatti non è una sua proprietà così come invece lo è di Dio. Ma come non è proprio dell'uomo vivere per sempre e come il suo corpo non rimane sempre unito all'anima ma, quando viene il momento di sciogliere questa connessione, l'anima abbandona il corpo e l'uomo non è più, così, quando l'anima non deve più esistere, si separa da lei lo spirito vivificante e l'anima non è più ma torna anch'essa là di dove è stata presa[22].

7. 1. E chi mai si potrà prendere come maestro, feci io, e di dove si potrà trarre giovamento se neppure in uomini come Platone e Pitagora si trova la verità?

– Molto tempo fa, prima di tutti costoro che son tenuti per filosofi, vissero uomini beati, giusti e graditi a Dio, che parlavano mossi dallo spirito divino e predicevano le cose future che si sono ora avverate. Li chiamano profeti e sono i soli che hanno visto la verità e l'hanno annunciata agli uomini senza remore o riguardo per nessuno e senza farsi dominare dall'ambizione, ma

proclamando solo ciò che, ripieni di Spirito santo, avevano visto e udito.

2. I loro scritti sono giunti fino a noi e chi li legge prestandovi fede ne ricava sommo giovamento sia riguardo alla dottrina dei princìpi che a quella del fine e su tutto ciò che il filosofo deve sapere. Essi infatti non hanno presentato i loro argomenti in forma dimostrativa, in quanto rendono alla verità una testimonianza degna di fede e superiore ad ogni dimostrazione, e gli avvenimenti passati e presenti costringono a convenire su ciò che è stato detto per mezzo loro[23].

3. Essi inoltre si sono mostrati degni di fede in forza dei prodigi che hanno compiuto, e questo perché sia hanno glorificato Dio Padre, creatore di tutte le cose, sia hanno annunciato il Figlio suo, il Cristo da lui inviato, cosa che i falsi profeti, pervasi dallo spirito impuro e ingannatore, non hanno fatto né fanno, avendo piuttosto l'ardire di compiere dei prodigi per sbalordire gli uomini e dando gloria *agli spiriti e ai demoni dell'errore*. Prega dunque perché innanzitutto ti si aprano le porte della luce: si tratta infatti di cose che non tutti possono vedere e capire ma solo coloro cui lo concedono Dio e il suo Cristo[24].

8. 1. Dopo aver detto queste e altre cose, che non è qui il momento opportuno di riferire, quel vecchio se ne andò con l'esortazione a non lasciarle cadere, e da allora non l'ho più rivisto. Quanto a me, un fuoco divampò all'istante nel mio animo e mi pervase l'amore per i profeti e per quegli uomini che sono amici di Cristo. Ponderando tra me e me le sue parole trovai che questa era l'unica filosofia certa e proficua[25].

2. In questo modo e per queste ragioni io sono un filosofo, e vorrei che tutti assumessero la mia stessa risoluzione e più non si allontanassero dalle parole del Salvatore. Esse infatti incutono un certo timore e sono sufficienti a confondere coloro che deviano dalla retta via, mentre una quiete dolcissima pervade coloro che le mettono in pratica. Se dunque anche tu hai a cuore il tuo destino e reclami salvezza e hai fiducia in Dio – e se non ti senti indifferente al problema – hai la possibilità, una volta riconosciuto il Cristo di Dio e conseguita una completa iniziazione, di raggiungere la felicità[26].

Giustino Martire, *Dialogo con Trifone*, introduzione, traduzione e note di G. Visonà, Edizioni Paoline, Torino 1988, pp. 85-106

1. Il dialogo è ambientato a Efeso, città greca dell'Asia Minore. Giustino indossa il mantello da filosofo e perciò è salutato come tale dall'ebreo Trifone.

2. La citazione di questo verso dell'*Iliade* (VI, 123) rivela la formazione greca di Giustino.

3. Si tratta della rivolta giudaica contro i Romani, soffocata da questi nel 135 d.C. Il dialogo, che narra la conversione di Giustino, si immagina dunque avvenuto poco dopo questa data.

4. Il «legislatore» è Mosè.

5. È questa la dottrina stoica della provvidenza, che viene criticata perché non riguarda il singolo individuo.

6. L'allusione è alla dottrina, ancora stoica, dell'eterno ritorno.

7. La dottrina dell'immortalità e incorporeità dell'anima è platonica, ma non è certamente platonica la conseguenza che Giustino trae da essa.

8. Giustino suppone che la filosofia sia stata inviata da Dio agli uomini come un sapere unico, che gli uomini non l'abbiano compresa e perciò si siano divisi in scuole filosofiche diverse. Non è chiaro chi siano i «teoretici» (forse potrebbero essere gli aristotelici).

9. Giustino si riferisce qui ad alcuni esponenti di correnti filosofiche con i quali era venuto in contatto, esprimendo al loro riguardo considerazioni di carattere critico: a proposito dei peripatetici egli lamenta la richiesta di una retribuzione, e a proposito dei pitagorici critica l'eccessiva importanza data alla matematica. Per quanto concerne i platonici, invece, Giustino ammette di averne condiviso la concezione di Dio come creatore del mondo.

10. Anche questa citazione è tratta dall'*Iliade* (VI, 202).

11. Questo vecchio, come risulta dal prosieguo dell'argomentazione, è un cristiano, e dunque sta a rappresentare il cristianesimo.

12. Il cristiano considera la filosofia come un esercizio di raziocinii e di sofismi, a cui contrappone il desiderio di azione e di verità, rappresentato dalla fede.

13. Per il cristiano ciò che veramente interessa è la felicità, cioè la salvezza.

14. La definizione di Dio proposta da Giustino è perfettamente platonica. Il fatto che il vecchio la condivida, significa che Giustino continuò a considerarla valida anche dopo la conversione al cristianesimo. Ciò conferma che i cristiani fecero propria l'idea di Dio elaborata dai filosofi greci.

15. Secondo il cristiano la mente umana può vedere Dio, come pretendono i platonici, solo con l'aiuto di uno «spirito santo» (Dio stesso), vale a dire solo se Dio stesso si rivela ad essa.

16. La dottrina qui riportata deriva dal *Fedone* (65 E - 66 A) e dalla *Repubblica* (VI, 533 D). Si noti che, in base ad essa, Dio è «essere e basta», cioè l'essere stesso, l'essere per essenza.

17. Allusione alla dottrina pitagorico-platonica della trasmigrazione delle anime (metempsicosi), secondo la quale le anime degli uomini malvagi, dopo la separazione dal corpo, trasmigrano in corpi di animali.

18. Il cristiano con queste parole rifiuta la dottrina della metempsicosi.

19. Qui Giustino, per bocca del vecchio cristiano, critica la dottrina platonica della reincarnazione dell'anima in corpi umani o di animali, osservando che essa non è di alcuna utilità per la salvezza. Egli conclude inoltre che non è vero quanto afferma Platone, ossia che l'anima sia di per se stessa capace di vedere Dio.

20. Se l'anima è creata, non può essere di per se stessa immortale. Qui Giustino mostra che la dottrina dell'immortalità dell'anima è più platonica che cristiana.

21. Dunque le anime dei malvagi, secondo il cristiano, sono destinate a morire.

22. L'anima può vivere per sempre solo se Dio lo vuole, mentre in caso contrario va incontro alla morte. Qui Giustino oppone alla dottrina platonica dell'immortalità dell'anima la dottrina cristiana della vita eterna, cioè della salvezza, come dono di Dio.

23. I profeti sono gli autori della *Bibbia*, che hanno presentato la loro dottrina non in forma dimostrativa, cioè come il risultato di un'indagine razionale, bensì come una rivelazione divina, cioè come oggetto di fede.

24. I profeti, secondo il cristiano, hanno annunciato la venuta di Gesù Cristo. Per comprendere tale annuncio, tuttavia, è necessaria la grazia, cioè l'aiuto di Dio.

25. Qui Giustino menziona la sua conversione al cristianesimo. L'espressione «amici di Cristo» era usata per indicare i martiri cristiani, che con il sacrificio della vita testimoniavano la propria fede.

26. Giustino identifica la fede in Cristo con la via per giungere alla felicità, cioè alla salvezza, e quindi

con la vera filosofia, perché anche per i Greci la filosofia aveva come fine il raggiungimento della felicità.

Valentino Gnostico

Testimonianze

La generazione degli eoni, il peccato e la riparazione

Confutazione di tutte le eresie, VI, 29, 1-33, 1; 36, 1-4

Valentino Gnostico (II sec. d.C.), formatosi ad Alessandria e vissuto a Roma e poi a Cipro, fu il massimo rappresentante dello «gnosticismo» (da «gnosi», conoscenza soprannaturale rivelata a pochi iniziati), eresia cristiana sviluppatasi, nel II sec. d.C., contemporaneamente alla filosofia degli apologisti cristiani. Delle sue numerose opere nessuna ci è pervenuta direttamente – a causa della loro condanna da parte della Chiesa cristiana –, ma un'ampia e precisa relazione di esse è stata elaborata, allo scopo di confutarle, dai cristiani Ireneo di Smirne (II sec. d.C.) e Ippolito di Roma (II-III sec. d.C. allievo del primo).
Dall'opera di Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, scritta all'inizio del III sec. d.C., presentiamo un brano dedicato all'esposizione della dottrina di Valentino. Secondo Ippolito, Valentino si basa sulla dottrina di Pitagora e di Platone, e di conseguenza pone all'inizio di tutto una monade, denominata Padre, o anche Abisso. Questa monade, secondo alcuni da sola, secondo altri in coppia con Silenzio, generò una diade, cioè Intelletto e Verità, che a loro volta generarono Logos e Vita, e poi Uomo e Chiesa. Successivamente Intelletto e Verità generarono altri dieci «eoni», cioè esseri eterni, e Logos e Vita ne generarono altri dodici. Si formò così il Pleroma, ossia la pienezza della realtà divina, composta da ventotto eoni. L'ultimo di questi, Sophia, generò da sola una sostanza priva di forma, detta anche aborto, introducendo in tal modo nella realtà divina l'imperfezione. Per riparare a tale imperfezione la prima diade, cioè Intelletto e Verità, generò altri due eoni (che così giunsero a trenta), ossia Cristo e Spirito santo, i quali, per mezzo della Croce, generarono Ogdòade (numero otto), che è Sophia fuori

del Pleroma. Indi l'intero Pleroma generò il Frutto comune, cioè Gesù, perché si unisse alla Sophia che sta fuori del Pleroma e la liberasse dalle passioni. Da una di queste passioni deriva la sostanza psichica, vale a dire l'anima, detta anche Ebdòmade (numero sette), da cui deriva il Demiurgo, artefice del mondo materiale, chiamato stolto e pazzo perché crede di essere l'unico Dio. Il Demiurgo però a un certo punto, istruito da Sophia, si ravvede, e allora vengono riparate anche le cose da lui prodotte, cioè le cose di quaggiù, per mezzo del Gesù generato da Maria, che in tal modo viene ad essere il terzo salvatore, accanto al Cristo eone e al Gesù frutto del Pleroma. Come si vede, in questa complessa visione si mescolano elementi pitagorico-platonizzanti ed elementi ebraico-cristiani, dando luogo ad una vicenda di generazione, peccato e riparazione, che è tutta di iniziativa divina.

29. Tale si costituì, per dirla in breve giunti a questo punto, la dottrina di Pitagora e di Platone, sul cui fondamento, e non su quello dei Vangeli, Valentino ha organizzato la sua eresia, sicché – come abbiamo dimostrato – a ragione egli deve essere considerato pitagorico e platonico, e non cristiano. Valentino, Eracleone, Tolomeo e tutta la loro scuola, i discepoli di Pitagora e di Platone, seguendo tali maestri, hanno costituito in forma aritmetica il loro insegnamento. Infatti per loro il principio di tutte le cose è la monade ingenerata, incorruttibile, incomprensibile, inconcepibile, generatrice e causa della generazione di tutte le creature: questa monade essi chiamano Padre[1]. Grande divergenza però c'è fra loro a questo punto: infatti alcuni, perché sia del tutto pura la dottrina pitagorica di Valentino, ritengono che il Padre sia senza elemento femminile, senza sposa e solo. Altri, invece, che ritengono impossibile che da un solo essere maschile si sia avuta la nascita di tutte le creature, attribuiscono per necessità anche al Padre del tutto, affinché possa diventare padre, come sposa Silenzio (*sigè*). Ma intorno a questa, se sia o no sua sposa, essi contendano così tra loro: ora noi, conservando il principio di Pitagora che è uno, senza sposa, senza elemento femminile, di nulla bisognoso, esporremo ricordandoci ciò che essi insegnano[2].

C'era un tempo in cui nulla era stato generato ed esisteva solo il Padre ingenerato, privo di tempo, luogo, consigliere e di qualsiasi altra sostanza che si possa in qualche modo pensare: era solo, solitario, e riposava solo – come dicono – in se stesso. Ma poiché era atto a generare, gli sembrò opportuno generare e produrre ciò che di più bello e perfetto aveva in sé: infatti non era

amante della solitudine. Era infatti tutto amore, e l'amore non è tale se non ci sia l'oggetto amato. Pertanto il Padre, in quanto era solo, emise e generò Intelletto (*noùs*) e Verità (*alètheia*), cioè la diade che diventò signora e principio e madre di tutti gli Eoni che i Valentiniani annoverano dentro il Pleroma[3]. Intelletto e Verità emanato dal Padre, essere atto a generare da essere atto a generare, a sua volta emanò il Logos e la Vita (*zoé*), a imitazione del Padre; questi emanano Uomo (*ànthropos*) e Chiesa (*ekklesìa*)[4]. L'Intelletto e la Verità, allorché videro il Logos e la Vita, i loro prodotti diventati atti a generare, resero grazie al Padre del tutto e per lui emanarono un numero perfetto, dieci Eoni. Infatti, come dicono, l'Intelletto e la Verità non potettero emanare per il Padre numero più perfetto di questo: infatti il Padre che è perfetto doveva essere celebrato con un numero perfetto, e dieci è numero perfetto, perché primo dei numeri plurali questo è perfetto. Più perfetto è il Padre, poiché, essendo il solo ingenerato, per mezzo della prima sizigia dell'Intelletto e della Verità fu in grado di emanare tutte le radici delle creature.

30. Allora avendo visto il Logos e la Vita che l'Intelletto e la Verità avevano glorificato il Padre del tutto con un numero perfetto, anche il Logos volle glorificare insieme con la Vita suo padre e sua madre, l'Intelletto e la Verità. Ma poiché l'Intelletto e la Verità era essere generato e non aveva la perfezione paterna, cioè la prerogativa di essere ingenerato, il Logos e la Vita celebrarono il loro padre, l'Intelletto, con un numero non perfetto ma imperfetto: infatti emettono per l'Intelletto e la Verità dodici Eoni. Queste sono state per Valentino le prime radici degli Eoni, Intelletto e Verità, Logos e Vita, Uomo e Chiesa, e poi dieci quelli dell'Intelletto e della Verità e dodici quelli del Logos e della Vita: in tutto 28. Questi sono i nomi con cui chiamano i dieci Eoni: Bỳthios e Mìxis, Agèratos e Hènosis, Autopyès e Hedonè, Akìnetos e Sỳnkrasis, Monogenès e Makarìa. Questi i dieci Eoni, che alcuni dicono emessi dall'Intelletto e dalla Verità, altri dal Logos e dalla Vita. Alcuni poi dicono che i dodici Eoni sono stati emessi dall'Uomo e dalla Chiesa, altri dal Logos e dalla Vita, e li chiamano con questi nomi: Paràkletos e Pìstis, Patrikòs e Elpìs, Metrikòs e Agàpe, Aeìnous e Sỳnesis, Ekklesiastikòs e Makariòtes, Theletòs e Sophìa. Allorché il dodicesimo dei dodici e ultimo di tutti i 28 Eoni, che era femminile e chiamato Sophia, considerò la quantità e la potenza degli Eoni che erano stati generati, risalì verso la profondità del Padre e considerò che tutti gli altri Eoni, che sono generati, generano in sizigia e invece il Padre soltanto ha generato senza compagna, allora volle imitare il Padre e generare da sola senza compagno di coppia, per compiere

un'opera in nulla inferiore a quella del Padre. Essa però ignorava che l'ingenerato, essendo principio del tutto, radice profondità e abisso (*buthòs*), ha capacità di generare da solo, mentre invece essa, in quanto generata e nata dopo molti, non poteva avere la potenza dell'ingenerato. Infatti nell'ingenerato c'è tutto raccolto insieme, invece negli esseri generati l'elemento femminile emette la sostanza e l'elemento maschile dà forma alla sostanza emessa dall'elemento femminile. Perciò Sophia emise questo solo che poteva, una sostanza priva di forma e di perfezione. A questo si riferisce – essi dicono – Mosè con le parole: *La terra era invisibile e informe* (*Gen*. 1, 2). Questa è la buona, celeste Gerusalemme (*Hebr*. 12, 22), nella quale il Signore annunciò che avrebbe introdotto i figli d'Israele, dicendo: *Vi introdurrò nella terra buona, da cui scorrono latte e miele* (*Ex*. 3, 8; 33, 3)[5].

31. Sopravvenute nel Pleroma ignoranza a causa di Sophia e deformità a causa del suo prodotto, si produsse un turbamento: infatti gli Eoni furono presi da timore, pensando che allo stesso modo sarebbero stati informi e imperfetti i prodotti degli Eoni, e che in breve tempo la corruzione avrebbe invaso gli Eoni stessi. Allora tutti si dettero a supplicare il Padre affinché ponesse fine al dolore di Sophia: infatti questa piangeva e si lamentava a causa dell'aborto (*èktroma*) che era nato da lei (così lo chiamano). Il Padre, preso da compassione per le lacrime di Sophia e accogliendo la supplica degli Eoni, ordinò che si facessero altre emanazioni: infatti non lui, ma l'Intelletto e la Verità emanarono Cristo e Spirito santo per formazione e separazione dell'aborto e per consolare e calmare i lamenti di Sophia[6]. Così gli Eoni diventano 30 con Cristo e Spirito santo! Alcuni [dei Valentiniani] dicono che questa è la triacontade degli Eoni, altri invece mettono Silenzio insieme col Padre e contano gli Eoni comprendendoci anche questi. Cristo e Spirito santo, appena emessi dall'Intelletto e dalla Verità, separarono dal complesso degli Eoni l'aborto informe di Sophia, unigenito e generato senza compagno di coppia, per impedire che gli Eoni perfetti osservandolo fossero presi da turbamento a causa delle deformità. Perché non fosse più assolutamente visibile agli Eoni perfetti la deformità dell'aborto, il Padre emette ancora un Eone, la Croce, che nato grande, in quanto da padre grande e perfetto, emanato a custodia e difesa degli Eoni, diventa limite del Pleroma, contenendo dentro di sé tutti insieme i 30 Eoni: tanti sono infatti gli Eoni emanati. Quest'Eone si chiama Limite (*hòros*), poiché divide dal Pleroma il vuoto esterno, Partecipe (*metochèus*), perché partecipa anche del vuoto, Croce (*stauròs*) perché sta confitto sì da non potersi muovere né inclinare, affinché nulla del vuoto possa giungere vicino agli Eoni che stanno dentro il Pleroma[7]. Fuori di Limite Croce Partecipe c'è quella che chiamano Ogdoade,

cioè Sophia al di fuori del Pleroma, che il Cristo emanato dall'Intelletto e dalla Verità formò e rese Eone perfetto, che non fosse in nulla inferiore agli Eoni dentro il Pleroma. Allorché la Sophia esteriore fu formata, e Cristo e Spirito santo emessi dall'Intelletto e dalla Verità non erano più in grado di rimanere fuori del Pleroma, essi corsero via da lei che era stata formata verso l'Intelletto e la Verità, dentro il Limite, glorificando il Padre con gli altri Eoni[8].

32. Allorché ci fu una sola pace e concordia di tutti gli Eoni all'interno del Pleroma, sembrò loro opportuno non soltanto glorificare il Figlio con la sizigia, ma magnificarlo anche con l'emissione di frutti che fossero convenienti al Padre. Perciò tutti i 30 Eoni furono d'accordo nell'emettere un eone frutto comune del Pleroma, che fosse testimonianza della loro unità, concordia, pace. Questo che è stato emesso solo da tutti gli Eoni in onore del Padre è chiamato da loro Frutto (*karpòs*) comune del Pleroma. Queste cose avvenivano all'interno del Pleroma. Fu così emesso il Frutto comune del Pleroma, Gesù – questo è infatti il suo nome –, il sommo sacerdote. Intanto Sophia che stava fuori del Pleroma, cercando il Cristo che l'aveva formata e lo Spirito santo, cadde in preda a gran timore di andare in rovina, separata e privata di colui che l'aveva formata e consolidata. Così fu in preda al dolore e si trovò in grave disagio, considerando chi fosse colui che l'aveva formata, chi lo Spirito santo, dove se ne fosse andato, chi fosse colui che aveva impedito a quelli di stare insieme con lei, chi l'avesse privata della bella e beata visione. In preda a tali passioni, si volge a pregare e supplicare colui che l'aveva abbandonata. Il Cristo che stava all'interno del Pleroma ebbe compassione della supplice e con lui tutti gli altri Eoni e inviarono fuori del Pleroma il Frutto comune del Pleroma, perché fosse compagno di sizigia di Sophia e la liberasse dalle passioni, per cui soffriva nella ricerca del Cristo[9]. Il Frutto, venuto fuori del Pleroma e avendola trovata in preda alle prime quattro passioni, timore dolore disagio e supplica, si accinse a correggere le sue passioni, ma nel farlo osservò che non era conveniente che andassero in distruzione esse che erano eterne e proprie di Sophia, né che Sophia si trovasse in preda a tali passioni: timore dolore disagio e supplica. Allora, essendo tale Eone e prodotto di tutto il Pleroma, fece allontanare da lei le passioni e le rese sostanze sussistenti: dal timore fece la sostanza psichica, dal dolore l'ilica, dal disagio quella dei demoni, dalla conversione dalla preghiera e dalla supplica ritorno penitenza e potenza della sostanza psichica, che chiamano di destra. Il Demiurgo deriva dal timore: a questo si riferiscono le parole della Scrittura: *Inizio della scienza* [= *Sophia*] *il timore di Dio* (*Ps.* 111, 10). Questo infatti fu il principio delle passioni di Sophia: prima ebbe

timore, poi si addolorò e si trovò nel disagio, e così si volse alla supplica e alla preghiera. La sostanza psichica – essi dicono – è di fuoco e la chiamano luogo della Regione intermedia, Ebdomade, Antico dei giorni (*Dan*. 7, 9): e quante cose dicono di tal genere, si riferiscono alla sostanza psichica, che dicono essere l'artefice [= *Demiurgo*] del mondo[10]. Questo è di fuoco, come dice anche Mosè: *Il Signore Dio tuo è fuoco che arde e consuma* (*Deut*. 4, 24): vogliono infatti che sia scritto così. Duplice è la forza del fuoco: c'è infatti il fuoco che tutto consuma e non può essere spento... in questo senso l'anima [= *sostanza psichica*] è mortale, trovandosi in posizione intermedia: infatti è Ebdomade e riposo. Essa si trova sotto l'Ogdoade, dove c'è Sophia che è stata formata e il Frutto comune del Pleroma, e sopra alla materia di cui è artefice. Se si rende simile alle realtà superiori, cioè alla Ogdoade, diventa immortale e va nell'Ogdoade, che è – come dicono – la Gerusalemme celeste (*Hebr*. 12, 22). Se invece si rende simile alla materia, cioè alle passioni materiali, diventa corruttibile e va distrutta[11].

33. Come della sostanza psichica la prima e più grande potenza è <il Demiurgo, così della materiale è> immagine il diavolo, il principe di questo mondo (*Io*. 12, 31; 16, 11); della sostanza dei demoni, che proviene dal disagio, Beelzebul... la Sophia dall'alto, dalla Ogdoade operando fino all'Ebdomade. Il Demiurgo però – essi dicono – non sa proprio niente ma è stolto e pazzo, secondo loro, e non sa ciò che fa e opera. Per mezzo di lui, che non sa quello che fa, Sophia ha prodotto e fortificato ogni cosa; e mentre era lei ad operare, quello credeva di creare lui il mondo, per cui cominciò a dire: *Io sono Dio, e non c'è altri fuori di me* (*Is*. 45, 5)[12]. [...]

36. Tali questioni ricerchino fra loro e se a qualche altro è caro ricercare. Ma aggiungono: come furono riparati i peccati all'interno del Pleroma fra gli Eoni, così sono stati riparati quelli riguardanti l'Ogdoade, cioè Sophia esteriore, e sono stati riparati quelli riguardanti l'Ebdomade. Infatti il Demiurgo ha imparato da Sophia che non è egli il solo Dio, come credeva, e che all'infuori di lui non ce n'era altro, ma ha conosciuto per opera di Sophia che ce n'è uno più potente. Essa gli ha rivelato e insegnato il grande mistero riguardante il Padre e gli Eoni, ed egli non l'ha rivelato a nessuno. A questo si riferiscono le parole che egli dice a Mosè: *Io, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, e non rivelai loro il nome di Dio* (*Ex*. 6, 2 sg.), cioè non rivelai il mistero né spiegai chi fosse Dio, ma tenni nascosto per me il mistero che udii da Sophia[13]. Una volta riparate le cose di lassù, di conseguenza hanno avuto bisogno di essere riparate anche le cose di quaggiù. Per questo è stato generato Gesù, il Salvatore, per mezzo di Maria, per riparare le cose di qui, come il Cristo superiore, emanato dall'Intelletto e

dalla Verità, aveva riparato le passioni della Sophia esteriore, cioè dell'aborto. Perciò a sua volta è venuto il Salvatore, generato per mezzo di Maria, per riparare le passioni dell'anima. Perciò secondo loro ci sono tre Cristi: quello emanato dall'Intelletto e dalla Verità insieme con lo Spirito santo; e il Frutto comune del Pleroma compagno di sizigia della Sophia esteriore, che è chiamata anche essa Spirito santo ma è inferiore al primo; e terzo il Cristo generato per mezzo di Maria per riparare la creazione di quaggiù[14].

Da *Testi gnostici cristiani*, a cura di M. Simonetti, Laterza, Bari 1970, pp. 208-14; 217-18

1. Fin dall'inizio della sua esposizione Ippolito dichiara che la filosofia di Valentino deriva da dottrine pitagoriche e platoniche, riferendosi con ciò, probabilmente, al Platone pitagorizzante delle «dottrine non scritte». L'identificazione della monade, ossia dell'Uno, col Padre è segno della sintesi tra filosofia pitagorico-platonica e rivelazione biblica, operata da Valentino.

2. Secondo lo gnosticismo meno influenzato dalla filosofia pitagorica, la generazione richiede sempre l'unione di un elemento maschile e di uno femminile, detta «sizìgia» (che letteralmente significa «coniugio»). Silenzio in greco di dice *sigè*, che è nome femminile.

3. Intelletto e Verità, concetti di origine platonica, formano la diade, altro concetto di origine pitagorico-platonica, considerato tradizionalmente come principio complementare alla monade, cioè all'Uno. Secondo Valentino esso però è generato dall'Uno, ossia dal Padre. «Eoni» sono gli esseri eterni (*aiòn* in greco vuol dire appunto «eterno»). «Pleroma» significa «pienezza», e indica l'insieme di tutti gli eoni, cioè della realtà divina.

4. I concetti di Logos e Vita, generati da Intelletto e Verità, ricordano il prologo al *Vangelo* di Giovanni, mentre quelli di Uomo e Chiesa, emanati a loro volta da Logos e Vita, ricordano gli altri scritti del *Nuovo Testamento*: ciò è segno della commistione operata da Valentino fra dottrine filosofiche e rivelazione ebraico-cristiana. Si noti come realtà considerate dal cristianesimo rispettivamente divine, quali Logos e Vita, ed umane, quali Uomo e Chiesa, vengano poste da Valentino sullo stesso piano di eoni divini, sia pure con gradi diversi di perfezione.

5. Il Pleroma, cioè la pienezza della realtà divina, è dunque formato da ventotto eoni, dieci dei quali emanati da Intelletto e Volontà, e dodici da Logos e Vita. Sophia, ultimo degli eoni, vuole imitare il Padre generando da sola; ma, essendo femminile, non può che generare una sostanza informe, detta più oltre aborto. In tal modo si introduce nel Pleroma l'imperfezione: questo è per gli gnostici il peccato, ossia l'origine del male. Esso tuttavia deriva dalla stessa realtà divina, perché Sophia fa parte del Pleroma.

6. Cristo e Spirito santo sono generati dalla prima diade, cioè da Intelletto e Verità, per riparare il peccato di Sophia, portando a trenta il numero complessivo degli eoni. È questa una chiara imitazione del mistero cristiano della redenzione, che però non si applica all'uomo, bensì ad un eone divino, quale è Sophia.

7. Anche la Croce, concetto di evidente origine cristiana, nello gnosticismo diventa un eone, che ha la funzione di limite del Pleroma, ossia di elemento di separazione tra il Pleroma e ciò che ne sta fuori.

8. Sophia, in quanto viene posta fuori dal Pleroma ad opera della Croce, prende il nome di Ogdòade, altro concetto numerico di origine pitagorica (significa numero otto).

9. Gesù è il Frutto comune del Pleroma, inviato ad unirsi con Sophia che sta fuori del Pleroma, cioè con Ogdòade, al fine di liberarla dalle passioni. È questa un'altra imitazione del mistero cristiano della redenzione, dove però Gesù, inviato fuori del Pleroma, è diverso da Cristo, che sta dentro nel Pleroma.

10. La prima delle passioni di Sophia, vale a dire il timore, resa sostanza sussistente dal Frutto comune, è la sostanza psichica, cioè l'anima, detta Ebdòmade (numero sette). Da essa deriva il Demiurgo, considerato platonicamente come artefice del mondo. In tal modo la creazione del mondo è vista come

la continuazione della generazione degli eoni e, soprattutto, del peccato di Sophia.

11. Ebdòmade, cioè l'anima, può risalire verso l'alto e diventare spirituale, oppure scendere verso il basso e diventare materiale.

12. Anche il Demiurgo, in un certo senso, pecca, perché crede di essere l'unico Dio: esso coincide, secondo Valentino, col Dio del *Vecchio Testamento*, che non è il vero Dio, vale a dire l'Uno.

13. Per l'intervento di Sophia, il Demiurgo si ravvede, e così vengono riparate le «cose di lassù», cioè riguardanti la realtà divina. Dunque la vicenda di peccato e riparazione si svolge anzitutto, per Valentino, nella realtà divina.

14. Per riparare le «cose di quaggiù», ossia i peccati degli uomini, viene generato, per mezzo di Maria, Gesù. Quest'ultimo è considerato evidentemente inferiore al Cristo eone e al Frutto del Pleroma. Per Valentino ci sono così tre salvatori, di tre diversi livelli di perfezione, come non manca di far notare, con evidente disapprovazione, il cristiano Ippolito.

Il platonismo medio e il neoplatonismo

Il platonismo medio (I sec. a.C. – II sec. d.C.) e il neoplatonismo (III-V sec. d.C.) possono essere considerati filosofie «pagane» nel senso che i loro esponenti, in un periodo in cui le dottrine ebraiche e cristiane erano ormai diffuse in tutto il mondo ellenizzato, non intesero aderire né alle une né alle altre, bensì riproporre in qualche modo l'adesione alle antiche religioni politeistiche.

Presentiamo un brano di **Albino-Alcinoo** (II sec. d.C.), quale rappresentante del platonismo medio, o medioplatonismo, corrente caratterizzata dalla ripresa del platonismo antico in ambito neopitagorizzante e da una particolare attenzione al Platone dei dialoghi.

Quali esempi invece di pensiero neoplatonico, l'ultima grande filosofia pagana contemporanea e contrapposta al cristianesimo e alle filosofie che a questo si ispiravano, presentiamo brani tratti dalle opere degli autori più celebri, e precisamente:

1. **Plotino** (205-270 d.C.), fondatore e massimo esponente del neoplatonismo;
2. **Porfirio** (233/234-305 d.C. circa), discepolo di Plotino ed editore della sua opera, le *Enneadi*;
3. **Proclo** (410-485 d.C.), ultimo grande esponente del neoplatonismo.

Albino-Alcinoo

Didascalico

La materia, le idee e Dio

Didascalico, VIII, 1-X, 8

Il brano che presentiamo, tratto dal *Didascalico* di Albino-Alcinoo,

illustra la dottrina dei tre princìpi, la quale non solo testimonia le trasformazioni subìte dalla dottrina del *Timeo* di Platone in seguito alle critiche di Aristotele e alle esigenze dei tempi nuovi, ma anche contiene alcuni elementi che porteranno alla nascita del neoplatonismo. Il primo dei tre princìpi menzionato dall'autore è la «materia», intesa nel modo in cui la presenta Platone nel *Timeo*, ma indicata col termine aristotelico; il secondo è costituito dalle idee, causa e modello delle cose sensibili, ma concepite come pensieri di Dio, probabilmente per evitare gli inconvenienti dell'originaria dottrina delle idee; il terzo principio è Dio, inteso come primo intelligibile (quale era l'idea del bene per Platone), primo intelletto (quale era il Dio di Aristotele), pensiero del pensiero, luce, padre e motore immobile dell'intelletto del cielo. Si tratta, come si vede, di una sintesi tra il bene della *Repubblica*, il Demiurgo del *Timeo* e il Dio della *Metafisica* di Aristotele (che nel frattempo era stata pubblicata con l'intero *corpus aristotelicum* da Andronico di Rodi). Da questo Dio supremo dipendono, secondo il *Didascalico*, l'intelletto del cielo, che pensa il primo intelletto e si muove attratto da lui, e l'anima del mondo, che ordina tutta la natura. Infine l'autore accenna anche alle vie per conoscere Dio, che anticipano quelle che diverranno classiche nel Medioevo (via di negazione, via di analogia e via di eminenza).

VIII. Dopo ciò, seguendo il nostro schema, parliamo dei princìpi e delle dottrine teologiche e, partendo dall'alto, dai primi princìpi, proseguiremo e ricercheremo l'origine del mondo e concluderemo con l'origine e la natura dell'uomo. E ora, in primo luogo, parliamo della materia[1].

Essa è dunque chiamata da Platone matrice impressionabile, ricettacolo, nutrice, madre, spazio, sostrato non percepibile con la sensazione e coglibile solo per mezzo di un ragionamento bastardo. Essa ha la proprietà di ricevere ogni cosa che nasce, avendo la funzione di una nutrice nel portare e nel ricevere tutte le figure, ma è di per sé senza forma, senza qualità e senza figura; pur essendo modellata e segnata da queste figure come una matrice impressionabile prende la figura di esse, ma non possiede in sé alcuna figura né qualità. Infatti non sarebbe qualcosa di adatto a ricevere impronte e forme varie, se non fosse priva di qualità e scevra da quelle figure che essa stessa deve accogliere; vediamo infatti che anche coloro che apprestano con olio unguenti profumati, fanno uso dell'olio più inodore e coloro che vogliono

plasmare forme con cera ed argilla, levigano e rendono quanto più possibile privi di ogni figura questi materiali[2].

Certo, dunque, bisogna che anche la materia, che tutto accoglie, se deve ricevere in tutta la sua estensione le forme, non abbia in sé alcuna natura di esse, ma sia senza qualità e senza forma, per poter accogliere, appunto, le forme; essendo tale, non è né un corpo né un incorporeo, ma è corpo in potenza, come diciamo che il bronzo è statua in potenza, in quanto diventerà statua una volta assunta la forma[3].

IX. Oltre alla materia, che funge da principio primo, Platone assume anche i seguenti altri princìpi: la causa esemplare, cioè il principio costituito dalle Idee, e Dio, padre e causa di tutte le cose. L'Idea è, in rapporto a Dio, sua intellezione, in rapporto a noi, intelligibile primo, in rapporto alla materia, misura, in rapporto al mondo sensibile, modello, in rapporto a se stessa, sostanza. Infatti, in generale, ogni cosa che è fatta secondo proposito, deve essere fatta in rapporto a qualche cosa, del quale bisogna che preesista un modello, come se la cosa che è generata lo fosse da qualcos'altro, come, per esempio, la mia immagine da me stesso. E anche se non sussiste fuori il modello, ciascun artista, avendo in se stesso interamente il modello, applicherebbe la forma di esso alla materia[4].

L'Idea viene definita modello eterno delle cose sussistenti per natura. Infatti, la maggioranza dei platonici non è del parere che esistano le Idee delle cose costruite dalle arti, quali lo scudo e la lira, né delle cose che sono contro natura, quali la febbre e la nausea, né degli individui, quali Socrate e Platone, e neppure degli oggetti vili, quali il sudiciume e la stoppia, né delle relazioni, quali «più grande» e «superiore». Infatti le Idee sono intellezioni di Dio, eterne e compiute in sé[5].

Che le Idee esistano viene provato con le seguenti argomentazioni: sia che Dio sia un intelletto o qualcosa di pensante, ha dei pensieri e questi pensieri sono eterni ed immutabili; ma se le cose stanno così, esistono le Idee. E se la materia è, per sua propria natura, senza misura, bisogna che trovi misura in qualcos'altro, migliore e non materiale; ma l'antecedente è vera, dunque anche la conseguente è vera. Ma se le cose stanno così, allora le Idee esistono come misure non materiali. Ancora, se il mondo non è tale per caso, è stato fatto non soltanto di qualche cosa, ma anche da qualche cosa, e non solo questo, ma anche in conformità a qualche cosa, e ciò in conformità a cui è stato fatto, che cosa altro è se non l'Idea? Di conseguenza esistono le Idee.

Inoltre, se l'intellezione è differente dall'opinione vera, allora ciò che è conoscibile con l'intelletto è, come si è detto, differente da ciò che è

conoscibile con l'opinione; se è così, gli intelligibili sono diversi dagli oggetti dell'opinione, di conseguenza esistono anche dei primi intelligibili, come pure dei primi sensibili; se è così, allora esistono le Idee. Ma veramente c'è differenza tra l'intellezione e l'opinione vera, cosicché dovranno esserci le Idee[6].

X. Procedendo con ordine, bisogna parlare del terzo principio, che Platone ritiene quasi ineffabile. Noi potremmo giungere ad esso in questo modo. Se esistono intelligibili e non sono sensibili né partecipano ai sensibili, ma a primi intelligibili, esistono allora intelligibili primi puri, così come esistono sensibili primi, ma l'antecedente è vera, dunque anche la conseguente è vera. Gli uomini tuttavia, poiché sono pieni delle impressioni dei sensi in modo tale che, anche quando si propongono di pensare l'intelligibile, hanno una specie di riverbero dell'immagine del sensibile, cosicché spesso pensano insieme la grandezza, la figura e il colore, non possono concepire gli intelligibili in modo puro, mentre gli dèi possono concepirli separatamente dalle sensazioni, in modo semplice e puro[7].

Poiché l'intelletto è migliore dell'anima e dell'intelletto in potenza è migliore quello che in atto pensa tutte le cose insieme e sempre, e più eccellente di questo è la causa di questo e ciò che può esserci al di sopra di questi, tale è il primo Dio, che è causa dell'eterna attività dell'intelletto di tutto il cielo. Esso lo fa muovere pur rimanendo immobile, come fa il sole nei confronti della vista, quando essa lo guarda, e come l'oggetto di desiderio muove il desiderio, pur rimanendo immobile; così appunto anche questo intelletto muoverà l'intelletto di tutto il cielo[8].

Poiché il primo intelletto è in grado eccelso bello, bisogna che anche il suo intelligibile sia in grado eccelso bello, ma in nulla più bello di lui: dunque pensa se stesso e i suoi propri pensieri, e questa sua attività è appunto l'Idea. Inoltre il primo Dio è eterno, ineffabile, perfetto in sé, cioè senza alcun bisogno, eternamente compiuto, cioè eternamente perfetto, interamente compiuto, cioè interamente perfetto: è divinità, sostanzialità, verità, proporzione, bene. Dico ciò, non intendendo separare queste cose, ma intendendo pensare, mediante esse, un'unità. È bene perché benefica ogni cosa per quanto gli è possibile, essendo causa di ogni bene; è bello perché egli per sua natura è perfetto e proporzionato; è verità perché è principio di ogni verità, come il sole è principio di ogni luce; è padre perché è causa di ogni cosa e ordina l'intelletto del cielo e l'anima del mondo in relazione a se stesso e alle sue intellezioni. Secondo la sua volontà, infatti, ha riempito ogni cosa di se stesso e, avendo risvegliato l'anima del mondo e avendola volta a se stesso,

è causa del suo intelletto. Questo intelletto, ordinato dal padre, ordina tutta la natura in questo mondo[9].

È ineffabile e coglibile solo con l'intelletto, come si è detto, poiché non è né genere, né specie, né differenza specifica e nemmeno, d'altro canto, gli si addice alcuna determinazione, né cattiva (poiché non è lecito dire questo), né buona (poiché egli sarebbe tale per partecipazione di qualche cosa, e specialmente della bontà); né è indifferente (poiché ciò non corrisponde alla nozione di esso). Né gli si addice qualità (poiché non ha a che fare con qualità ed è perfetto non in dipendenza da qualità), né è senza qualità (poiché non è privato di qualità che gli possono competere). Non è parte di qualche cosa, né, come un tutto, ha parti, né, di conseguenza, è eguale a qualche cosa, né diverso; niente infatti gli si addice in forza di cui possa essere separato dalle altre cose, né muove, né è mosso[10].

Si avrà dunque una prima intellezione di Dio per astrazione da queste cose, nello stesso modo in cui concepiamo il punto per astrazione dal sensibile, pensando prima la superficie, poi la linea ed infine il punto[11]. Una seconda intellezione di Dio si avrà per analogia, procedendo in questo modo: nel rapporto in cui si trova il sole nei confronti della vista e delle cose visibili, non essendo egli stesso la vista, ma fornendo a questa la possibilità di vedere e a quelle, le cose visibili, la possibilità di essere viste, in tale rapporto si trova il primo intelletto nei confronti dell'intelligenza dell'anima e delle cose intelligibili: non è infatti l'intelligenza stessa, ma offre a questa la possibilità di pensare e agli intelligibili di essere pensati, illuminando la verità di essi[12].

Un terzo tipo di intellezione di Dio è il seguente: si contempla la bellezza nei corpi, dopo di essa, si procede fino alla bellezza dell'anima, poi alla bellezza che c'è nelle attività umane e nelle leggi, poi al vasto mare del bello, dopodiché si concepisce il bene stesso e l'amabile e il desiderabile, come luce luminosa risplendente sull'anima che così si innalza; a ciò si unisce anche la visione di Dio, che eccelle per il suo valore[13].

Dio non ha parti perché non esiste qualcosa prima di lui; infatti la parte e ciò di cui qualcosa è fatto esistono prima di ciò di cui sono parte; infatti, la superficie esiste prima del solido e la linea prima della superficie; non avendo dunque parti, è immobile sia per quanto riguarda il mutamento spaziale che per quello qualitativo. Se infatti mutasse, ciò avverrebbe o per se stesso o per altro: se fosse per altro, quest'altro sarebbe più forte di lui: se per se stesso, muterebbe o in peggio o in meglio: entrambe le eventualità sono però assurde. Da tutto ciò risulta anche che esso è senza corpo. Questo si dimostra altresì con i seguenti argomenti: se Dio avesse corpo, sarebbe costituito di materia e di forma; ogni corpo è infatti un composto di materia e della forma

che in essa è immanente; questo composto è simile alle Idee e partecipa di esse in un modo che è difficile a dirsi; è assurdo, allora, che Dio sia fatto di materia e forma: non sarebbe infatti semplice e originario. Di conseguenza è incorporeo.

E ancora: se è corpo, sarebbe fatto di materia, dunque sarebbe o fuoco o acqua o terra o aria o qualche cosa che deriva da questi elementi; ma ciascuno di questi non ha carattere di principio. Inoltre, sarebbe posteriore alla materia, se di materia fosse fatto: stante l'assurdità di queste conclusioni, bisogna concepirlo come incorporeo; infatti, se è corpo, è corruttibile e generato e mutevole: ma ciascuno di questi attributi è assurdo nei suoi riguardi[14].

Da G. Invernizzi, *Il «Didaskalikos» di Albino e il medioplatonismo*, Abete, Roma 1976, vol. II, pp. 22-29

1. L'autore espone la filosofia di Platone in maniera alquanto sistematica, cominciando dalla logica, passando poi alla teologia, alla fisica, all'etica, alla politica, secondo uno schema che risente dell'influenza del *corpus aristotelicum*.

2. È singolare che il primo principio menzionato dall'autore sia la materia, che invece il *Timeo* di Platone colloca al terzo posto. Probabilmente egli avverte l'influenza della dottrina aristotelica delle quattro cause, in cui a volte è menzionata per prima la materia. Tutti i caratteri attribuiti a questo principio sono desunti dal *Timeo*, ma il nome di «materia» (*hỳle*) risale invece ad Aristotele.

3. Anche l'identificazione della materia con il corpo in potenza risale evidentemente ad Aristotele.

4. Le idee, secondo principio, sono caratterizzate nei tratti desunti dal *Timeo* secondo tre prospettive: in rapporto a noi come oggetti intelligibili, in rapporto alla materia come misura e in rapporto al mondo sensibile come modello. Del tutto originale, rispetto al dialogo platonico, è invece la caratterizzazione delle idee in rapporto a Dio come «sua intellezione», cioè come pensieri di Dio. È questa una dottrina caratteristica del medioplatonismo, presente già in Filone di Alessandria (filosofo platonico vissuto tra il 20 a.C. e il 50 d.C. circa) e probabilmente risalente a Eudoro di Alessandria (I sec. a.C.). Essa risolve il problema del rapporto tra le idee e Dio lasciato aperto dal *Timeo*, in quanto concepisce le idee come un progetto contenuto nella mente di Dio e le rende in tal modo dipendenti da lui.

5. Questa definizione delle idee risale a Senocrate, nipote, allievo e successore di Platone. La limitazione delle idee alle sole cose esistenti per natura, con esclusione degli oggetti artificiali, innaturali, individuali, vili e relativi, non corrisponde al pensiero di Platone, quale è espresso nei dialoghi, perciò deve essere il frutto di una revisione della sua dottrina, compiuta all'interno dell'Accademia antica. Essa corrisponde alla versione della dottrina delle idee riferita da Aristotele.

6. Questi argomenti a favore dell'esistenza delle idee sono chiaramente introdotti per rispondere alle critiche che Aristotele aveva avanzato, più ampiamente nel trattato perduto *Sulle idee* e più brevemente nella *Metafisica*, agli argomenti addotti dai platonici.

7. Dio è qui identificato con la platonica idea del bene, intelligibile primo del quale partecipano tutti gli altri intelligibili, cioè tutte le altre idee. È interessante il riferimento agli dèi, in quanto esso rivela la presenza, in quest'opera e quindi nel medioplatonismo, del politeismo della religione greca classica.

8. L'intelletto sempre in atto, che ricorda il famoso intelletto attivo di cui parla Aristotele nel trattato *Sull'anima*, è identificato dall'autore con l'intelletto di tutto il cielo, il quale ha per suo oggetto Dio, intelligibile primo, ed è mosso da lui come dall'oggetto del suo desiderio. Dio in tal modo viene ad essere motore immobile dell'intelletto del cielo, come in Aristotele.

9. Il «primo intelletto» è Dio, cioè il motore immobile. Qui viene detto che esso pensa se stesso e i suoi

propri pensieri, e che questa attività è l'idea. Ciò conferma che le idee sono pensieri divini, ma l'aggiunta che Dio, pensando le idee, pensa se stesso, porta a identificare questo Dio col pensiero di pensiero, cioè col Dio di Aristotele. Le sue ulteriori caratterizzazioni come luce e come padre risalgono invece a Platone. A sua volta l'anima del mondo, introdotta da Platone nel *Timeo*, viene presentata come rivolta anch'essa a Dio, che dunque è causa del suo intelletto, e come ordinatrice di tutta la natura. Al di sotto di Dio si trovano così l'intelletto del cielo e l'anima del mondo, una triade che ricorrerà nel neoplatonismo.

10. Queste configurazioni tutte negative di Dio se da un lato riprendono motivi platonici (l'ineffabilità della *Repubblica* e le negazioni del *Parmenide*), dall'altro preludono a quella che nel neoplatonismo sarà detta «teologia negativa».

11. Il concetto di «astrazione» è di origine matematica, ed è stato usato, a proposito degli oggetti della matematica, soprattutto da Aristotele. Esso indica il «prescindere» da qualche cosa. Applicato alla conoscenza di Dio, costituisce una via fondamentalmente negativa.

12. Il concetto di analogia, qui usato nel senso originario di proporzione, cioè di uguaglianza di rapporti, risale, come l'esempio del sole, alla *Repubblica* di Platone.

13. Questa via, che nella formulazione ricorda il *Simposio* di Platone, sarà chiamata nel Medioevo «via di eminenza».

14. La dimostrazione dell'incorporeità di Dio è condotta con argomenti di impronta aristotelica, perché basata sulla dottrina di Aristotele secondo cui ogni corpo è costituito di materia e di forma. Ciò conferma il carattere del medioplatonismo, che è quello di un platonismo riveduto e corretto alla luce dell'aristotelismo.

Plotino

Enneadi

L'ascesa dell'anima all'Uno e la processione delle ipostasi

Enneadi, V, 1, 1-3; 6; 10; 12

Plotino è il fondatore e maggiore esponente del neoplatonismo, l'ultima grande filosofia pagana che è sintesi di tutta la filosofia precedente, sia greca che ebraico-cristiana, e origine di una delle più grandi tradizioni filosofiche della storia.
Nel primo trattato dell'*Enneade* V, di cui presentiamo l'inizio, Plotino descrive l'ascesa dell'anima a Dio, cioè all'Uno, attraverso lo Spirito (cioè l'Intelletto) e la generazione di questo dall'Uno. L'ascesa ha inizio quando l'anima del singolo uomo cessa di apprezzare le altre cose più di se stessa e si ricorda della propria origine, riconoscendosi come causa di vita per tutte le realtà sensibili. L'anima del singolo, per Plotino, è una parte dell'Anima del mondo, la quale muove il cielo infondendogli la vita, anima tutti gli astri facendone altrettante divinità, ed è divina essa stessa. Attraverso l'Anima del mondo, di cui si riconosce parte,

l’anima del singolo sale al grado superiore di realtà, cioè allo Spirito (così viene qui tradotto quello che Plotino chiama *Nous*, cioè «Intelletto»), di cui l’Anima del mondo è immagine, pensiero, espressione, proiezione nel molteplice. Lo Spirito, a sua volta, è padre dell’Anima, cioè principio generatore di essa. Ma, contemplando lo Spirito attraverso l’Anima del mondo, l’anima del singolo si domanda come lo Spirito, a sua volta, sia stato generato dall’Uno. La risposta di Plotino è che l’Uno, restando immobile, genera fuori dal tempo lo Spirito allo stesso modo in cui il sole emana da sé il suo splendore, il fuoco emana il suo calore, le sostanze odorose emettono il loro profumo. Tutti gli esseri, continua Plotino, emanano dalla loro essenza una certa qual esistenza, e tutti i viventi generano qualcosa di inferiore a se stessi. Così l’Uno genera lo Spirito, che è secondo rispetto ad esso ed è pensiero di esso, come l’Anima del mondo è pensiero dello Spirito. L’Uno è «al di là dell’essere», lo Spirito è l’essere, l’Anima del mondo è il terzo grado di realtà, o la terza «ipostasi». Gli stessi gradi si ritrovano nell’anima del singolo, la quale deve dunque rivolgersi verso il suo interno, rientrare in se stessa, come quando si fa tacere ogni altro rumore per poter udire una voce superiore.

1. – Quale è mai la causa che ha reso le anime – le quali pur sono parti staccate di lassù e appartengono anzi completamente al mondo superno – dimentiche del loro padre Iddio e ignare di se stesse e di Lui? Ebbene, prima radice del male, per esse, fu la temerarietà, e poi il nascere e l’alterità primitiva e la voglia di appartenere a se stesse. Così, ebbre, visibilmente, di quella loro autodeterminazione, poi ch’ebber fatto il più largo uso di quel loro spontaneo movimento, dopo quella gran corsa sulla via contraria, distanziate che furono per sì gran tratto, finirono alfine per ignorare se stesse e la loro origine: quasi fanciulli che, strappati troppo presto ai genitori ed allevati lungo tempo lontano, non riconoscono più né se stessi né i loro genitori[1].

Le anime, dunque, non scorgendo più né Lui né se stesse, disistimandosi, per ignoranza della loro stirpe, ed apprezzando invece le altre cose, ammirando, anzi, tutte le cose più che se stesse, trasalirono, attonite, di fronte a loro e ne furono avvinte; e si strapparono, a tutto potere, dalle cose donde avevan già volto le spalle, sprezzantemente. Così risulta che di quella totale ignoranza di Dio unica causa è il dar pregio alle cose terrene e disprezzo al proprio essere. Certo, cosa perseguita e cosa ammirata van di

pari passo e chi ammira e persegue confessa, con ciò stesso, la sua inferiorità; però, col porsi al di sotto di ciò che nasce e muore, col solo supporre di essere la più spregevole e mortale tra le cose che stima, uno non saprà giammai concepire, nell'intimo suo, né la natura né la potenza di Dio[2].

Perciò occorre che si svolga su due direzioni il ragionamento contro coloro che così si atteggiano, se uno voglia davvero volgerli alla via opposta e alle prime cose e farli risalire alla vetta più alta: l'Uno e il Primo. Quale è l'uno e quale è l'altro? L'uno addita la viltà di ciò che l'anima attualmente onora e questo noi lo esporremo più diffusamente altrove; l'altro ammaestra l'anima e le suggerisce, per così dire, il ricordo della sua origine e del suo valore e questo ragionamento ha la precedenza sull'altro e, chiarito che sia, può gettar luce altresì sull'altro. Parliamone subito, dunque; ché questo tocca immediatamente l'oggetto che si va cercando e giova pure a quell'altro ragionamento. Poiché il soggetto indagante è proprio un'anima e un'anima deve ben conoscere che cosa sia ella che cerca, affinché, apprendendosi, possa anzitutto misurare se stessa: se cioè abbia la forza d'istituire una tale indagine, se abbia occhi di tanto acume che sappian vedere e, infine, se metta conto di ricercare. Ché se, per esempio, si trattasse di cose estranee, a che cercarle? ma se si tratta di cose affini non solo v'è convenienza a cercare ma v'è pure la possibilità di trovare[3].

2. – Allora, ponderi bene questo, anzitutto, ogni anima: che proprio essa, cioè, ha creato i viventi tutti, spirando in loro la vita: e quei viventi che nutre la terra e quelli che nutre il mare e quelli che dimoran nell'aria e quelli che dimoran nel cielo – astri divini –; che essa ha creato il sole; che essa ha creato pure questa volta immensa di cielo; ed essa l'adornò; essa la fa roteare in una determinata norma, pur essendo in se stessa una natura differente dalle cose che ordina e dalle cose che muove; inoltre, quanto alle cose che vivifica, ella è necessariamente più degna di onore di loro, poiché, mentre tali cose van soggette al nascere e al perire (sol che, rispettivamente, l'anima le abbandoni o elargisca loro il vivere), l'anima, per contro, esiste eternamente per il semplice fatto che non abbandona mai se stessa[4].

Ora, quanto alla maniera della elargizione del vivere sia al complesso del mondo sia ai singoli esseri, se la renda chiara ella stessa come segue.

Voglia ella però considerare ben bene la grande Anima, ella che è, sì, un'altra anima, ma non è già una piccola anima, dal momento che è stata fatta degna di tale considerazione, appena sia libera dall'inganno e dal fascino che sedusse le rimanenti, in uno stato di tranquillità. Ma pacato sia, per lei, non solamente il corpo che la precinge e il flusso corporeo, ma ancora tutto

ciò che la circonda: in pace, la terra; in pace, il mare e l'aria e il cielo stesso ch'è più buono di lei[5].

E pensi che in questo cielo fermo da ogni parte, dal di fuori, per così dire, l'anima si riversi e vi scorra dentro e lo penetri da ogni parte e lo illumini: come raggi di sole fanno risplendere una nube oscura al semplice tocco della loro luce e ne traggono una visione d'oro, proprio così anche l'anima, entrata che sia nel corpo del cielo, gli dà immediatamente vita, gli dà l'immortalità, lo tiene desto mentre esso si abbandona. Così esso, vòlto in un movimento eterno ad opera dell'anima che sapientemente lo guida, divenne un vivente beato; anzi la sua dignità il cielo la ricevette solo quando l'anima si trapiantò in lui, giacché, prima che l'anima entrasse, esso era un corpo morto, terra ed acqua o, piuttosto, oscurità di materia e non-essere e ciò che gli dèi hanno in odio, come è detto non so dove. Pure, potrà divenire più manifesta e più chiara la potenza dell'anima e così anche il suo essere, qualora uno, in questo problema, rivolga i suoi pensieri alla maniera ond'essa abbraccia e conduce, con la sua volontà, il cielo[6].

Infatti, a questa intera sua massa, sin là dov'essa si estende, l'anima si è abbandonata e non c'è distanza – grande o piccola che sia – la quale non sia animata; solo che, mentre la massa corporea è sempre diversa a seconda che sia in un punto o in un altro e un pezzo si trova qui e lì se ne trova un altro e alcuni sono in località contrapposte, altri son diversamente separati tra loro, l'anima, per contro, non si comporta in tal maniera e non si riduce in frantumi per vivificare con un frammento di sé ogni singola cosa; no, ma tutte le singole cose vivono in virtù dell'anima intera ond'ella è presente, tutta quanta, per ogni dove, assimilata com'è al Padre che la generò, sotto questo profilo ch'ella è una unità ed è dappertutto[7]. Così, pur diffuso com'è, e diverso a seconda dei punti considerati, il cielo è unitario per la potenza dell'anima; e pure in grazia di questa è una divinità questo nostro mondo. Ma anche il sole è un dio perché c'è l'anima in lui e così pure si dica delle rimanenti stelle; e noi, se pur siamo qualcosa, lo siamo per questa ragione, poiché «la nostra salma va gettata via più che se fosse dello stabbio immondo». Ma occorre che l'anima – la quale fa sì che gli dèi siano dèi – sia essa stessa una divinità più veneranda di loro. Anche l'anima nostra però è specificamente somigliante agli dèi e appena tu la osservi senza le aggiunte e la cogli nella sua purezza, tu troverai quella stessa cosa veneranda che era appunto l'Anima, più veneranda, dico, di tutto ciò che sia corporeo. Poiché tutto è terra; ma se pur fosse fuoco chi mai l'accenderebbe se non l'Anima? Tant'è pure di ogni loro composto, anche se tu vi aggiunga e acqua e aria. Ma se tutto può essere degno che tu lo persegua solo perché v'è l'anima in esso,

perché si vuole allora trascurare se stessi e perseguire un altro? che se è l'anima ciò che apprezzi in altrui, apprezza allora te stesso[8].

3. – Così è, in verità: venerabile e divina cosa è l'anima; fiducioso oramai di poter seguire Dio con tale mezzo, sali, su così buon fondamento, sino a Lui: non avverrà mai che tu sbalestri, lontano; né, del resto, ce ne son poi molti di gradi intermedi! Tocca pertanto quel regno vicino all'anima, verso le altezze, il quale è ben più divino di questa divina cosa ch'è l'anima, quel regno dopo il quale e dal quale l'anima sorge; poiché, pur essendo tal cosa quale la nostra esposizione provò, essa è sempre immagine dello spirito: come il pensiero nel suo enunciarsi è immagine del pensiero chiuso nell'anima, così, credetemi, anche l'anima è un pensiero dello Spirito e, precisamente, è quel complesso di attività e quella vita che lo Spirito proietta per far sussistere il diverso. Pensate al fuoco: esso è, da un canto, il calore che se ne sta con lui; ma vi è pur, d'altro canto, il calore che esso elargisce: lì però, nello Spirito, occorre concepire un'attività non già scorrente ma ferma in esso, mentre l'attività estrinseca sussiste distinta. Orbene, giacché l'Anima deriva dallo Spirito, ella è spirituale e nelle riflessioni si insinua il suo spirito, e il suo perfezionamento dipende sempre, novellamente, da Lui che è come un padre il quale cominciò già a nutrire la sua creatura, generata imperfetta nei confronti di Lui[9].

Così, e l'esistere le deriva dallo Spirito, e l'atto del suo pensare consiste nel fatto che lo Spirito è contemplato dall'Anima; vogliam dire che quando questa figge lo sguardo nello Spirito, in realtà essa trae dal suo fondo e proprio come cose di sua pertinenza tutto ciò ch'ella pensa ed attua. E questo solo vuol esser chiamato atto dell'anima: tutto ciò che è spiritualizzato, tutto ciò che sorge dalla casa dell'anima! Le cose inferiori, per contro, vengon da tutt'altra fonte e in un'anima corrispondente costituiscono affezioni. Lo Spirito, insomma, sempre più divinizza l'Anima sia perché Egli è suo padre, sia perché le è presente; poiché nulla si frappone tra loro fuor che l'alterità, nel senso tuttavia che l'Anima è il grado successivo ed è come il ricettacolo mentre lo Spirito è forma. Bella è peraltro finanche la materia dello Spirito poiché è di specie spirituale ed è semplice[10].

Ma di qual natura sia lo Spirito, ciò si renderà chiaro per questa stessa via: Egli, cioè, è da più dell'Anima che ha pur tanto valore. [...]

6. – In qual maniera e chi mai vede, dunque, lo Spirito? Ché anzi, come esiste Egli, addirittura, e come sorse da Colui sì da vederlo persino? Attualmente, per certo, l'anima è tutta compresa oramai della necessità che le realtà dello Spirito dovevano esistere così come abbiam detto; pure, ella

desidera vivamente chiarire a se stessa questo problema che fu già famoso anche tra gli antichi pensatori: come, cioè, dall'Uno, da un «uno» così fatto come noi asseriamo che è l'Uno, come venne all'esistenza qualsiasi altra cosa – molteplicità o diade o numero –? O come mai, tutt'al contrario, Quegli non perseverò in se stesso, ma fece scaturire una così diffusa molteplicità quale si scorge tra gli esseri, quella molteplicità di cui però noi postuliamo che debba risalire a Lui?[11]

Sia detto, dunque, quanto segue, dopo aver prima invocato Dio stesso non già con la parola che nacque, ma con l'anima, in una tensione di noi stessi a Lui, nella preghiera, poiché solo in questa maniera noi possiamo pregare: soli, Lui solo! Proprio così: occorre che il contemplante – mentre Egli se ne sta in se stesso come nell'interno di un tempio e persevera tranquillo al di là di tutte le cose – volga il suo sguardo alle statue rizzate già al di fuori o, meglio, a quella statua che per prima apparve; la quale è apparsa come ora diremo[12].

Tutto ciò che si muove esige qualcosa che sia meta al suo movimento; ma, non avendo Lui nessuna meta, noi non possiamo ammettere che Egli si muova; intanto, se qualche cosa nasce dopo di Lui, necessariamente essa è nata solo in quanto essa si volge eternamente verso di Lui. Sia lontana però da noi, allorché parliamo di realtà eterne, la nascita nel tempo! Applicando loro – a parole soltanto, beninteso – la nascita, per assegnar loro causa ed ordinamento, dobbiamo riconoscere che, di fatto, ciò che nasce di là, nasce senza che ci sia stato alcun movimento di Lui. Poiché se qualcosa nascesse in séguito al movimento di Lui, tale generato si leverebbe terzo a partire da Lui, successivamente al movimento e non sarebbe già secondo. Ora, se v'è qualcosa – un secondo – dopo di Lui, esso deve sussistere senza che il Primo si muova, senza che esprima né un cenno né una volizione né, a farla breve, un moto qualsiasi[13].

In qual modo, allora, e che cosa dobbiamo pensare di Lui ch'è immobile? Splendore tutt'intorno diffuso che emana, sì, da Lui, ma da Lui che se ne sta fermo, come, nel sole, lo splendore che gli fa quasi un alone d'intorno; splendore che si rigenera, eternamente, da Lui, ch'è fermo. Del resto, tutti gli esseri, finché durano, dal fondo della loro essenza emanano, tutt'intorno a loro e al di fuori di loro, necessaria, una certa qual esistenza, collegata alla presenza della loro virtù operante ed è come una figura degli archetipi donde germogliò: il fuoco emana il suo interno calore; e la neve non nel suo interno solamente racchiude il freddo; ma una magnifica prova di quel che s'è detto la dànno tutte le sostanze odorose: infatti, per tutta la loro durata, qualcosa vien fuori da loro, tutt'intorno, sì che dalla loro semplice esistenza il vicino

trae godimento[14].

Inoltre, tutti quanti gli esseri, giunti ormai a maturità, generano; ma ciò che è sempre perfetto, sempre e in eterno genera; e genera, s'intende, qualcosa d'inferiore al suo essere. Che cosa dovremmo dire, allora, di Colui che è perfettissimo? Nulla può nascere da Lui se non quanto vi è di più grande dopo di Lui; ma il più grande, dopo di Lui, si è lo Spirito e gli tien dietro come Secondo; vale a dire che lo Spirito ha la visione di Lui ed ha bisogno di Lui, unicamente, mentre Egli non ha affatto bisogno dello Spirito. Ancora: ciò che viene generato da Uno che supera lo Spirito, dev'essere Spirito e lo Spirito alla sua volta supera tutte le cose poiché le altre cose vengono dopo di Lui. Così ancora, l'Anima è il Pensiero dello Spirito ed è, in certo senso, la sua attività, proprio come lo Spirito è pensiero ed attività che si riferisce all'Uno[15]. [...]

10. – Ma, quanto alla necessità di credere che sia così – vale a dire che «Ciò che è al di là dell'essere» è l'Uno (come la nostra argomentazione voleva dimostrare, nei limiti, s'intende, in cui la dimostrazione riusciva possibile in siffatta materia); che esiste, successivamente, l'Essere e lo Spirito; e che al terzo posto c'è, nella sua natura, l'Anima –, essa, oramai, è stata dimostrata[16]. Ma, a quel modo che in seno alla realtà esistono questi tre gradi descritti, così pure si vuol credere che in noi ancora essi s'avverano; io intendo non già in noi considerati come esseri sensibili – poiché questi tre gradi sono trascendenti – ma in noi considerati al «di fuori» del sensibile (il «di fuori», poi, va preso nello stesso senso in cui anche quei gradi del reale son fuori dell'universo cielo); tant'è pure nel mondo umano, nel senso in cui Platone adopera l'espressione «l'Uomo interiore»[17].

In verità, anche l'anima nostra è una divina cosa e rientra in una più alta natura, uguale com'è, per sua essenza, all'Anima universale. Datele poi lo spirito ed ella è perfetta. Lo Spirito però è distinto: v'è quello che ragiona e quello che somministra il ragionare. Evidentemente, questo spirito ragionante che appartiene all'anima nostra non ha affatto bisogno, relativamente al ragionare, di organo corporeo, ma ha il suo atto in piena purezza, a che sia in grado di ragionare puramente, sì che a farlo trascendente e immune da commistione corporea e a porlo nella sfera più alta dello Spirito, non c'è proprio da sbagliare. Infatti, non dobbiamo cercare il posto in cui situarlo, ma dobbiamo porlo fuori di ogni spazio; poiché solo allora potremo cogliere «ciò che è in sé», ciò che è trascendente, ciò che è immateriale, quando cioè lo Spirito sia solo e non rechi in sé nulla da parte dell'essere corporeo. Ecco perché fu detto, dell'universo, che il Dio «anche

dal di fuori» lo precinse di anima, per additare così quella parte dell'Anima che persevera in seno allo Spirito; di noi, invece, Platone ha, pure enigmaticamente, usato le espressioni: «sulla sommità», «nel capo»[18].

Del resto, anche l'esortazione al «distacco» non va intesa in senso spaziale per l'anima – tale separazione avviene già per virtù di natura – ma solo nel senso ch'essa non s'inchini, magari con l'immaginazione, e si faccia estranea, anzi, al corpo; così taluno riuscisse a trarre in alto la superstite figura dell'anima e recasse seco, nel sublime, persino quanto di essa è come radicato quaggiù, quello che è unicamente creatore e modellatore del corporeo e s'affaccenda su di questo![19] [...]

12. – Com'è, allora, che pur avendo un così prezioso possesso, noi non solo non ce ne accorgiamo ma per lo più lasciamo inerte tanta potenza e c'è persino chi giacque accidioso per sempre? Eppure quei valori esistevano nella loro potenzialità, sempre – Spirito e Ciò che, anticipando lo Spirito, è eternamente in se stesso –; e in questo senso conviene anche all'Anima il cosiddetto «moto perpetuo»; poiché non tutto ciò che è nell'anima viene senz'altro avvertito da noi, ma esso giunge al nostro «io» cosciente solo allora che rientri nell'àmbito della sensibilità; se, per contro, una singola parte dell'anima non rende partecipe della sua attività la parte sensibile, questa attività non penetra allora sino all'anima intera. Insomma, noi non abbiamo la vera conoscenza appunto perché siamo ancora in compagnia della parte sensibile, siamo, intendo, non già una parte di anima – quella più bassa – ma l'Anima nella sua compiutezza. Si aggiunga poi che ognuna delle facoltà dell'anima, vivendo sempre, deve parimenti, di per se stessa, esercitare sempre il suo proprio còmpito; ma il conoscere si avvera solo quando si abbiano un oggetto che si partecipi e una percezione che l'avverta[20].

Concludendo, se deve esserci percezione di quei valori della cui presenza abbiam or ora parlato, noi dobbiamo rivolgere verso l'interno anche la nostra facoltà percettiva e fare in modo ch'essa orienti là tutta la sua attenzione. Come quando uno, in attesa di udire una voce desiderata, si distoglie da ogni altro rumore, affina il suo orecchio a quella voce che, ove mai finalmente s'appressi, vale per lui più di tutto ciò che possa udirsi, così davvero, anche quaggiù dobbiamo lasciar cadere ogni frastuono sensibile – se non resti nei limiti della necessità – e custodir pura e pronta la potenza percettiva dell'anima a udire le voci superne[21].

Da *Antologia plotiniana*, a cura di V. Cilento, Laterza, Bari 1955, pp. 125-34

1. L'allontanamento delle anime da Dio, cioè dall'Uno, è per Plotino la stessa nascita, ossia l'ingresso nel

corpo, che è uno staccarsi dall'Uno per dar vita all'alterità, ad una molteplicità di identità diverse. Questo è l'equivalente del peccato originale di cui parla la Bibbia, con la differenza che non si tratta di una scelta libera compiuta dopo la nascita, ma della stessa nascita, cioè di qualcosa di inevitabile.

2. L'ammirazione dell'anima per le cose sensibili e divenienti, che in realtà sono ad essa inferiori, è l'espressione delle passioni e conduce l'anima all'oblìo della propria origine e del proprio valore.

3. Prima di illustrare la viltà delle cose sensibili è opportuno, per indurre l'anima a risalire verso Dio, illustrare ad essa il suo stesso valore, cioè mostrarle che essa è parte dell'Anima del mondo.

4. L'anima, in quanto è parte dell'Anima del mondo, crea tutti i viventi, nel senso che è causa di vita per le realtà sensibili.

5. La «grande Anima» è l'Anima del mondo, di cui quella del singolo uomo è solo una parte. Quest'ultima si riconosce tale quando riesce a far tacere il corpo e tutto ciò che la circonda, cioè a liberarsi dalle passioni.

6. Plotino descrive come l'Anima del mondo abbracci, compenetri e vivifichi il corpo del cielo, facendone un vivente beato, cioè un dio. Per questa dottrina egli si ispira chiaramente al *Timeo* di Platone.

7. Mentre il corpo è per sua natura molteplice, cioè esteso e disperso, l'anima è al contrario unità, simile in questo al «Padre che la generò», e precisamente allo Spirito.

8. L'Anima del mondo rende divino il cielo e gli astri, facendone altrettanti dèi (il politeismo della religione greca è presente anche in Plotino). Ugualmente divina è l'anima del singolo uomo, in quanto parte dell'Anima del mondo, e perciò degna di essere apprezzata più delle cose materiali. La citazione è da Eraclito (*Fr.* 22 B 96 Diels-Kranz).

9. Il rapporto tra Spirito e anima è lo stesso che intercorre tra il pensiero interno («chiuso nell'anima») e il pensiero espresso. L'anima dunque è espressione dello Spirito, sua immagine, sua proiezione, come il calore è espressione e proiezione del fuoco. A sua volta lo Spirito nei confronti dell'anima è come un padre, che la genera e la nutre. La traduzione qui riportata rende con «Spirito» il termine plotiniano *Nous*, che di solito viene tradotto con «Intelletto».

10. L'Anima è «il grado successivo», inferiore rispetto allo Spirito. Si rivela così la visione gradazionistica della realtà, vale a dire la visione della realtà come una serie di gradi, caratteristica del neoplatonismo ma prima ancora di un certo tipo di gnosticismo.

11. Contemplando lo Spirito, l'Anima del mondo si pone il problema di quale sia l'origine dello Spirito stesso. In realtà è l'anima del singolo uomo che si pone tale problema, il quale, come ricorda lo stesso Plotino, fu già famoso tra gli antichi pensatori, cioè tra i primi filosofi. Si tratta infatti del problema dell'uno e dei molti, di come dall'uno derivino i molti, tematizzato soprattutto dai pitagorici.

12. Il ricorso alla preghiera come necessaria per risolvere il problema filosofico dell'uno e dei molti rivela la profonda religiosità di Plotino. L'allusione alle statue (a cui lo stesso Spirito viene paragonato come la «statua che per prima apparve») conferma poi la sua accettazione della religione politeistica greca.

13. Tutto dunque nasce da Dio, il quale è l'unico principio di tutta la realtà. Questa concezione non era mai stata formulata dalla filosofia greca prima del suo incontro con la Bibbia, perciò è probabile che essa derivi dalla conoscenza di questa. Plotino tiene però a precisare che la nascita delle cose non implica un movimento, cioè un'azione, o una «volizione», da parte di Dio, e quindi non si tratta di una creazione nel senso biblico.

14. Le immagini usate da Plotino per descrivere il modo in cui l'Uno genera lo Spirito (e attraverso questo ogni altra realtà), cioè la luce, il calore, il profumo, fanno pensare ad una emanazione, vale a dire ad un processo involontario e inevitabile, ad una derivazione necessaria, il che potrebbe essere confermato dalla dichiarazione che l'essenza emana come «necessaria», appunto, una certa qual esistenza. Se le cose stessero così, allora l'intera realtà emanata dall'Uno esisterebbe con la stessa necessità con cui esiste l'Uno, compromettendo la trascendenza di quest'ultimo. Ciò non avviene, invece, nel caso dell'idea biblica di creazione, atto volontario e libero.

15. La metafora biologica della «generazione» indica che lo Spirito deriva dalla sostanza stessa dell'Uno, nel medesimo modo in cui, per il cristianesimo, il Verbo, cioè il Logos, è Figlio generato dal Padre. Plotino tuttavia considera il generato come inferiore al generante, a causa della sua visione

gradazionistica della realtà. Mentre l'Uno non agisce e nemmeno pensa, e quindi è del tutto impersonale, come l'idea del bene per Platone, lo Spirito pensa e agisce, cioè è attività di pensiero, il cui oggetto è precisamente l'Uno. In quest'ultimo caso è evidente l'affinità tra il concetto plotiniano di Spirito e il concetto aristotelico di dio come pensiero. L'affermazione che l'Uno «non ha affatto bisogno dello Spirito» significa che l'Uno genera lo Spirito non per mancanza di qualcosa, ma per sovrabbondanza.

16. L'Uno è «ciò che è al di là dell'essere», come Platone afferma dell'idea del bene nella *Repubblica*. Lo Spirito invece è l'essere, coincidente, come risulta da altri passi delle *Enneadi*, con il mondo intelligibile, il mondo delle idee, che anche per Plotino, come per Platone, è il vero essere. A differenza di Platone, tuttavia, Plotino colloca l'essere, e dunque il mondo delle idee, nello Spirito, cioè nel pensiero di Dio, come in qualche modo avevano già fatto Filone di Alessandria e il medioplatonismo, di cui qui è chiara l'influenza. L'Uno, lo Spirito e l'Anima del mondo sono i primi tre gradi della realtà, e precisamente le tre cosiddette «ipostasi» (vale a dire realtà sussistenti, sostanze).

17. I tre gradi di realtà, le tre ipostasi, sono trascendenti rispetto al mondo sensibile, nel senso che sono «al di fuori» di esso, cioè sono realtà intelligibili, incorporee, immateriali. Dei gradi analoghi sono presenti anche in noi uomini, considerati «al di fuori del sensibile», ossia nella nostra anima, in quello che Platone chiama «l'uomo interiore». Qui Plotino formula la sua «metafisica dell'esperienza interiore», secondo la quale l'ordine della realtà viene scoperto dall'uomo all'interno della propria anima. Questo tipo di metafisica sarà ripreso, nell'ambito del pensiero cristiano, soprattutto da Agostino.

18. Anche nell'anima umana c'è lo spirito, cioè l'intelletto, che è il suo grado più alto. Come l'Anima del mondo, che contiene lo Spirito, circonda il mondo sensibile «dal di fuori», così l'intelletto ha sede, nell'uomo, «sulla sommità», ossia nella testa. Per tutte queste affermazioni Plotino si richiama al *Timeo* di Platone.

19. Plotino si preoccupa costantemente di sottolineare che le sue affermazioni relative all'anima e allo spirito non hanno un significato spaziale o temporale, cioè materiale.

20. Lo Spirito e «ciò che, anticipando lo Spirito, è eternamente in se stesso», ossia Dio, l'Uno, sono presenti nell'anima secondo Plotino anche quando l'anima non ne ha coscienza, perché la coscienza nasce sempre dalla percezione sensibile. Ecco la metafisica dell'esperienza interiore: Dio è presente nell'anima e perciò deve essere cercato all'interno di questa.

21. Per percepire la presenza dello Spirito e di Dio all'interno dell'anima bisogna rivolgere verso l'interno la propria facoltà percettiva, distogliendo l'attenzione da ogni altro oggetto, come quando si fanno tacere tutti gli altri rumori per riuscire ad ascoltare una voce altrimenti impercettibile.

Plotino

Enneadi

Il male come non essere e come materia

Enneadi, I, 8, 2-3; 9; 13

Il brano che presentiamo è tratto dall'ottavo trattato dell'*Enneade* I, in cui Plotino espone la dottrina del male come non essere. Quivi infatti, dopo avere ricordato che il bene, cioè l'Uno, è il principio ed il fine di tutto ciò che esiste e che esso «trae da sé» lo Spirito e l'Anima del mondo, per cui tutte le cose

comprese tra esso e l'anima sono belle e buone, Plotino pone il problema di che cosa sia il male. Esso non può essere un essere, poiché il vero essere è compreso nello Spirito e dunque è buono. Non resta allora che identificare il male con il non essere, il quale va inteso come «ombra dell'essere», cioè come diverso dall'essere. Nel non essere, a rigore, rientra anche l'universo sensibile, che però non è male, in quanto quest'ultimo è qualcosa di ancora più basso, tanto che per indicarlo Plotino usa termini come «accidente», «principio», «elemento». Approfondendo ulteriormente tale nozione, Plotino afferma che il male è ciò che «sta sotto» figure, forme, misure e limiti, ossia quella che, con termine aristotelico, bisognerebbe chiamare materia: di questa egli dice che è «essenza di male», «primo male», «male in sé». Come oggetto di conoscenza il male è paragonabile alla tenebra, ossia al contrario della luce. Si può dire anche che il male è la morte, nel senso che l'anima del singolo uomo muore quando si immerge nella «materia» e si riempie di essa, senza però cessare di esistere. Il male, però, non è unicamente male, perché sta sempre al di sotto di qualcosa di buono, e questo aspetto buono è ciò che permette agli uomini di risalire verso il bene. Come si vede, la concezione plotiniana del male è più metafisica che morale, nel senso che il male è la materia, il termine dell'emanazione opposto all'Uno, fino alla quale l'anima discende prima di intraprendere la sua risalita.

2. – Si vuol ora stabilire, nei limiti convenienti alla presente trattazione, quale sia la natura del Bene. Esso è ciò donde tutte le cose sono sospese, a cui tutti gli esseri aspirano, poiché hanno in Lui principio e di Lui sono bisognose; Lui, invece, non manca di nulla, basta a se stesso, non ha bisogno di nulla; misura e termine di tutte le cose, trae da sé, donando, Spirito ed essenza, Anima e vita, ed anche attività applicata allo Spirito[1]. E, sino al limite di Questo, sono belle, sì, tutte le cose; perché Egli è già, in se stesso, al disopra della bellezza e al di là delle cose ottime, sovrano nel suo regno spirituale; poiché tale Spirito non va inteso alla stregua di quello spirito che si potrebbe far corrispondere a ciò che da noi si dice pure «spirito», il quale in noi è come allestito di tutto punto di premesse, è capace soltanto di intendere le cose dette, calcola e specula per nessi logici, come se dalla concatenazione logica potesse aver la visione dell'essere; l'essere, che,

dunque, non possedeva affatto dapprima, che anzi era proprio vuoto prima di apprenderlo; eppure esso è «spirito»[2].

3. – Orbene, se di tal natura sono sia gli esseri sia la realtà al di là degli esseri, il male, allora, non può rientrare né tra le cose che sono, né in Colui che è al di là degli esseri: poiché, anzi, tutto ciò è buono. Non resta altro, dunque, se è vero che il male c'è, ch'esso rientri tra i non esseri, quasi fosse, per così dire, una certa forma del non essere e riguardasse una qualche cosa di quelle che siano mescolate al non essere o abbiano una comunione, quale che sia, col non essere[3]. «Non essere», poi, va inteso non già semplicemente uguale a «non esistente», ma unicamente come «diverso dall'essere»: e, precisamente, non nel senso con cui «moto e quiete dell'essere» sono un «non essere», ma proprio come un'ombra dell'essere è «non essere», o, persino, come qualcosa che sia, in più alto grado ancora, «non essere»[4]. Nel «non essere» inteso in questo senso, rientra l'universo sensibile con tutte quante le cose che al sensibile occorrono; ovvero qualcosa di più basso ancora ed è come un loro accidente o un loro principio ovvero una qualche cosa dei loro elementi costitutivi che lo caratterizzano come tale[5].

Perché, oramai, si potrebbe pure giungere ad una nozione del male, press'a poco così: dismisura contro misura, illimitazione contro limite, informe contro principio informante, perpetua indigenza contro autosufficienza; perenne indeterminato, giammai stabile, soggetto ad ogni influenza, insaziabile; povertà assoluta: cose, queste, tutt'altro che casuali determinazioni, che anzi costituiscono, per così dire, la sua stessa essenza; tanto che basta osservare anche una semplice parte di esso male ed esso, dal canto suo, è già tutto questo. Al contrario, le altre cose, finché partecipano soltanto al male e gli si assimilano, rientrano, sì, nel processo del male, ma non sono, essenzialmente, male.

Cosicché, deve pur esistere qualcosa che sia di per se stessa illimitata e, inoltre, pure in se stessa, informe; e così via, per le altre determinazioni ricordate prima – quello che propriamente imprimono la loro impronta sulla essenza del male; così pure, se dopo di quello c'è qualcosa della sua stessa natura, si tratterà o di qualcosa che ha questo male in mescolanza; o di qualcosa che diventa di tale natura, perché s'orienta verso di esso; o, infine, si tratterà di qualche causa che produca addirittura cose di tale natura[6].

Eccolo, dunque, il male! esso se ne sta acquattato sotto figure, specie, forme, misure, limiti, di cui si ammanta come di una veste che non è sua! poiché esso non ha in se stesso bene alcuno ed è quasi un fantasma in confronto all'essere! Essenza di male – in quanto anche del male può aversi, come che sia, una sostanza, costei, che il corso del nostro pensiero rivela

come il primo male, come il male in sé![7] [...]

9. – Ecco perché, inoltre, questa visione è spirito in un senso ben diverso, non già lo spirito vero e proprio, poiché egli ardisce di vedere ciò che non rientra nel suo dominio; come un occhio, allontanatosi dalla luce, per vedere l'oscurità (cioè per non vedere, in buona sostanza, appunto perché ha abbandonato la luce – con la quale proprio per vedere l'oscurità non gli sarebbe stato possibile veder la medesima – né, d'altronde, senza luce egli potrebbe veder nulla, ma soltanto non vedere) affinché gli sia dato, nell'unico modo possibile, vederla – proprio in questa stessa maniera, anche lo Spirito abbandona nel suo interno la luce a lui propria e uscendo, per così dire, fuori di se stesso, per muover verso cose che non sono sue, senza però trarsi dietro la sua luce, cade in uno stato contrario al suo essere, per poter vedere ciò che gli è opposto[8]. [...]

13. – Ed eccolo, di già, «nella dimora della dissimiglianza», dove, immerso in essa, giacerà, prono, nella palude tenebrosa; tanto che, se l'anima si abbandona, pienamente, a una piena malvagità, allora non è più il caso di parlare di una malvagità, perché ella si è addirittura trasformata in una ben diversa e deteriore natura: la malvagità, infatti, mescolata a un po' di contrario, serba ancora qualcosa di umano![9]

Ond'ella si muore – come può morire un'anima; e la morte, per essa – finché è tuttavia tuffata nel corpo – non significa altro che sommergersi nella materia e riempirsi di essa; e uscita che sia dal corpo, giacere laggiù, finché una buona volta risale e torce via, non so come, lo sguardo dal brago: e questo è il valore della espressione «giunto nell'Ade, sonnecchiare»[10].

Il male non è unicamente male, poiché esso si fa mediante la potenza e la natura del bene, dal momento che esso apparve, proprio per una necessità, cinto da certi bei legami, come, talvolta, dei prigionieri furono stretti da catene d'oro. Anche il male è celato sotto di queste, affinché non sia visto dagli dèi, affinché pure gli uomini non abbiano a vederlo, eternamente, il male! ma anche allorché lo vedano, possano, attraverso quelle immagini di bellezza, unirsi ad essa sulla via del ricordo[11].

Da *Antologia plotiniana*, a cura di V. Cilento, Laterza, Bari 1955, pp. 42-45

1. Il bene è l'Uno, principio da cui tutto deriva e fine a cui tutto aspira. La derivazione consiste in un «trarre da sé, donando», esattamente come la generazione in senso biologico. «Spirito ed essenza» sono la seconda ipostasi, cioè l'Intelletto, che è anche l'essere, ossia il mondo delle idee. «Anima e vita» e «attività applicata allo Spirito» sono la terza ipostasi, cioè l'Anima del mondo, che è causa di vita e di attività.

2. Lo Spirito come seconda ipostasi non è pensiero discorsivo, come lo spirito dell'uomo, bensì «visione dell'essere», ossia pensiero intuitivo, intuizione intellettuale.

3. Sia l’essere, cioè lo Spirito, sia «Colui che è al di là degli esseri», cioè l’Uno, il Bene, sono buoni; dunque il male, in quanto opposto al bene, non può essere un essere e deve essere un non essere.

4. Poiché per Plotino il male esiste, esso è un non essere nel senso di «diverso dall’essere». Questo però non va inteso nel senso del diverso di cui parla Platone nel *Sofista*, cioè come il genere della differenza, per partecipazione al quale gli altri generi si differenziano tra loro. Si tratta, invece, di un essere diminuito («ombra dell’essere»), di qualcosa di ancora più basso, insomma di qualcosa che esiste ed è tuttavia opposto all’essere.

5. Anche l’universo sensibile è un essere diminuito, ma esso non è ancora il male. Questo è qualcosa di ancora più basso dell’universo sensibile, per indicare il quale Plotino usa prima il concetto aristotelico di «accidente» e poi le espressioni con cui Platone nel *Filebo* indica il genere opposto al limite, cioè l’illimitato, l’informe, l’indeterminato, lo smisurato, l’instabile. Si tratta del termine ultimo del processo di derivazione dall’Uno, di cui non è chiaro se derivi anch’esso dall’Uno o se sia, invece, il momento in cui il processo di derivazione si esaurisce.

6. Le espressioni qui usate ricordano quelle con cui Platone nel *Filebo* indica il «genere» opposto al «limite» (*pèras*), cioè l’«illimitato» (*àpeiron*).

7. Qui invece le espressioni usate da Plotino ricordano lo «spazio» (*chòra*) del *Timeo*, anche se lo «stare sotto» figure, forme, misure e limiti, fa pensare alla materia di cui parla Aristotele.

8. Per poter vedere il male – il quale essendo «primo male» e «male in sé» è anche tenebra – lo spirito, che invece è luce, deve in un certo senso uscire fuori di se stesso.

9. La citazione è dal *Politico* di Platone (273 D). L’anima che si abbandona alla malvagità si trasforma nel suo opposto: poiché essa è vita, si trasforma nella morte.

10. La citazione è dalla *Repubblica* di Platone (VII, 534 C). L’anima, a rigore, non può morire, perché è immortale. Il suo «morire» consiste dunque nel «sommergersi nella materia e riempirsi di essa», e in ciò consiste anche l’Ade, cioè il luogo in cui secondo il mito vanno le anime dopo la separazione dal corpo. Plotino identifica, quindi, la malvagità morale con la morte fisica e col male, inteso come principio metafisico.

11. Il male, essendo materia, non esiste mai da solo, ma sempre soltanto unito ad una forma (i «bei legami»). Perciò la vista di esso offre anche un’immagine di bellezza, che può favorire il ritorno al bene. Questo ritorno – al quale poco prima Plotino aveva accennato di sfuggita come a un «torcersi via e risalire» da parte dell’anima verso il bene – è una specie di «via del ricordo», perché con esso l’anima si ricorda della sua origine, che è appunto il bene. In definitiva per Plotino la caduta dell’anima e la sua redenzione non sono soltanto scelte morali, ma sono una vera e propria vicenda metafisica, che si inscrive nella derivazione di tutte le cose dall’Uno e nel ritorno di esse all’Uno.

Plotino

Enneadi

La teologia negativa e l’estasi

Enneadi, VI, 9, 3-4; 11

Il brano che presentiamo è tratto dal nono trattato dell’*Enneade* VI e costituisce la conclusione dell’intera opera di Plotino. Qui egli descrive l’incontro dell’anima con l’Uno, al termine

dell'ascesa che ha inizio dalla realtà sensibile. Tale ascesa, che per Plotino coincide con la filosofia, è un passaggio dalla molteplicità all'unità, e quindi un «farsi uno», un unificarsi con l'Uno stesso. Ciò avviene in virtù della trasformazione dell'anima in Spirito, per mezzo del quale essa contempla l'Uno. La visione dell'Uno da parte dell'anima non è tuttavia positiva, nel senso che essa veda quello che l'Uno è, ma per così dire negativa. L'Uno infatti, proprio perché è ciò da cui si generano tutte le cose, non è nessuna di esse: non è «qualcosa», non è né qualità né quantità, né Spirito né Anima, né quiete né moto, né propriamente causa (è causa solo per noi). È questa la famosa teologia negativa, che consiste nel dire di Dio solo ciò che egli non è, già sviluppata nel medioplatonismo e destinata ad avere una grande fortuna nella cultura cristiana e musulmana. Plotino descrive la visione dell'Uno come un atto che non è né scienza né pensiero, bensì presenza. Di esso non si può né parlare né scrivere, mentre queste attività servono solo per additare la via che vi conduce. La visione dell'Uno non è comunque alla portata di tutti, giacché l'Uno si fa presente solo a coloro che sono in grado di accoglierlo, a pochi «iniziati», come accade nei misteri della religione pagana. Perciò si tratta di un'unione mistica, anche se di una mistica naturale, cioè non fondata sulla fede ma sulla filosofia. Per descrivere lo stato in cui viene a trovarsi l'anima dell'iniziato nel momento della sua unione con l'Uno, Plotino parla di rapimento e ispirazione, di isolamento, di immobilità, di comunione e infine di «estasi», la quale consiste, come indica il termine stesso – «stare» (*stàsis*) «fuori» (*ek*) –, nella perdita della propria identità e nell'immedesimazione con l'Uno.

3. – Ora, che sarà mai l'Uno e quale sarà la sua natura? Ecco, nessuna meraviglia che non sia facile dare una risposta, dal momento che non è neppure facile darla e per l'essere e per l'idea, sempre che, tuttavia, la nostra conoscenza trovi nelle idee il suo punto d'appoggio.

Pure, quanto più l'anima penetra in seno all'informe, spossata nel suo vano tentativo di coglierlo, per la indeterminatezza e per il fatto ch'essa non viene più, per così dire, impressionata da una varia impronta, ella allora sdrucciola e teme di trovarsi a mani vuote. Perciò, si travaglia fra tali angustie e ben volentieri tante volte se ne scende e cade, di grado in grado, fino a venirsene

nella zona del sensibile, quasi riposando sulla terra salda: così anche la vista, affaticata negli oggetti piccoli, si getta avidamente sui grandi[1].

Ma allorché, di per se stessa, l'anima vuole contemplare, poiché la sua visione ha luogo esclusivamente per via di comunione e la sua unità è dovuta al fatto che s'è unificata con Lui, ella non crede ancora di possedere quel che ricerca, appunto perché non è più qualcosa di diverso dall'oggetto del suo pensiero. E, nondimeno, proprio così deve comportarsi chi si accinge a filosofare intorno all'Uno. Ora, poiché quello che cerchiamo è l'Uno e poiché andiamo scrutando il fondamento di tutte le cose, cioè il Bene e il Primo, noi non dobbiamo allontanarci dai dintorni del Primo per cadere nelle cose estreme; ma dobbiamo, con uno slancio, balzare su verso i primi Valori, dopo aver svincolato il nostro «io» dalle cose sensibili – che sono le cose estreme! – e da ogni malizia, appunto perché, ansiosi di appressarci al Bene, dobbiamo così salire al principio che si trova nel nostro «io» e farci «uno» dalla molteplicità, se vogliamo davvero riuscire alla contemplazione del Principio e dell'Uno![2]

Urge, dunque, trasformarsi in Spirito e porre in balìa dello Spirito l'anima propria e fissarla lì sotto, affinché accolga, in pieno risveglio, proprio ciò che vede lo Spirito; occorre contemplare l'Uno mediante lo Spirito senza aggiungere sensazione alcuna e senza insinuare in lui nulla che da essa derivi; occorre invece con puro Spirito anzi con la primizia dello Spirito contemplare il Purissimo[3].

Mi spiego: appunto poiché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di quelle cose: essa non è pertanto «qualcosa», né è qualità, né quantità, né Spirito, né Anima; non è neppure «in movimento», né, d'altronde, «in quiete»; non è «in uno spazio»; non è «in un tempo»; essa è invece l'Ideale solitario, tutto chiuso in se stesso o, meglio, l'Informe che esiste prima di ogni ideale, prima del moto, prima della quiete; poiché tali valori aderiscono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, dal momento che non è mosso, perché allora non è neppure in quiete? Perché l'una di queste due alternative o entrambe aderiscono solo all'essere, necessariamente; inoltre ciò che è in quiete è quieto in virtù della quiete e non s'identifica con la quiete stessa; a segno che quiete e moto gli aderirebbero solo accidentalmente, ond'Egli non resterebbe più semplice[4].

Del resto, anche se noi lo riconosciamo come causa, questo non vuol già dire che noi gli assegnamo un attributo accidentale; ma l'espressione vale solo per noi uomini, in quanto noi possediamo qualcosa che proviene da Lui, mentre Egli in realtà persevera in se stesso.

Pure, a rigor di termini, non si dovrebbe applicare a lui, né «quello», né

«questo»; e, intanto, è fatale che noi uomini, quasi correndo intorno a Lui, dal di fuori, bramiamo interpretare i sentimenti umani, a volte giungendogli vicino, a volte respinti indietro per le difficoltà che sperimentiamo in Lui.

4. – Ma la via di uscita ci è preclusa soprattutto perché la intelligenza di Lui non si ottiene né su la via della scienza né su quella del pensiero, come per i restanti oggetti dello Spirito, ma solo per via di una presenza che vale ben più della scienza. Eppure, l'anima sperimenta un allontanamento dalla sua unità e non resta completamente una, allorché acquista la conoscenza scientifica di qualche cosa; la scienza, difatti, è un processo logico; ma il processo logico è molteplice. Quindi essa valica l'unità, poiché è caduta nel numero e nel molteplice. Urge pertanto oltrepassare di corsa la scienza e non deviare giammai dal nostro essere unitario; è necessario frattanto allontanarsi sia dalla scienza sia dallo scibile sia da ogni altro spettacolo per quanto bello; poiché ogni bellezza è posteriore a Lui e da lui deriva come la luce diurna deriva tutta quanta dal sole[5]. Gli è per questo che di Lui non si può né parlare né scrivere, come fu detto. Frattanto noi parliamo e scriviamo per indirizzare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, e quasi per additare la strada a colui che desidera contemplare un tantino. Francamente, il magistero non va oltre questo limite di additare cioè la via e il viaggio; ma la visione è già tutta una opera personale di colui che ha voluto contemplare[6].

Pure, se uno non giunge alla visione, se l'anima sua non sa nemmeno comprendere lo splendore di lassù, se essa non sperimenta e non serra in sé il travaglio amoroso – sorgente dalla visione – dell'amante che si riposa in colui che ama; se, pur accogliendo la luce vera e precingendone l'anima interamente per una maggiore vicinanza raggiunta, quegli sale tuttavia ma risulta appesantito alle spalle da qualcosa che gli inceppa la visione; se, insomma, sale non solitario ma in compagnia di qualcosa che lo separa da Lui o non ancora si è raccolto nell'unità... – in verità non è lontano da nessuno, Lui, eppure è lontano da tutti; sicché Egli, presente, non è presente se non a coloro che sono in grado di accoglierlo e sono predisposti in modo da aggiustarglisi accanto ed entrare in contatto e toccarlo addirittura per via di somiglianza e in virtù di quella potenza ch'è in Lui, congeniale a ciò che deriva da Lui stesso, qualora tale potenza si serbi tale com'era quando uscì da Lui, ecco, allora, che essi sono capaci di contemplarlo nella maniera ond'Egli secondo la sua natura è visibile –; ... se, dicevamo, costui non si trova ancora lassù ma se ne sta al di fuori per gli ostacoli ora menzionati o per la mancanza di una concezione razionale che lo governi e gli sappia instillare

una convinzione intorno a Lui, allora attribuisca pure a se stesso la colpa per tutto il resto e si studii di starsene solo lontano da tutti; ma quanto al fatto che, sfiduciato nelle ragioni addotte, egli era venuto meno, rifletta a quel che segue[7]. [...]

11. – Proprio questo vuol significare quel famoso comando dei nostri misteri: «non divulgare nulla ai non iniziati»; appunto poiché il divino non è da divulgarsi, fu vietato di manifestarlo altrui, tranne che quest'altro abbia già avuto di per se stesso la ventura di contemplare[8].

Ora, poiché non erano due, ma egli stesso, il veggente, era una cosa sola con l'oggetto visto (non «visto», sicché, ma «unito»), chi divenne tale, allora, quando si fuse con Lui, ove mai riuscisse a ricordare, possederebbe presso di sé una immagine di Lui. Egli però era già uno di per sé, in quel momento, e non serbava in sé nessuna differenziazione né in confronto a se stesso né in rapporto alle altre cose; poiché non c'era in lui alcun movimento: non animosità, non brama di nulla erano in Lui, asceso a quell'altezza; ma non c'era nemmeno ragione né pensiero alcuno; non c'era neppure lui stesso, insomma, se è proprio inevitabile dire questa enormità! E invece, quasi rapito o ispirato, egli è entrato silenziosamente nell'isolamento e in uno stato che non conosce più scosse e non declina più dall'essere di Lui e non si torce più verso se stesso compiutamente fermo, quasi trasformato nella stessa immobilità[9].

Persino le cose belle, egli le ha oramai valicate; anzi, egli corre già al di sopra del bello stesso, al di là del coro delle virtù: somiglia a uno che, penetrato nell'interno dell'invarcabile penetrale, abbia lasciato alle spalle le statue rizzate nel tempio; quelle statue che, quando egli uscirà di nuovo dal penetrale, gli si faranno innanzi per prime, dopo l'intima visione e dopo la comunione superna non con una statua, non con una immagine, ma con Lui stesso; quelle statue che sono, per certo, visioni di second'ordine[10].

Pure lì non ci fu certo una visione pura e semplice ma una visione in un senso ben diverso: estasi, dico, e semplificazione estrema e dedizione di sé e brama di contatto e quiete e studio di aggiustarglisi ben bene; solo così si può vedere ciò che si trova nel penetrale; ma se uno guardi in altra maniera, tutto dilegua per lui[11].

Da *Antologia plotiniana*, a cura di V. Cilento, Laterza, Bari 1955, pp. 170-73; 179-80

1. L'«informe» di cui qui si parla non è la materia, ma l'Uno, che è tale perché è superiore ad ogni forma e perciò difficile da cogliere. Per tale motivo l'anima, nel tentativo di coglierlo, «sdrucciola» continuamente nel sensibile.

2. L’ascesa dell’anima umana all’Uno viene esplicitamente qualificata da Plotino come un «filosofare intorno all’Uno», cioè viene identificata con la filosofia. Poiché il Principio, cioè l’Uno, si trova nel nostro «io», ossia si scopre nella propria interiorità, tale filosofia è una metafisica dell’esperienza interiore. Essa è un «farsi uno dalla molteplicità», e quindi non è solo un conoscere, ma anche un trasformarsi.

3. L’anima umana deve «trasformarsi in Spirito» e «contemplare l’Uno mediante lo Spirito». Poiché lo Spirito è l’Intelletto, la contemplazione dell’Uno viene compiuta mediante un atto di intelligenza, cioè un’intellezione, un’intuizione intellettuale.

4. È questa la «teologia negativa», la quale consiste nel dire di Dio solo ed unicamente ciò che egli non è: non è «qualcosa», non è qualità, non è quantità, non è Spirito, non è Anima, non è quiete, non è moto. Anzi, esso di per sé non è nemmeno causa – come Plotino dirà subito dopo –, ma è causa solo per noi. La spiegazione addotta dal pensatore consiste nel notare che, essendo l’Uno ciò da cui si generano tutte le cose, esso non può identificarsi con nessuna. Il passo ricorda la descrizione di Dio offerta da Albino-Alcinoo nel *Didascalico*, e come questa pare derivare dal *Parmenide* di Platone, in particolare dalla prima ipotesi, dove Platone descrive il primo uno (l’uno che è soltanto uno). È noto infatti che Plotino interpretò tale argomentazione come relativa alla prima delle ipostasi da lui ammesse.

5. La scienza e il pensiero (*diànoia*, qui intesa come pensiero discorsivo) implicano sempre passaggio da una proposizione all’altra, come pure distinzione tra il conoscente e il conosciuto, e quindi molteplicità: essi perciò non sono adatti a cogliere l’Uno.

6. Qui Plotino in un certo senso giustifica la sua opera, e precisamente le sue lezioni e la trascrizione di esse ad opera del discepolo Porfirio. Dell’Uno non si può parlare né scrivere. Tuttavia il «magistero», cioè l’insegnamento dello stesso Plotino che è costituito dal parlare e dallo scrivere, serve ad «additare la via e il viaggio» che ciascuno deve poi fare per proprio conto, senza più parlare né scrivere. Questa non è più la concezione dialogica, cioè socratico-platonica, della filosofia, ma una concezione monologica in cui la filosofia è una specie di iniziazione.

7. L’ascesa all’Uno è possibile solo a chi riesce a liberarsi da ogni impedimento, a chi procede solitario, a chi è in grado di accoglierlo. Di conseguenza solo alcuni sono in grado di fare una tale esperienza, che Plotino illustra in termini di travaglio amoroso, di contatto, di unione. È vero che tutto ciò accade «in virtù della potenza ch’è in Lui», cioè nell’Uno, quindi in un certo senso per iniziativa dell’Uno, per dono; ma è anche vero che si tratta pur sempre di una visione intellettuale, cioè di una conoscenza, non di un atto di fede.

8. L’allusione ai misteri della religione greca e al rito dell’iniziazione mistica qui è esplicita. La filosofia viene dunque a coincidere con la religione, ma non con una religione rivelata, che richiede un atto di fede, bensì con una religione, per così dire, naturale, cioè filosofica.

9. Da notare, in questa argomentazione, l’affermazione per cui «il veggente», cioè l’iniziato, nel momento della visione non usa né ragione né pensiero, anzi in qualche modo «non c’è neppure lui stesso», nel senso che ha perduto la propria identità, si è immedesimato con l’Uno. È questa la cosiddetta «unione mistica».

10. Il paragone è sempre con la religione pagana. Qui vi è il tempio che contiene prima le statue e poi, al di là di esse, il «penetrale», cioè il luogo nascosto, segreto, dove unicamente il sacerdote può entrare, in quanto vi abita la divinità, di cui le statue sono solo simulacri.

11. «Estasi», in greco *èkstasis*, significa «stare (*stàsis*) fuori (*ek*)», evidentemente da se stessi. Il termine indica che nel momento dell’unione mistica il veggente è, per così dire, uscito fuori di sé ed è entrato nell’Uno, cioè si è immedesimato con quest’ultimo. Il concetto di estasi diverrà proprio del linguaggio religioso, sia cristiano che musulmano, dove tuttavia alluderà ad uno stato misterioso basato su un atto di fede, che è anche un atto di amore per Dio, piuttosto che su una visione vera e propria, la quale costituisce addirittura, per Plotino, il culmine della filosofia. In effetti il merito di Plotino, spirito profondamente religioso, benché non credente in alcuna rivelazione positiva, è di aver per la prima volta teorizzato tale concetto in sede filosofica.

Porfirio

Isagoge

Gli universali, il genere e la specie

Isagoge, 1-3

Il brano che presentiamo è costituito dai primi tre capitoli dell'*Isagoge*. Nel primo di essi viene formulato appunto il problema degli universali, mediante la domanda se i generi e le specie siano realtà in sé o concezioni della mente, e, nel primo caso, se siano corporei o incorporei e se siano separati dalle cose sensibili o esistenti in queste. Nel secondo capitolo Porfirio definisce il «genere», indicandolo come predicato universale di più specie diverse tra loro e facente parte della loro essenza, e distinguendolo dagli altri predicabili, cioè dalla specie, dalla differenza, dal proprio e dall'accidente. Nel terzo capitolo Porfirio definisce la «specie», precisamente come predicato universale subordinato al genere, contenente questo nella sua essenza, e riferentesi a molte cose differenti tra loro solo per numero. A questo punto Porfirio osserva che in ogni categoria vi è in primo luogo un genere sommo, del quale non si predicano altri generi; in secondo luogo una specie ultima, o specialissima, che si predica direttamente solo degli individui; e in terzo luogo una serie di generi e specie intermedi, ciascuno dei quali è compreso in un genere superiore e comprende sotto di sé una specie inferiore. Questa subordinazione di generi e specie fu chiamata, a partire da Boezio, «albero di Porfirio», e fu anche rappresentata graficamente. Nel suo apparentemente neutrale intento classificatorio essa in realtà suppone una concezione non aristotelica, ma platonica, anzi neoplatonica, dei rapporti tra gli universali. Mentre infatti per Aristotele ciò che è meno universale precede, ontologicamente, ciò che è più universale e la sostanza individuale è la vera sostanza prima, per Porfirio vale il contrario, ossia ciò che è più universale precede, anche ontologicamente, ciò che è meno universale e l'essere (che coincide con l'Uno), predicato più universale di tutti, è il principio e il fondamento ontologico dell'intera realtà.

1. Dal momento che, o Crisaorio[1], per comprendere la dottrina delle categorie di Aristotele è necessario sapere che cosa è il genere, che cosa è la differenza, che cosa la specie, che cosa il proprio e che cosa l'accidente[2], e che tale conoscenza è ugualmente necessaria per la formulazione delle definizioni e, in generale, per quanto riguarda la divisione e la dimostrazione, l'esame delle quali è di grande utilità, te ne farò una breve relazione, con la quale cercherò di esporti in poche parole, in forma dirò così di introduzione, quanto hanno detto in proposito gli antichi filosofi, astenendomi dalle ricerche più approfondite e toccando solo limitatamente anche le questioni più semplici[3]. E per cominciare, per quanto riguarda i generi e le specie, circa la questione se siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente, e, ammesso che siano entità esistenti, se siano corporee o incorporee, e se infine siano separate o invece esistano nelle cose sensibili e in dipendenza da esse, mi asterrò dal parlare, poiché un problema del genere è troppo profondo ed esige una indagine diversa e più vasta[4]; cercherò invece di mostrarti qui le conclusioni più attinenti da un punto di vista logico, alle quali sono arrivati, su questi ultimi punti e sugli altri oggetti della mia ricerca, gli antichi ed in particolare i Peripatetici[5].

2. Sembra che né il genere né la specie siano dei termini che si dicono semplicemente[6]. Genere si dice infatti di un insieme di cose che sono in una determinata relazione con un solo essere e tra loro. È secondo questo significato che si parla di genere o stirpe degli Eraclidi, in base alla loro relazione di derivazione da un solo, vale a dire da Eracle, e che si parla dell'insieme di coloro che hanno tra di loro un rapporto di parentela determinata dall'antenato comune, i quali son chiamati con un nome che li distingue assolutamente da ogni altro genere o stirpe[7]. Genere si dice anche in un altro senso, per indicare il principio della generazione di ogni cosa, sia esso rappresentato dal generante stesso, sia dal luogo in cui un individuo è stato generato. Così, per esempio, diciamo che Oreste trae la sua origine da Tantalo, che Illo lo deriva da Eracle, e che Pindaro è Tebano di stirpe, mentre Platone è Ateniese, poiché la patria è in certo senso principio della generazione di ognuno, proprio come il padre. Questo è, a quanto sembra, il significato corrente del termine: sono chiamati Eraclidi, infatti, i discendenti del genere o stirpe di Eracle, e Cecropidi i discendenti di Cecrope con i loro parenti. Dapprima si è chiamato genere il principio della generazione di ogni individuo, in seguito l'insieme di coloro che discendono da un solo principio, da Ercole per esempio, delimitando i quali e separandoli dagli altri noi abbiamo detto l'intero gruppo genere o stirpe di Eracle[8]. Un altro significato ancora noi diamo alla parola genere: ciò a cui è subordinata la specie;

significato questo dovuto forse alla somiglianza con i casi già citati, poiché il genere in tal senso è in realtà come il principio di tutte le specie a lui subordinate e sembra abbracciare l'intera moltitudine delle specie a lui subordinate[9].

Genere si dice dunque in tre sensi, ed è il terzo significato l'oggetto del discorso dei filosofi; è questo che hanno tramandato descrivendolo, dicendo che il genere è: «ciò che si predica, intorno all'essenza, di una pluralità di cose, differenti per specie», come per esempio: *animale*[10]. Dei predicati, effettivamente gli uni si dicono di un solo essere, com'è il caso degli individui, per esempio: *Socrate, quest'uomo, questa cosa*; gli altri si dicono di più esseri, ed è il caso dei generi, delle specie, delle differenze, dei propri e degli accidenti, che hanno caratteri comuni e non proprio ad un individuo. Genere è ad esempio: *animale*; specie: *uomo*; differenza: *razionale*; proprio: *la capacità di ridere*; accidente: *bianco*, *nero*, *il sedersi*[11]. I generi pertanto differiscono dai predicati applicabili ad un solo individuo, in quanto sono predicati di più cose; d'altra parte differiscono anche dai predicati di più cose, vale a dire dalle specie, in quanto le specie, se sono predicati di più cose, lo sono però di soggetti che non si differenziano tra di loro per specie, ma per numero: *uomo*, essendo specie, è predicato di *Socrate* e di *Platone* che differiscono l'uno dall'altro non nella specie ma nel numero; mentre *animale*, che è genere, è predicato di: *uomo*, *bue*, *cavallo*, che differiscono tra loro per specie, e non più per numero soltanto. Il genere a sua volta differisce dal proprio, in quanto il proprio è predicato di una sola specie, di cui è il proprio, e degli individui compresi sotto tale specie; per esempio, la *facoltà di ridere* è propria dell'uomo soltanto e degli uomini particolari, mentre il genere non è predicato di una sola specie, ma di una pluralità di cose differenti per specie[12]. Il genere differisce poi dalla differenza e dagli accidenti comuni in quanto, sebbene le differenze e gli accidenti comuni siano predicati di più soggetti differenti specificamente, non ne sono però predicati relativi all'essenza. Infatti, se noi chiediamo in che modo differenza ed accidente sono predicati, noi affermiamo che sono predicati non relativi all'essenza, ma più propriamente alla qualità: alla domanda, per esempio: come è l'uomo?, rispondiamo: è *razionale*; alla domanda: come è il corvo?, rispondiamo è *nero*; nel primo caso *razionale* è differenza, nel secondo, *nero* è accidente. Ma quando ci viene chiesto «che cosa è» l'uomo, rispondiamo che è *animale*, poiché *animale*, come abbiamo detto, è genere di *uomo*. Concludendo: l'essere predicato di una pluralità di cose è ciò che distingue il genere dai predicati applicati ai singoli individui; d'altra parte l'essere detto di cose differenti per specie, è ciò che lo distingue dai termini che si predicano

come specie o come propri; infine l'essere predicato essenzialmente è ciò che lo distingue dalle differenze e dagli accidenti comuni che si riferiscono, quali predicati, non all'essenza, ma alla qualità o ad un modo di essere dei soggetti di cui sono predicati[13]. La descrizione che abbiamo dato della nozione di genere non pecca dunque né per difetto né per eccesso.

3. La specie si dice anche dell'aspetto di ciascuna cosa nel senso in cui è stato detto:

«In primo luogo un aspetto degno della regalità»[14].

È detto specie anche ciò che è subordinato al genere dato, nel senso in cui diciamo abitualmente che *uomo* è una specie di *animale*, poiché *animale* è il genere, che *bianco* è una specie di *colore* e *triangolo* una specie di *figura*. E se, determinando il genere, abbiamo menzionata la specie, col dire del genere che esso è: «ciò che si predica, circa l'essenza, di una pluralità di cose differenti per specie», e ora diciamo che la specie è «ciò che è subordinato al genere dato», bisogna sapere che – in quanto il genere è genere di qualcosa e la specie è specie di qualcosa e l'un termine è relativo all'altro – nella definizione dell'uno si dovrà necessariamente fare uso di quella dell'altro. Vien data dunque della specie anche questa definizione: «la specie è ciò che è subordinato al genere e di cui il genere è predicato essenzialmente»[15]. La si definisce anche così: la specie è «ciò che si predica, circa l'essenza, di una pluralità di cose differenti numericamente». Ma quest'ultima definizione può applicarsi solo alla specie specialissima, che è soltanto specie; le altre due invece si possono applicare anche alle specie non specialissime[16]. Ciò che diciamo può essere espresso con chiarezza in questo modo: in ogni categoria vi sono termini che sono i generi più generali, altri viceversa che sono le specie più speciali, altri intermedi tra i più generali ed i più speciali. Il genere sommo è quello al di sopra del quale non vi può essere un altro genere più elevato; la specie ultima è invece quella sotto la quale non vi è altra specie subordinata; intermedi tra il genere sommo e la specie ultima sono altri termini, che sono nello stesso tempo generi e specie, in rapporto si intende a soggetti differenti[17].

Chiariremo ciò che abbiamo detto riferendoci ad una sola categoria. *Sostanza* è anch'essa un genere; subordinato ad essa è *corpo*; a *corpo* lo è *corpo animato*; a questo, *animale*; ad *animale*, *animale razionale*; a questo, *uomo*; e ad *uomo*, lo sono: *Socrate*, *Platone*, e gli individui. Ma di tutti questi (termini), *sostanza* è il più generale e quello che è predicato solo come genere, *uomo* il più speciale e quello che è predicato soltanto come specie; *corpo* è specie di *sostanza* e genere di *corpo animato*. Ma anche *corpo*

animato è specie di *corpo* e genere di *animale*; ed *animale* è a sua volta specie di *corpo animato* e genere di *animale razionale*; ed *animale razionale* è specie di *animale* e genere di *uomo*; mentre *uomo* è specie di *animale razionale*, ma non è più genere di *uomini* particolari, bensì solo specie; così tutto ciò che è collocato davanti agli individui e predicato di loro immediatamente, può essere solo specie, non più anche genere[18].

Come dunque *sostanza*, che è il termine collocato più in alto, per il fatto che non vi è altro termine prima di essa, era il genere sommo, così *uomo* – che è specie dopo la quale non vi è altra specie né termine che possa essere suddiviso in specie, ma solo individui (poiché *Socrate* è un individuo e così *Platone*, e *questa cosa bianca*) – non potrà essere altro che specie: l'ultima specie e, come abbiamo detto, la specie specialissima; quanto ai (termini) intermedi, essi saranno necessariamente specie dei termini che li precedono, e generi di quelli che li seguono; per cui essi hanno due modi di essere, uno in rapporto a quelli che li precedono, per il quale sono detti loro specie, e l'altro in rapporto a quelli subordinati, per il quale sono detti loro generi. Gli estremi hanno invece un solo modo di essere: il genere sommo (può essere predicato) solo in rapporto ai termini ad esso subordinati, in quanto è il genere collocato più in alto di tutti, mentre con termini (per ipotesi) a lui precedenti non ha più rapporto, dal momento che è il più elevato ed equivale ad un primo principio; per questo, come abbiamo detto, è il termine al di sopra del quale non può esservi altro genere superiore. La specie ultima, d'altro canto, ha pure un solo modo d'essere: quello in rapporto ai termini che lo precedono, dei quali è specie; d'altra parte, verso i termini che la seguono, ha un rapporto di natura non diversa per cui è predicata anche come specie degli individui. Ma è predicata come specie degli individui in quanto li contiene, e come specie viceversa dei termini che la precedono in quanto è da essi contenuta[19].

Porfirio, *Isagoge*, a cura di B. Maioli, Liviana, Padova 1969, pp. 87-91; 95-101; 107-14

1. Crisaorio era un senatore romano, discepolo di Porfirio, a cui questi dedicò l'*Isagoge*.

2. Sono questi i cinque «categoremi» (che saranno chiamati da Boezio «predicabili»), cioè non semplici predicati («categorie»), ma modi diversi in cui il predicato può appartenere al soggetto. Aristotele ne aveva distinti quattro nel libro I dei *Topici*, cioè genere, definizione, proprio e accidente. Porfirio li porta dunque a cinque, sostituendo la definizione con la specie e la differenza specifica.

3. La dottrina dei categoremi, vero oggetto dell'*Isagoge*, è utile come introduzione all'intera logica. Porfirio non pretende di offrirne una formulazione originale, ma dichiara modestamente di limitarsi a riferire quanto hanno detto in proposito i filosofi più antichi, in particolare Aristotele.

4. È questo il celebre problema degli universali. Il genere e la specie, infatti, sono per Porfirio, come vedremo, predicati universali, cioè comuni a più soggetti. L'ipotesi che essi siano semplici concezioni

della mente corrisponde al cosiddetto «concettualismo», sostenuto nell'antichità soprattutto dagli stoici; l'ipotesi che siano realtà in sé, separate dalle cose sensibili, corrisponde al cosiddetto «realismo esagerato», sostenuto da Platone; e l'ipotesi che siano realtà in sé, ma esistenti nelle cose sensibili, corrisponde al cosiddetto «realismo moderato», sostenuto da Aristotele. Porfirio non prende posizione al riguardo, ritenendo che il problema sia di carattere metafisico e quindi non adatto a un'introduzione alla logica.

5. L'intento dell'*Isagoge* è dunque di fare un discorso puramente logico, che per Porfirio vorrebbe essere neutrale dal punto di vista filosofico. Quali massimi esponenti di questo tipo di discorso Porfirio indica i peripatetici, cioè essenzialmente Aristotele. Come altri commentatori platonici e neoplatonici, egli considera infatti la filosofia aristotelica, e in particolare la logica, come l'introduzione migliore alla teologia, ossia alla metafisica, di Platone.

6. I termini che si dicono semplicemente sono quelli che hanno un unico significato. Il genere e la specie, dunque, sono termini che hanno più significati.

7. Il primo dei significati del termine genere è dunque quello che indica l'insieme delle cose che hanno un'origine comune, per esempio la stirpe, la progenie.

8. Il secondo significato del termine genere è quello che indica l'origine comune a molte cose, per esempio il capostipite o la patria.

9. Il terzo significato del termine genere è quello che indica ciò a cui è subordinata la specie, ossia ciò che si predica di più specie. Questo, come viene detto subito dopo, è il significato che interessa in filosofia.

10. La citazione è tratta dai *Topici* di Aristotele (I, 5, 102 a 31).

11. Qui Porfirio distingue tra predicati universali, raggruppabili nei cinque «categoremi» (genere, specie, differenza, proprio e accidente), e predicati individuali.

12. Confrontando il genere con tutti gli altri predicabili, Porfirio anticipa la definizione anche di questi ultimi. La «specie», infatti, è definita come predicato comune a più soggetti diversi tra loro soltanto per numero, ed il «proprio» è definito come predicato comune a tutti i soggetti compresi nella medesima specie – ma bisognerebbe aggiungere, con Aristotele, «non contenuto nella loro essenza» –.

13. Porfirio definisce la «differenza» (specifica) e l'«accidente» nello stesso modo, cioè come predicati non relativi all'essenza, ma alla qualità. Così facendo, però, egli non distingue adeguatamente la differenza dall'accidente. Solo quest'ultimo, infatti, non è compreso nell'essenza, mentre la differenza, pur indicando una qualità, secondo Aristotele è compresa nell'essenza, anzi è proprio ciò che determina il genere, costituendo l'essenza. Per esempio «razionale» è la differenza che, determinando il genere «animale», costituisce l'essenza dell'uomo. Probabilmente Porfirio pensa a differenze non essenziali, qual è per esempio «bipede».

14. Anche la specie, come il genere, è un termine che presenta più significati. Il primo di questi è quello di «aspetto». In greco, infatti, «specie» si dice *èidos*, che deriva da *idèin*, «vedere» (come *idèa*), e significa «ciò che si vede». La citazione è tratta da Euripide (*Eolo*, 15, 2).

15. Questo secondo significato del termine specie è quello che interessa la filosofia. Che il genere sia predicato «essenzialmente» della specie vuol dire che esso è contenuto nella sua essenza. L'essenza è la risposta alla domanda «che cos'è?» una cosa. Per esempio, nell'essenza della specie «uomo» è contenuto il genere «animale», perché la risposta alla domanda «che cos'è l'uomo?» è, anzitutto, «l'uomo è animale»; la risposta completa è «animale razionale», dove accanto al genere è contenuta anche la differenza specifica.

16. La specie specialissima, in seguito detta anche specie ultima, è la specie meno universale, quella che si predica solo degli individui.

17. «In ogni categoria» significa in ciascuna delle dieci categorie, o predicati supremi, elencati da Aristotele, cioè sostanza, qualità, quantità, relazione e così via. Il genere sommo è il predicato più universale compreso in ciascuna categoria. Le stesse categorie sono predicati universalissimi, al di sopra dei quali non c'è nessun genere comune. L'essere e l'uno infatti, pur essendo più universali ancora – in quanto comuni secondo Aristotele a tutte le categorie – non sono generi, cioè non si predicano con lo stesso significato. Pertanto le stesse categorie sono generi sommi. In ciascuna categoria, oltre al genere

sommo, vi sono la specie ultima, che si predica degli individui, e i generi e le specie intermedi tra questa e quello.

18. Da questo passo è derivato il cosiddetto «albero di Porfirio». Esso si può rappresentare graficamente disegnando, dal basso verso l'alto, una linea, corrispondente alla sostanza, che si divide in due, cioè in sostanza corporea e incorporea; quella corporea a sua volta si divide in due, cioè in corpo animato e corpo inanimato; il corpo animato poi si divide in senziente (animale) e non senziente (pianta); l'animale si divide in razionale e irrazionale; l'animale razionale, infine, si divide in mortale (uomo) e immortale (dio). L'animale razionale mortale è una specie ultima, che si predica solo di individui (Socrate, Platone e così via). Questa rappresentazione risale a Boezio, che tradusse in latino e commentò l'*Isagoge* di Porfirio.

19. Il genere sommo, o categoria, è il termine che Porfirio considera più alto, non solo in senso logico, cioè come il più universale, ma anche in senso ontologico, cioè come il principio, il fondamento di tutti gli altri. Ciò risulta evidente dall'affermazione per cui il genere sommo «è il più elevato ed equivale ad un primo principio». Questa è una concezione tipicamente platonica e neoplatonica, che porta a identificare il principio di tutta la realtà col predicato più universale, cioè l'Uno (per Plotino) e l'essere (per Porfirio). Per Aristotele, al contrario, il fondamento ontologico di tutti gli universali, cioè la «sostanza prima», è la realtà più particolare, cioè la sostanza individuale, poiché gli universali (generi e specie, detti perciò «sostanze seconde») possono esistere solo negli individui.

Proclo

Teologia platonica

L'interpretazione teologica del «Parmenide» di Platone

Teologia di Platone, I, 7-8; 10

Proclo (410-485 d.C.), l'ultimo grande esponente del neoplatonismo antico, è autore di circa una cinquantina di opere, delle quali ci è pervenuta, più o meno integralmente e in traduzione latina, circa la metà. Esse vanno dai commenti a Omero, Esiodo, Platone e Plotino, agli scritti di carattere teoretico, matematico, astronomico, teurgico, religioso, poetico e letterario. Dal punto di vista strettamente filosofico Proclo è noto, oltre che per la sua teoria dello sviluppo triadico dell'Uno e per la quantità di ipostasi (da lui chiamate «enadi») che introdusse nella realtà, anche per un'interpretazione in chiave teologica del *Parmenide* di Platone, che influenzerà fortemente la filosofia medioevale ed anche quella moderna. Questa interpretazione fu esposta per la prima volta da Proclo nel vero e proprio *Commento al «Parmenide»*, ma fu da lui ripresa in termini più sintetici nella *Teologia platonica*, opera in sei libri in

cui egli si propose di esporre tutto ciò che Platone aveva detto sui princìpi supremi della realtà. Questi sono interpretati da Proclo come altrettanti dèi (o «Iddii»), disposti sistematicamente in ordine gerarchico, secondo la tendenza tipica del neoplatonismo.

Il brano che presentiamo è tratto dal primo libro della *Teologia di Platone*. All'inizio di quest'opera Proclo aveva dichiarato di voler ricavare la teologia di Platone da vari suoi dialoghi, ma immaginando la possibile obiezione che gli sarebbe stata rivolta, e precisamente che la sua esposizione in tal modo sarebbe risultata troppo frammentaria, egli fa ora notare che esiste un dialogo, il *Parmenide*, in cui la teologia platonica è illustrata in maniera unitaria e completa. In esso, infatti, si parla dell'Uno e di tutti gli altri dèi che da lui derivano, disposti per generi supremi, medi ed estremi, secondo un processo ordinato che va dall'assoluta unità alla totale molteplicità. Contro l'interpretazione puramente logica del dialogo, secondo la quale esso sarebbe un semplice esercizio dialettico, ed anche contro l'interpretazione medioplatonica, che vi vede soltanto un'allusione a Dio, all'intelletto del cielo e all'anima del mondo, Proclo sostiene che nel *Parmenide* sono formulate nove ipotesi, le prime cinque concernenti l'Uno e le ultime quattro concernenti «l'Uno che non è», ossia l'assoluta molteplicità. Tra le ipotesi concernenti l'Uno egli qui considera la prima, che tratta dell'Uno al di là dell'essere, cioè dell'Uno ineffabile, oggetto della teologia negativa; la seconda, che tratta invece dell'Uno identico all'essere, costituito non da un'unica mente, ma da molte «enadi», corrispondenti alle idee di Platone, che sono altrettanti «Iddii», disposti in ordine gerarchico; e la terza, che tratta dell'anima, intesa anch'essa come una molteplicità di «enadi» o «Iddii».

I, 7. Ed io per mio conto ad un attacco del genere potrò dare giusta e chiara risposta, e dirò che Platone, intanto, in ogni parte persegue le proprie argomentazioni circa gli Iddii per modo conseguente alle antiche tradizioni e alla natura dei fatti; dirò che talora, in vista della causa dei fatti in discussione, egli sale ai princìpi e di lì, come da veletta, egli contempla l'aspetto del singolo problema. Talvolta invece si propone come principale meta la scienza teologica; e così nel *Fedro* ove si tratta di bellezza intelligibile

e della partecipazione di cose belle di là proveniente e penetrante; nel *Convivio* l'indagine invece circa l'ordine d'amore[1]. Se d'altra parte si deve considerare in unico dialogo platonico una trattazione unica, totale e continua dal principio sino alla fine della teologia, sembrerà forse strano a dir la cosa, evidente tuttavia, quando sarà detta, soltanto a quelli che provengono dalla nostra scuola. In ogni caso conviene aver coraggio, dal momento che abbiamo iniziato simili discorsi; e conviene dire a chi fa queste obiezioni, che il *Parmenide* viene incontro ai loro desideri e che le mistiche significazioni di questo dialogo stanno di fronte al nostro pensiero[2]. Tutti infatti i generi degli Iddii in questo dialogo procedono per ordine dalla primissima causa e dimostrano la reciproca connessione; i generi supremi, all'Uno cognati e primitivi, ebbero in sorte unica semplice e occulta forma di sussistenza; gli estremi invece s'immillano nella pluralità in parti innumeri, e mentre per numero s'accrescono, per potenza invece rispetto ai superiori si estenuano. Invece i generi medi, secondo conveniente rapporto, hanno più complessa formazione di quanti ad essi hanno ragione di causa; più semplici invece di quanti ne derivano; e a dirla con breve parola, tutti gli assiomi della teologica scienza compiutamente qui appaiono; e si dimostrano tutti gli ordini delle divine cose ininterrottamente discendenti e il tutto si risolve in una trattazione relativa alla genesi degli Iddii e delle cose, per qualsiasi modo esistenti, dalla ineffabile e inconoscibile Causa universa[3]. Indubbiamente il *Parmenide* accende la totale e completa luce di teologica scienza negli innamorati di Platone. Dopo questo, i già detti dialoghi attribuiscono larghe zone alla segreta dottrina degli Iddii, e tutti per così dire hanno parte della divina sapienza e ridestano gli innati nostri pensieri a volgersi verso il Divino; questi pensieri, la cui multitudine completa bisogna portare in alto verso i detti dialoghi; e questi a loro volta condurre a raccolta verso l'unica e perfetta teoresi del *Parmenide*. In tale maniera, credo, congiungeremo le cose meno perfette a quelle che più lo sono e le parti al tutto; e dimostreremo che gli argomenti sono convenienti ai fatti dei quali senza dubbio gli argomenti sono interpreti, come dice il *Timeo* presso Platone[4].

Dunque di fronte a tale obiezione la risposta nostra sarà di questo genere; e riporteremo all'unico *Parmenide* la platonica speculazione, a quella guisa che l'intera naturale scienza il *Timeo* in sé contiene; e tutti sono d'accordo su questo punto, quanti sono in grado di vedere anche piccola parte dei fatti[5].

8. Vedo che da questo punto duplice si desta lotta contro quelli che hanno tentato di criticare i motivi di speculazione platonica; come del resto, vedo, doppia la schiera di chi vorrà prender le difese di quanto è stato detto. Da una

parte, chi pretende di affermare che nessun altro è il proposito del *Parmenide*, mera esercitazione in un senso e nell'altro; nel dialogo cioè non si raccoglie affatto quel cumulo di significati arcani e di noetica altezza, per nulla convenienti alla natura di questo scritto[6]; dall'altra, persone più gravi e pensose, amici delle idee; essi affermano che la prima ipotesi si svolge in rapporto al primo, l'altra invece in rapporto al secondo Iddio e alla intellettuale natura tutta quanta. La terza poi si riferisce a un ordine inferiore e puoi dirlo di generi più elevati o anche delle anime o comunque ne sia l'appellativo. Del resto l'indagine su queste interpretazioni non rientra nel tema presente; comunque essi in questo modo pur distribuendo le dette tre ipotesi, le plenitudini invece degli Iddii e i generi intelligibili e i generi intelligenti, e quelli prima del cosmo e quelli nel cosmo non pretendono né dividere né trattare con speciale attenzione. E, pur concedendo che nella seconda ipotesi Platone svolga l'indagine circa gli enti intellettuali, tuttavia, affermano, unica è la natura della mente e semplice e indivisibile[7]. Si tratta insomma di contrastare con gli uni e con gli altri, quando circa il *Parmenide* si abbia formulato il giudizio di cui precedentemente si disse.

La lotta contro costoro non è comunque uguale; bensì, gli uni facendo il *Parmenide* esercitazione logica hanno dato difficoltà altre volte a quelli che sostengono il divino accento dell'esposizione. Quanti invece non determinano le moltitudini degli enti e gli ordini delle divine cose, è gente degna di rispetto e indubbiamente di grande autorità, a dirla con Omero[8]. Ma a sostegno della platonica filosofia dobbiamo esporre le nostre difficoltà; terremo dietro con ciò alla guida d'una verità totalmente santa e profondamente occulta; si tratta dunque di dire (per quanto ciò potrà portar utilità al nostro argomento) la nostra opinione circa le ipotesi del *Parmenide*; ci avverrà per tal modo di abbracciare nello svolgimento della discussione, anche l'intera Teologia di Platone. [...]

10. Dunque vengono svolte in questo dialogo da Parmenide nove ipotesi, come appunto abbiamo fatto ricordo nell'opera già composta a questo proposito[9]; di esse *cinque*, le prime, pongono ad argomento l'*Uno*; e attraverso queste ipotesi gli enti tutti quanti e le medietà delle cose universali è possibile proporre, come pure l'estreme terminazioni della discesa derivanti nelle cose[10]. Con altre quattro, successive, s'introduce il concetto che l'*Uno non è*, in modo conforme all'esortazione del metodo dialettico. Dal fatto che l'Uno vien tolto via, tutti gli enti, e quanto si trova nel regno del fenomeno tutto viene soppresso[11]. Ed essendoci taluni che si sono presi la briga di confutare questa interpretazione, gli uni, si capisce, procedono sino in fondo per via razionale; gli altri dimostrano cose più impossibili, se dirsi può, di

quelle che sono impossibili. E ciò, credo, taluni dei nostri predecessori hanno visto che deve necessariamente avvenire in queste ipotesi, come anche nella trattazione, relativa a questo dialogo, è stato scritto.

In quanto alla prima ipotesi press'a poco tutti sono d'accordo; affermano che Platone voglia, per suo mezzo, trattare del Principio degli enti che trascende l'essere, l'ineffabile, l'inconoscibile e al di là di ogni ente[12]. Circa la successiva, non allo stesso modo tutti informano il loro insegnamento. Ma gli antichi e quanti hanno avuto contatti con la filosofia di Plotino, dicono che qui ha apparizione la natura noetica, proveniente dal principio degli enti, trascendente l'essere. E tutte le conclusioni che da questa ipotesi provengono tentano di armonizzare con l'unica e perfettissima potenza della mente[13]. Il nostro duce poi sulla via della verità, relativa agli Iddii; egli che fu l'innamorato confidente (così direbbe Omero) di Platone, colui che ha trasportato l'indefinito delle antiche dottrine a certo limite; e addusse a classificazione intelligente la confusione di molteplici ordini, nelle sue lezioni di cui restano i riassunti trascritti, e anche nelle trattazioni su questi argomenti, esortava affinché, cogliendo la divisione delle singole conclusioni, secondo le articolazioni di esse, le riferissimo ai divini ordini. Quindi, adattare ai primi tra gli enti le prime dimostrazioni e le più semplici; le medie a quelli di mezzo, secondo l'ordine che nel regno dell'essere a quelle compete. Le estreme poi e multiformi agli estremi. In realtà la natura dell'essere non è unica e semplice e indivisibile ma, come nel regno del sentimento, uno è questo grande cielo che abbraccia la moltitudine di corpi: anche la monade è suscettiva di contener la moltitudine, e, nella pluralità, essa è l'ordine che discende e feconda. E vi sono cose prime e medie cose e postreme, nel regno del sentimento; e, prima di queste, nel regno animico, la plenitudine delle anime procede dall'unica anima; e di queste anime, le une, più vicine alla propria integrità, altre invece ebbero in sorte una medietà fra gli estremi; alla stessa guisa è indubbiamente necessario che, anche per gli enti veraci, i generi conformi all'Uno e occulti abbiano sede nell'unica e primitiva causa degli enti universali. Altri invece dovranno verso la plenitudine procedere e verso il completo numero; altri ancora conservare il proprio legame congiungente in medietà; e non dovranno le caratteristiche dei primi ordini adattarsi ai secondi; né le caratteristiche degli ordini sottoposti adattarsi a quelli più partecipi dell'Uno, bensì debbono esserci per gli uni e per gli altri altre potenze, e ordine ci deve essere in questo processo e una manifestazione procedente dai primi ordini ai secondi[14].

Per dirla dunque in termini concisi, l'*Uno che è* procede dall'unità che sta oltre gli enti; essa dà generazione all'intero divino genere, *intelligibile* e

intelligente, e quello *iperuranio* e *quello* procedente fino ai gradi interiori al cosmo. E anzi ciascuna delle conclusioni è atta a farne conoscere le divine proprietà. Se poi tutte le conclusioni si adattano a tutti i processi dell'*Uno che è*, non è d'altra parte cosa, credo, che debba destar la nostra ammirazione, se una conclusione conviene meglio ad uno; altra invece ad un altro. Infatti le caratteristiche particolari di taluni ordini non necessariamente inesistono per tutti gli Iddii; mentre invece quelle che per tutti si verificano, senza dubbio molto di più sono presenti a ciascuno[15]. Se dunque introducessimo presso Platone la divisione delle divine azioni in modo frammentario, quasi un episodio; se non dimostrassimo chiaro che anche negli altri dialoghi egli ha celebrato, dal principio fino all'ultimo, i processi progredienti degli Iddii, talora in raffigurazioni limitate al regno animico, talora in altri modi caratteristici della Teologia: sarebbe certo strana la nostra attribuzione a lui d'una simile divisione dell'essere in se stesso e, successiva, del discendente processo dall'Uno. Ma se dimostreremo dagli altri dialoghi ch'egli (e ciò ne apparirà manifesto col procedere della trattazione) ha celebrato tutti i regni degli Iddii in giusto modo, come non potrà apparire impossibile ch'egli, nella trattazione di tutte la più estrema, sacra e suprema, quella dell'Uno totalmente trascendente, ne abbia trasmesso, per mezzo della prima ipotesi, la sublime trascendenza in rapporto a tutti i generi degli enti, e l'essere in se stesso, e l'anima e la forma e, se ciò gli capita, la materia; mentre invece non avrebbe fatto cenno dei divini processi discendenti e della differenziazione in ordine? Oppure, se si dovevano contemplare soltanto gli estremi ordini, come mai abbiamo trattato, prima degli altri argomenti, circa la prima causa? Oppure, se avessimo voluto determinare soltanto il numero delle singole ipotesi, e avessimo tralasciato il genere degli Iddii e le divisioni che in esso hanno valore? Oppure se avessimo perseguito le nature, dalla prima sino all'ultima sussistenza, come mai avremmo tralasciato gli ordinamenti tutti delle cose divine che stanno e s'affermano, con carattere medio, tra l'Uno e le altre cose per qualsiasi modo fatte divine?[16]

Le quali considerazioni tutte dimostrano che l'intera trattazione appare incompleta nel rapporto alla scienza delle cose divine. Del resto anche nel *Filebo* Socrate esorta quanti amano la visione degli enti, a far ricerca col metodo della divisione circa i princìpi unitari degli ordini tutti quanti e circa i princìpi binari che da quei primi discendono, quindi circa le triadi e qualsiasi altro numero. E se ciò è rettamente supposto, conviene certo che il *Parmenide*, in quanto si vale dell'intero metodo dialettico e in quanto discute circa l'*Uno che è*, non consideri soltanto la pluralità in rapporto all'Uno, e neppure rimanga nell'unica monade degli enti, e insomma non attribuisca

subito la totale pluralità dell'*Uno che è* all'Uno al di là dell'essere; bensì manifesti prima gli enti occulti e per generazione affini all'Uno. Intermedi poi i generi degli Iddii, di più divisi da quelli interamente partecipi dell'Uno che hanno avuto in sorte un più perfetto processo di partecipazione all'Uno. Postremi finalmente quelli che hanno sussistenza secondo l'estrema divisione delle potenze; e dopo questi ormai la stessa deificata sostanza. Se dunque la prima delle ipotesi è circa l'Uno che l'argomentazione dimostrò al di là di ogni pluralità, è pur necessario che la successiva non manifesti indeterminatamente e senza differenziazione la natura dell'essere ma tutti gli ordinamenti distributivi degli enti. In realtà come Socrate insegna nel *Filebo* il metodo della divisione non ama riportare senz'altro all'Uno la totale pluralità. E alla medesima conclusione ci adduce sicuramente anche il metodo delle dimostrazioni. Infatti le prime conclusioni divengono subito evidenti attraverso le più brevi, e per quanto è possibile attraverso le più semplici e le più note e quasi comuni nozioni[17].

Proclo, *La Teologia platonica*, a cura di E. Turolla, Laterza, Bari 1957, pp. 28-31; 38-41

1. L'«attacco» in questione è l'obiezione, presentata in precedenza dallo stesso Proclo, secondo la quale la sua esposizione della teologia di Platone, essendo basata su molti dialoghi, risulterebbe troppo frammentaria. In effetti Proclo individua elementi di teologia pressoché in tutti i dialoghi di Platone, in quanto egli identifica le idee, trattate in molti dialoghi, con altrettanti princìpi divini.

2. Proclo si rende conto della singolarità della sua indicazione, che può essere condivisa soltanto «dalla nostra scuola», cioè dai neoplatonici, e che richiede coraggio. Il *Parmenide*, in effetti, è certamente il più difficile dialogo di Platone, apparentemente pieno di contraddizioni e privo di conclusione. L'interpretazione propostane da Proclo è, per sua stessa ammissione, di tipo «mistico», ed era stata abbozzata per la prima volta da Plotino.

3. Il contenuto del *Parmenide* sarebbe dunque, secondo l'interpretazione di Proclo, un'esposizione ordinata e logicamente concatenata della derivazione dall'Uno di tutti gli «Iddii» (cioè gli dèi), distribuiti per generi: i generi supremi, più affini all'Uno, quelli estremi, cioè ultimi, caratterizzati da infinita molteplicità, e quelli intermedi, sintesi complessa di unità e molteplicità.

4. Il *Parmenide* esporrebbe la teologia con argomenti ad essa convenienti, cioè rigorosamente scientifici, forniti di necessità, in quanto, come Platone dice nel *Timeo* (29 B-D), ad ogni tipo di oggetti deve corrispondere il tipo di argomenti più conveniente.

5. Secondo Proclo mentre il *Parmenide* è l'esposizione della teologia di Platone, il *Timeo* è l'esposizione della «naturale scienza», cioè della sua fisica.

6. Secondo i fautori dell'interpretazione puramente logica del *Parmenide*, il dialogo sarebbe «mera esercitazione in un senso e nell'altro», cioè esercizio dialettico, sviluppo di argomenti in direzioni opposte, a favore e contro una certa tesi, senza alcuna conclusione. Questi interpreti, che Proclo critica, sono gli esponenti dell'Accademia media (Arcesilao e Carneade) e gli scettici (in particolare Sesto Empirico).

7. La seconda interpretazione esaminata da Proclo è da lui rifiutata con minore severità. Si tratta, infatti, dell'interpretazione dei medioplatonici (per esempio del *Didascalico* di Albino-Alcinoo), qui chiamati «amici delle idee», i quali identificano le prime tre ipotesi del dialogo rispettivamente con Dio, l'Intelletto e l'Anima. Il difetto di tale interpretazione, secondo Proclo, è di avere individuato nelle ipotesi del *Parmenide* solo «le plenitudini», cioè gli insiemi di «Iddii», considerandole ciascuna una singola ipostasi

(per esempio scorgendo nella seconda ipotesi un unico Intelletto), senza averli accuratamente divisi per generi, come invece egli si propone di fare.

8. Ovviamente la lotta contro l'interpretazione puramente logica è più difficile, perché essa è la più lontana da quella teologica di Proclo, mentre i medioplatonici sono «gente degna di rispetto», perché più vicini, secondo Proclo, alle intenzioni di Platone.

9. La citazione si riferisce al *Commento al «Parmenide»*, scritto da Proclo prima della *Teologia platonica*. In esso il pensatore aveva sostenuto che il *Parmenide* comprende nove ipotesi. In realtà il dialogo platonico prospetta due grandi ipotesi, «se l'uno è» e «se l'uno non è», sviluppando da ciascuna quattro tipi di conseguenze, ossia quelle che derivano all'uno considerato in se stesso e quelle che derivano all'uno considerato in rapporto agli «altri», cioè ai molti, nonché quelle che derivano ai molti considerati in rapporto all'uno e quelle che derivano ai molti considerati in se stessi. Perciò, assumendo ciascun tipo di conseguenze come un'ipotesi, si possono annoverare al massimo otto ipotesi, numero corrispondente al procedimento dicotomico della dialettica di Platone. Per Proclo invece, la cui dialettica ha un procedimento triadico, il numero perfetto è il nove.

10. Quelle che Proclo considera le prime cinque ipotesi sono in realtà le prime quattro, cioè le conseguenze tratte dall'ipotesi «se l'uno è». Proclo vede in esse la derivazione dall'Uno di tutti gli enti, cioè delle idee (le «medietà») e delle cose sensibili (le «estreme terminazioni della discesa»). Il numero di cinque è ottenuto scindendo la seconda ipotesi in due.

11. Quelle che Proclo considera le ultime quattro ipotesi sono le conseguenze tratte dall'ipotesi «se l'uno non è», e mostrano che, se si toglie l'Uno, tutto viene soppresso, tanto le idee quanto le cose sensibili, giacché l'Uno è condizione di esistenza per ogni altra realtà.

12. La prima ipotesi è formulata nel *Parmenide* (137 C) così: «se (l'uno) è uno»; il che significa: se l'uno è considerato soltanto in se stesso, senza alcun rapporto con i molti. Platone ne trae la conseguenza che dell'uno così inteso non si può dire nulla, né che è né che non è, nel senso che di esso non si dà nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione (142 A). Ciò significa, secondo l'interpretazione oggi più accreditata, che non bisogna intendere l'uno in questo modo. Proclo invece, come già Plotino e tutti i neoplatonici («tutti sono d'accordo»), la interpreta come allusione all'Uno che trascende l'essere, inconoscibile e ineffabile, cioè come teologia negativa.

13. La seconda ipotesi nel *Parmenide* (142 B) è formulata così: «se l'uno è»; il che significa: se l'uno partecipa dell'essere, cioè se è considerato non solo in rapporto a se stesso, ma anche in rapporto ad altro. La conseguenza che Platone ne trae è che dell'uno inteso in questo modo si può dire tutto, cioè si dà scienza, opinione, sensazione, nome e definizione (155 D). Ciò significa, secondo l'interpretazione oggi più accreditata, che bisogna intendere l'uno in questo modo. Proclo invece ricorda anzitutto l'interpretazione degli «antichi», cioè i medioplatonici, secondo i quali nella seconda ipotesi si parlerebbe dell'Intelletto, il quale è tutt'uno con l'essere.

14. Qui Proclo attribuisce la sua interpretazione della seconda ipotesi allo stesso Plotino («il nostro duce») e gli fa dire che in essa è già prospettata la derivazione dall'Uno di tutti gli enti, classificati in ordini primi, medi ed estremi.

15. Ora Proclo parla della seconda ipotesi intendendola in senso lato, cioè come comprendente tutte le conseguenze dell'ipotesi «se l'Uno è». Tali conseguenze, secondo la sua interpretazione, sono la derivazione dall'Uno di tutti gli enti, quelli intelligibili (le idee) e quelli intelligenti (le menti), quelli iperuranii (le anime) e quelli procedenti fino ai gradi inferiori del cosmo (i corpi).

16. Proclo sembra voler dire che la sua interpretazione del *Parmenide* regge se è sostenuta da elementi teologici ricavabili da tutti gli altri dialoghi di Platone, cioè se si interpreta l'intera filosofia di Platone come un'unica immensa teologia.

17. Per giustificare la sua interpretazione del *Parmenide* Proclo si richiama a quanto Platone argomenta nel *Filebo* (16 C-17 A), e precisamente che, a proposito di ciascuna idea, la dialettica deve prima vedere se essa è una, poi se ne contiene due, poi se ne contiene tre, e così via, giungendo sempre ad un numero determinato contenuto in ciascuna. Proclo applica questo discorso all'Uno e agli enti che derivano da esso, insistendo sulla necessità di indicare in modo determinato e differenziato quali e quanti sono, come

sono ordinati, e così via. Insomma la sua teologia platonica, che egli vuole ritrovare nel *Parmenide*, si caratterizza per il fatto di essere estremamente sistematica e complessa.

La scienza nell’età imperiale

Nell’età imperiale, cioè nell’ultimo periodo dell’evo antico (I-V sec. d.C.), si assiste ad un notevole sviluppo anche in campo scientifico, tanto che gli esponenti delle varie discipline, in generale gravitanti intorno al centro culturale costituito dal Museo e dalla Biblioteca di Alessandria d’Egitto, vengono considerati come coloro i quali, eredi della tradizione greca classica, ne elaborarono ed approfondirono i contenuti consegnandoli al medioevo e all’età moderna.
I brani che presentiamo sono tratti dalle opere di cultori di due tra le scienze più note a quel tempo:

1. **Claudio Tolomeo** (II sec. d.C.), teorizzatore del sistema che da lui prese il nome, per quanto riguarda l’astronomia;
2. **Claudio Galeno** (II sec. d.C.), noto anche per le notevoli scoperte in ambito anatomico, per quanto riguarda la medicina.

Claudio Tolomeo

Almagesto

L’universo a due sfere

Almagesto, I, 2-7

La cultura dell’età imperiale, corrispondente ai primi secoli dell’era cristiana, fu caratterizzata anche da un notevole progresso delle scienze. Tra le molte opere scientifiche di cui Tolomeo fu autore, la più famosa è senza dubbio l’*Almagesto*, scritto costituito di tredici libri, il cui titolo originale è *Composizione matematica*. In essa è portata a perfezione, con vari argomenti, l’ipotesi risalente a Platone e ad Aristotele – e sviluppata da Eudosso di Cnido (V-IV sec. a.C.) e Ipparco di Nicea (II sec. a.C.) –, secondo la quale l’universo sarebbe

contenuto in una sfera di etere (il cielo), ruotante su se stessa, e la Terra sarebbe anch'essa una sfera, collocata al centro dell'universo, grande quanto un punto a paragone del cielo e completamente immobile. Altre sfere intermedie tra queste due dovrebbero poi essere ammesse per spiegare il movimento del Sole, della Luna e dei pianeti.
Nei capitoli iniziali dell'*Almagesto*, da cui è tratto il brano che presentiamo, Tolomeo presenta questa sua teoria come un complesso di ipotesi, suffragate dai fenomeni visibili e da dimostrazioni geometriche, e dunque basata su un metodo rigorosamente scientifico. In particolare egli giustifica l'ipotesi che il cielo ruoti su se stesso con l'osservazione della rivoluzione di alcune stelle intorno ad un polo, e l'ipotesi della sua forma sferica con il fatto che la sfera è la figura più facile a muoversi. La sfericità della Terra è dimostrata dal fatto che gli stessi fenomeni si osservano sulla sua superficie in ore diverse e dal fatto che i monti appaiono sempre più alti mano a mano che ci si avvicina ad essi; la sua dimensione puntiforme è dimostrata dal fatto che le distanze fra gli astri appaiono le stesse da qualunque punto della Terra siano osservate. Particolare interesse presenta la dimostrazione dell'immobilità della Terra, condotta da Tolomeo contro l'ipotesi di una sua rotazione su se stessa, avanzata nel IV sec. a.C. da Eraclide Pontico. Pur riconoscendo che i fenomeni celesti non si oppongono all'ipotesi di Eraclide (che sarebbe stata ripresa da Copernico), Tolomeo sostiene che essa comporterebbe varie assurdità per i corpi che si muovono nell'atmosfera terrestre (nuvole, proiettili). Essi dovrebbero infatti apparire tutti in movimento in senso contrario alla Terra, poiché il supposto moto di questa dovrebbe essere più veloce di qualsiasi altro. Tolomeo invece non esamina l'ipotesi eliocentrica di Aristarco di Samo (III sec. a.C.).

2. *L'ordine dei Teoremi*

L'opera che mi accingo a compiere comincia considerando la relazione generale della Terra nel suo insieme con il cielo nel suo insieme. Delle trattazioni parziali viene in seguito svolta per prima quella sulla posizione dell'eclittica e sui luoghi di quella parte della Terra abitata da noi, e inoltre sulla differenza che, nella loro successione, vi è tra l'uno e l'altro di tali

luoghi quanto all'orizzonte di ciascuno (differenza che dipende dall'inclinazione). Questa esposizione teorica preliminare rende più agevole l'indagine sui problemi restanti[1].

La seconda parte tratta del movimento del Sole, di quello della Luna e dei fenomeni a essi concomitanti; senza la comprensione preliminare di questi movimenti non sarebbe possibile affrontare dettagliatamente la teoria delle stelle.

L'ultima parte di questo stesso percorso svolge il discorso sulle stelle. Anche qui sarà secondo ragione premettere ciò che concerne la sfera delle stelle cosiddette fisse; seguirà ciò che concerne i cinque astri cosiddetti erranti[2].

Cercherò di esporre chiaramente ciascuna di queste sezioni, utilizzando come princìpi e, per così dire, fondamenti per lo stabilimento delle teorie i fenomeni evidenti e quelle indubitabili tra le osservazioni degli antichi e nostre; e connetterò le conoscenze che ne conseguono per mezzo delle dimostrazioni caratteristiche dei procedimenti geometrici[3].

Si deve stabilire in generale preliminarmente che:

il cielo è sferico e si muove al modo di una sfera;

la Terra, considerata come un tutto, è, per quanto ha effetto sulla nostra sensazione, sferica di figura;

la Terra è posta nel mezzo del mondo, al modo di centro;

quanto alla sua grandezza e alla sua distanza, la Terra sta alla sfera delle stelle fisse nel rapporto di un punto;

la Terra non compie nessun movimento locale.

Tratteremo brevemente ciascuno di questi punti, per stabilirli nella memoria.

3. *Il cielo si muove come una sfera*

È ragionevole ritenere che gli antichi siano giunti alle prime nozioni su queste cose muovendo da osservazioni del tipo seguente. Essi vedevano che il Sole, la Luna e gli altri astri si spostano da oriente a occidente sempre lungo cerchi paralleli, e che iniziano a salire partendo dal suolo, quasi venissero dalla stessa Terra; una volta pervenuti poco a poco a un punto più alto compiono un arco corrispondente in discesa e di nuovo tornano in basso fino a sparire, quasi ricaduti nella Terra. Poi di nuovo, dopo essere rimasti per un certo tempo nell'invisibilità, sorgono e tramontano, quasi avessero un altro inizio. E i tempi di questi percorsi, e inoltre i luoghi delle levate e dei tramonti, generalmente si corrispondono e sono dotati di ordine e regolarità[4].

Ma ciò che soprattutto li portò alla nozione della sfericità fu l'osservazione

della rivoluzione circolare degli astri sempre visibili, e l'unicità e identità del centro di tale rivoluzione. Di necessità quel punto divenne il polo della sfera celeste; gli astri che gli sono vicini gli si rivolgono intorno secondo cerchi più piccoli, quelli che gli sono più lontani descrivono nella rivoluzione cerchi più grandi, in proporzione alle loro distanze, finché con l'allontanamento si giunge alle stelle che divengono invisibili. Tra queste, essi vedevano che quelle che sono vicine alle stelle sempre visibili rimangono nell'invisibilità per un tempo breve, quelle più lontane per un tempo più lungo, di nuovo in modo proporzionale. Così, queste osservazioni bastarono a che essi prendessero come principio la nozione della sfericità; poi, con il progresso della scienza, riconobbero gli altri fenomeni come in accordo con questi. Assolutamente tutti i fenomeni infatti testimoniano contro le concezioni diverse[5].

Si supponga, per esempio, che lo spostamento delle stelle avvenga in linea retta all'infinito (come alcuni hanno creduto); come intendere allora il processo, per cui si osserva che ogni giorno ogni stella si muove dallo stesso punto di partenza? Come potrebbero ritornare le stelle, se andassero verso l'infinito? Come non ci appare questo loro ritorno? Come nel loro sparire non diminuiscono a poco a poco di grandezza? Non le vediamo al contrario divenire più grandi in prossimità delle loro sparizioni, ad essere ricoperte a poco a poco, e per così dire sezionate, dalla superficie della Terra?

Ma davvero sarebbe la cosa più assurda che esse si accendessero uscendo dalla Terra e poi ritornando alla Terra si spegnessero. Se si ammettesse che una disposizione siffatta nelle loro grandezze e nei loro numeri, e ancora nelle distanze, nei luoghi e nei tempi, si è realizzata così a caso e come capita, e che tutta una parte della Terra ha una natura capace di accendere, un'altra capace di spegnere, o, più precisamente, che la stessa parte è per certe genti capace di accendere, per altre di spegnere, e che alle stesse stelle capita di essere per gli uni già o accese o spente, mentre per gli altri non ancora – se, dico, si ammettono tutte queste cose ridicole, che cosa si dovrebbe dire delle stelle sempre visibili, che né sorgono, né tramontano? Per quale ragione le stelle che si accendono e si spengono non sorgono e tramontano per ogni parte della Terra, e quelle che non subiscono queste modificazioni non sono sempre sopra l'orizzonte per ogni parte della Terra? In effetti secondo tale concezione non sono le stesse stelle ad accendersi e spegnersi costantemente per gli uni e a non subire nulla di ciò per gli altri. Ma è ben chiaro che sono le stesse stelle che per alcuni sorgono e tramontano, per altri né sorgono né tramontano.

In breve, se si assume per lo spostamento delle cose celesti qualsiasi altra

figura che non sia la sfera, le distanze dalla Terra alle diverse parti del cielo divengono di necessità disuguali, dovunque e comunque si collochi la Terra. Di conseguenza sia le grandezze sia le distanze reciproche delle stelle dovrebbero apparire disuguali alle stesse persone in ogni rivoluzione, dato che le stelle sarebbero ora più lontane ora più vicine. Ma non è questo ciò che ci accade di vedere. Infatti, non è una distanza minore ciò che fa sì che le grandezze appaiano maggiori in prossimità dell'orizzonte, ma l'esalazione tra la nostra vista e le stelle dell'umidità che circonda la Terra – così come le cose immerse nell'acqua ci appaiono maggiori, e tanto maggiori quanto più vanno verso il fondo[6].

Alla nozione della sfericità portano anche le considerazioni seguenti: gli strumenti costruiti per la misurazione del tempo non possono essere in accordo in nessun'altra ipotesi tranne che in questa; il movimento delle cose celesti è non impedito e il più facile a compiersi nella sua totalità, e tra le figure piane la più facile a muoversi è il cerchio, tra quelle solide la sfera; infine, dato che tra le diverse figure aventi uguale perimetro la più grande è quella che ha più angoli, e perciò il cerchio è la più grande delle figure piane, la sfera di quelle solide, anche il cielo è più grande degli altri corpi[7].

Inoltre, certe ragioni fisiche possono spingere a questa concezione. Tra tutti i corpi l'etere è quello che consta delle parti più sottili e più simili; ma le superfici dei corpi che constano di parti simili constano di parti simili; ora, constano di parti simili tra i piani soltanto la superficie circolare, tra i solidi soltanto quella sferica; non resta se non che l'etere sia sferico, dato che non è piano ma solido. Parimenti, la natura ha costituito tutti i corpi terrestri e che si dissolvono da figure ricurve, ma dissimili nelle loro parti, tutti i corpi nell'etere e divisi invece da figure che constano di parti simili, cioè sferiche; se infatti questi corpi fossero piani o a forma di disco, non apparirebbero di forma circolare a tutti quelli che osservano nel medesimo tempo dai diversi luoghi della Terra; è perciò conforme a ragione che anche l'etere che li circonda, essendo di natura simile, sia sferico, e che si muova circolarmente e uniformemente per la similarità delle sue parti[8].

4. *Anche la Terra, considerata come un tutto, è, per quanto ha effetto sulla sensazione, sferica*

Si può giungere ad apprendere che anche la Terra, considerata come un tutto, è, per quanto ha effetto sulla percezione, sferica soprattutto nel modo seguente. Si può vedere che il Sole e la Luna e le altre stelle sorgono e tramontano non nello stesso momento per tutti quelli che stanno sulla Terra, ma sempre prima per quelli che stanno verso oriente, dopo per quelli che

stanno verso occidente. Rileviamo infatti che il percepimento delle eclissi, soprattutto di quelle lunari, che si realizzano nello stesso tempo, non è registrato da tutti nella stessa ora, cioè ad uguale distanza dal mezzogiorno; rileviamo anzi che sempre le ore in cui sono registrate dagli osservatori che stanno verso oriente sono più tarde di quelle di chi sta verso occidente. E poiché si rileva che la differenza delle ore è proporzionale alle distanze tra le regioni, con ragione si supporrà che la superficie della terra è sferica, dato che l'assunzione della similarità della curvatura in tutte le parti ha come effetto che l'occultamento rispetto alle parti successive avviene sempre secondo un rapporto uguale. Se invece la figura della Terra fosse diversa ciò non potrebbe accadere, come si può vedere dalle seguenti considerazioni.

Se la Terra fosse concava gli astri sorgendo apparirebbero prima alle genti più a occidente. Se fosse piatta, sorgerebbero e tramonterebbero insieme e nello stesso momento per tutti quelli che stanno sulla Terra. Se fosse piramidale, cubica, o di qualche altra figura poliedrica, apparirebbero ugualmente nello stesso momento per tutti gli abitanti dello stesso piano. Ma non è affatto questo ciò che appare accadere.

E che la Terra non possa neppure essere cilindrica, in modo che la superficie circolare sia rivolta verso le levate e i tramonti e le basi piane verso i poli del mondo – tesi questa che si potrebbe supporre come più plausibile – è chiaro da quanto segue: per nessuno di quelli che abitassero sulla superficie ricurva nessuna stella potrebbe essere sempre visibile, ma o le stelle senza eccezioni sorgerebbero e tramonterebbero, oppure resterebbero sempre invisibili per tutti le stesse stelle (cioè quelle che si trovano entro una data distanza dall'uno o l'altro dei due poli). Ora, quanto più avanziamo verso nord, tanto più numerose scompaiono le stelle meridionali e divengono sempre visibili quelle settentrionali. È allora chiaro che anche in questo caso la curvatura della Terra ha come effetto occultamenti secondo un rapporto uguale anche verso le parti disposte trasversalmente – ciò che dimostra che la figura della Terra è sferica in tutte le direzioni. A ciò si aggiunga che se navighiamo verso monti o luoghi elevati, da qualsiasi e verso qualsiasi direzione, ne vediamo aumentare a poco a poco la grandezza, come se emergessero dal mare stesso dopo esserne stati in precedenza immersi, a causa della curvatura della superficie dell'acqua[9].

5. *La Terra occupa il mezzo del cielo*

Una volta considerato questo, se si passa ad affrontare il problema della posizione della Terra, si riconoscerà che i fenomeni attorno a essa giungono a

compiersi soltanto se la collochiamo nel mezzo del cielo, come centro di una sfera. Se la cosa non stesse così, bisognerebbe che o la Terra fosse fuori dell'asse celeste e distante ugualmente dall'uno e dall'altro polo, oppure sull'asse ma spostata verso uno dei poli, oppure né sull'asse né equidistante dai poli.

1) Alla prima di queste tre tesi si oppone quanto segue:

A) Se, relativamente a località determinate della Terra, si suppone la Terra spostata verso l'alto o verso il basso, si hanno queste conseguenze:

a) nel caso della sfera retta: non si produce mai il giorno equinoziale, dato che l'orizzonte divide sempre la sfera celeste in sezioni disuguali[10];

b) o, ancora, non si produce affatto il giorno equinoziale, oppure si produce non nello stesso giorno in cui il Sole sorge nel punto intermedio tra il tropico d'estate e quello d'inverno, dato che gli intervalli in questione necessariamente divengono disuguali: infatti l'orizzonte divide in due parti uguali non più l'equatore (cioè il più grande dei cerchi paralleli descritti nella rivoluzione attorno ai poli), ma uno dei cerchi paralleli all'equatore, e a nord o a sud di questo. Ora, tutti assolutamente convengono che gli intervalli che stiamo considerando sono dovunque uguali, perché gli incrementi nella durata del giorno dall'equinozio fino al giorno più lungo nel tropico d'estate sono uguali ai decrementi fino al giorno più breve nel tropico d'inverno.

B) Se poi, relativamente a località determinate della Terra, si suppone la Terra spostata verso oriente od occidente, si hanno allora le conseguenze che le grandezze e le distanze delle stelle nell'orizzonte orientale non appaiono più uguali e le stesse rispetto a quelle dell'orizzonte occidentale, e che il tempo dalla levata alla culminazione non risulta più uguale a quello dalla culminazione al tramonto – conseguenze che chiaramente sono entrambe del tutto in contrasto con i fenomeni.

2) Contro la seconda tesi, che suppone la Terra sull'asse del mondo, ma spostata verso l'uno o l'altro dei poli, si può poi obiettare quanto segue:

se la cosa sta così, per qualsiasi inclinazione il piano dell'orizzonte fa sì che la parte di cielo che sta sopra la Terra sia disuguale da quella che sta sotto la Terra. E questa disuguaglianza dipende in ciascun caso dalla misura dello spostamento, e si ha sia tra le parti che stanno sopra (o sotto) nelle diverse misure di spostamento, sia tra la parte che sta sopra e quella che sta sotto; infatti, solo nel caso della sfera retta l'orizzonte può dividere la sfera in due parti uguali, mentre nel caso della sfera inclinata (nella quale il polo più vicino resta sempre visibile) la parte di cielo che sta sopra la terra diminuisce sempre, quella che sta sotto invece aumenta. Si ha allora la conseguenza che anche il grande cerchio dello zodiaco è diviso dal piano dell'orizzonte in parti

disuguali. Ma ciò non è mai stato osservato. Infatti, sempre e per tutti delle dodici parti sei sono visibili sopra la Terra, mentre le altre sei sono invisibili, e poi di nuovo, allorché queste ultime sei sono tutte simultaneamente visibili sopra la Terra, le altre sei sono insieme invisibili; ed è allora chiaro che l'orizzonte divide l'eclittica in due sezioni uguali, visto che a essere tagliati via – ora sopra, ora sotto la Terra – sono gli stessi semicerchi nella loro interezza.

In generale, se la Terra non avesse la sua posizione sul piano dell'equatore, ma fosse spostata a nord o sud verso l'uno o l'altro dei poli, si avrebbe la conseguenza che negli equinozi le ombre proiettate sui piani paralleli a quello dell'orizzonte dagli gnomoni alle levate e quelle ai tramonti non produrrebbero più una sola linea retta per la sensazione. Ora, dovunque questo allineamento è osservato in concomitanza con la posizione diametralmente opposta di levata e tramonto.

3) Ma è senz'altro chiaro che la Terra non può essere spostata neppure secondo la terza tesi: a questa si oppongono le conseguenze di entrambe le prime due tesi.

In breve, se la Terra non stesse al centro l'intero ordine osservato degli incrementi e decrementi di notte e giorno sarebbe completamente sconvolto. Inoltre, le eclissi di Luna non potrebbero avvenire nella posizione diametralmente opposta al Sole rispetto a tutte le parti del cielo, dato che spesso l'interposizione della Terra si avrebbe con questi due astri in posizioni non diametralmente opposte, ma separate da intervalli inferiori a un semicerchio.

6. *La Terra sta ai cieli nel rapporto di un punto*

Che la Terra stia, per quanto ha effetto sulla sensazione, nel rapporto di un punto rispetto alla sua distanza dalla sfera delle cosiddette stelle fisse, ha la seguente forte testimonianza a favore: le grandezze e le distanze reciproche degli astri, osservate da qualsiasi parte della Terra negli stessi tempi, appaiono dovunque uguali e simili; parimenti, le osservazioni delle stesse stelle compiute da latitudini diverse non consentono di rilevare neppure la minima discordanza[11].

Non si deve poi tralasciare che gli gnomoni, in qualsiasi parte della Terra siano posti, e i centri delle sfere armillari equivalgono al vero centro della Terra, cioè che gli esami compiuti con la diottra e i percorsi ricurvi delle ombre danno risultati in accordo con le ipotesi stabilite per i fenomeni, appunto come se le linee si trovassero a passare per il punto centrale stesso della Terra[12].

E un chiaro segno che le cose stanno così è anche che dovunque i piani passanti per i nostri occhi, che chiamiamo orizzonti, tagliano in tutti i casi l'intera sfera celeste in due parti uguali; se la grandezza della Terra rispetto alla distanza dei cieli fosse sensibile, ciò non potrebbe accadere, ma soltanto il piano passante per il punto centrale della Terra potrebbe dimezzare la sfera; invece i piani passanti per qualsiasi altro punto della superficie della Terra produrrebbero in tutti i casi le sezioni al di sotto della Terra maggiori di quelle al di sopra.

7. *La Terra non compie nessun movimento locale*

In base agli stessi argomenti esposti in precedenza si può dimostrare che la Terra non può compiere nessuno dei movimenti trasversali di cui si è detto, né in generale spostarsi dal luogo centrale. Si avrebbero infatti le stesse conseguenze che se si trovasse a occupare una posizione diversa dal centro. Mi sembra allora futile ricercare le cause dello spostamento verso il centro, una volta che è chiaro dagli stessi fenomeni che la Terra occupa il luogo centrale del mondo e che tutti i corpi pesanti si spostano verso di essa. E il più agevole e solo modo per comprendere ciò sta nel vedere che, una volta dimostrato che la Terra è sferica e nel mezzo del tutto (come si è detto), in tutte le sue parti assolutamente le inclinazioni e i movimenti dei corpi pesanti (intendo i loro movimenti propri) si compiono sempre e dovunque ortogonalmente al piano tangente che passa per il punto di contatto della caduta. Perciò è chiaro che i corpi pesanti, se non fossero arrestati dalla superficie della Terra, proseguirebbero fino al centro stesso, dato che la linea retta che conduce al centro è sempre ortogonale al piano tangente la sfera tracciato sull'intersezione prodotta dal contatto[13].

Quelli che ritengono un paradosso che il così grande peso della Terra non ondeggi da qualche parte, né si sposti, mi sembrano sbagliare in quanto fanno questo confronto riferendosi alle condizioni loro proprie e non alle proprietà del tutto. Non credo che ciò sembrerebbe loro ancora stupefacente, se considerassero che questa grandezza della Terra, confrontata con la totalità del corpo che la circonda, ha con essa il rapporto di un punto. Sembrerà loro così possibile che ciò che è relativamente piccolissimo sia sostenuto e sospinto da ogni lato con forza uguale e con angoli simili da ciò che è assolutamente grandissimo e simile nelle sue parti. Non c'è infatti per la Terra nel mondo un «alto» e un «basso», come neppure in una sfera si può concepire nulla di simile. Tra i composti che sono nel mondo, per quanto concerne lo spostamento loro proprio e naturale, quelli leggeri e sottili nelle

loro parti si diffondono verso l’esterno, cioè verso la circonferenza, e sembrano slanciarsi verso ciò che di volta in volta è l’alto, giacché ciò che sta sopra il nostro capo, e che tutti chiamiamo «alto», è nella direzione della superficie che ci circonda. I composti pesanti e grossi nelle loro parti invece si spostano verso il mezzo e il centro, e sembrano cadere verso il basso, giacché ciò che va sotto i nostri piedi, e che di nuovo tutti chiamiamo «basso», è nella direzione del centro della Terra. Ed essi producono comprensibilmente una subsidenza nel mezzo, per la resistenza e impatto di ugual forza e direzione dell’uno rispetto all’altro da ogni parte[14].

Si comprende allora chiaramente che il volume della Terra è incomparabilmente grande rispetto ai corpi che si spostano verso di esso, e che la Terra non oscilla per la spinta dei pesi incomparabilmente piccoli, e, per così dire, assorbe la loro caduta. E se poi la Terra avesse un movimento comune, cioè un movimento uguale a quello degli altri corpi pesanti, nel muoversi li precederebbe evidentemente tutti, data l’enorme eccedenza della sua grandezza, e lascerebbe gli animali e gli altri corpi pesanti a mezz’aria, e alla fine essa stessa a grandissima velocità cadrebbe fuori dello stesso cielo. Al solo pensarle, queste cose appaiono del tutto ridicole[15].

Ci sono alcuni che, pur non avendo nulla da opporre a questi argomenti, assentono a una tesi che credono più plausibile: ritengono che non si potrebbe addurre nulla contro l’ipotesi che, per esempio, il cielo sia immobile e la Terra ruoti attorno allo stesso asse da occidente verso oriente compiendo pressoché un giro ogni giorno[16], o anche contro l’ipotesi che entrambi si muovano in certa misura, purché, come si è detto, sullo stesso asse e in modo da conformarsi al sorpassamento dell’uno rispetto all’altro[17].

Ora, per quanto concerne i fenomeni celesti, non c’è forse nulla che si oppone a che la cosa stia secondo questa più semplice congettura; ma sfugge a costoro che in base a ciò che accade tra noi nell’aria siffatta tesi non può che apparire del tutto ridicola[18]. Infatti, concediamo pure a costoro ciò che è contro natura, cioè che i corpi le cui parti sono più sottili, e che sono i più leggeri, non siano dotati assolutamente di nessun movimento, o almeno di un movimento differenziato rispetto a quello dei corpi di natura contraria – ciò mentre chiaramente i corpi aerei, anche quelli che constano di parti meno sottili, compiono movimenti più veloci rispetto a tutti i corpi più terrosi –, e concediamo che invece i corpi le cui parti sono più grosse, e che sono i più pesanti, compiano un movimento proprio così celere e uniforme – ciò mentre di nuovo si conviene generalmente che in certi casi questi corpi non sono neppure atti a ricevere il movimento da altri corpi –; ma costoro dovranno convenire che il movimento di rotazione della Terra è assolutamente il più

impetuoso, rispetto a tutti i movimenti che gli avvengono intorno, dato che compie una così grande rivoluzione in breve tempo; di conseguenza tutti i corpi non appoggiati sulla Terra appariranno compiere un solo movimento, quello contrario alla Terra, e non si vedrà mai andare verso oriente una nuvola, né nient'altro che voli o sia scagliato, perché la Terra nel suo movimento li sorpasserà e precederà sempre, e quindi tutti gli altri corpi sembreranno essere lasciati indietro e spostarsi verso occidente[19].

Se poi costoro affermassero che l'aria è portata attorno insieme alla Terra nella stessa direzione e alla stessa velocità, nondimeno i composti nell'aria apparirebbero sempre lasciati indietro dal movimento dell'una e dell'altra; o se anche questi fossero portati attorno con l'aria, quasi unificati con essa, non apparirebbero più né avanzare né restare indietro, ma apparirebbero sempre statici, senza compiere una deviazione o uno spostamento neppure nei voli o nei lanci. Ma vediamo chiaramente compiersi tutto questo, come se la non immobilità della Terra non avesse nessuna conseguenza sulla lentezza o velocità di questi corpi[20].

Da F. Franco Repellini, *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980, pp. 283-97

1. L'eclittica è l'orbita dell'apparente moto annuo del Sole, inclinata rispetto all'equatore e perciò causa dell'alterno avvicinarsi del Sole ai due emisferi terrestri, che spiega l'alternarsi delle stagioni.

2. Le stelle che appaiono sempre alla stessa distanza fra loro venivano chiamate «fisse» perché si supponeva che fossero infisse nella volta celeste. Gli astri erranti sono i pianeti (dal verbo *plànomai*, errare), che per Tolomeo erano cinque: Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno.

3. Ecco il metodo seguito da Tolomeo: partire dai fenomeni osservati e trarne le conseguenze per mezzo di dimostrazioni geometriche. Si tratta perciò di una teoria scientifica nel senso più rigoroso del termine, anche se essa verrà poi soppiantata da quella copernicana, basata su osservazioni più accurate e successivamente dimostrata con prove più convincenti.

4. Il fenomeno che è sempre stato il più appariscente è quello del levarsi e del tramontare del Sole e degli altri corpi celesti, interpretabile come l'effetto del loro ruotare attorno alla Terra.

5. Tolomeo si riferisce alle stelle che, nel corso della notte, danno l'impressione di spostarsi girando intorno ad un polo celeste (quello dell'emisfero settentrionale è vicino alla stella polare), pur restando alla stessa distanza fra di loro. Naturalmente tale fenomeno è spiegabile, oltre che con l'ipotesi della rotazione del cielo, anche con quella della rotazione della Terra. Ma Tolomeo considera solo la prima.

6. Tolomeo mescola tra loro vari tipi di osservazioni e di supposizioni, ma l'ipotesi principale è sempre quella della sfericità e della rotazione del cielo.

7. Queste ultime considerazioni non sono frutto di osservazioni, ma di convinzioni di ordine geometrico.

8. Tolomeo riteneva, come Aristotele, che il cielo fosse formato di etere, elemento puro e incorruttibile, diverso dai quattro elementi terrestri (acqua, aria, terra e fuoco).

9. Gli argomenti addotti da Tolomeo a prova della sfericità della Terra sono perfettamente corretti e validi ancora oggi.

10. Il caso della «sfera retta» si verifica quando lo zenit dell'osservatore si trova sul piano dell'equatore. Il giorno equinoziale è quello in cui il giorno e la notte hanno la stessa durata. L'argomento di Tolomeo è che, se la Terra non fosse al centro del cielo, non vi sarebbe mai il giorno equinoziale, che invece è un

fatto osservabile.

11. Ciò significa che la grandezza della Terra è del tutto irrilevante.

12. Lo «gnomone» è un'asta piantata per terra allo scopo di misurare le ore con lo spostamento della sua ombra. La «sfera armillare» è uno strumento fatto di anelli concentrici che rappresenta il sistema solare. La «diottra» è uno strumento che serve per verificare se due superfici collimano tra di loro.

13. Il fatto che i corpi pesanti tendano verso il centro della Terra, secondo Tolomeo, è la prova che questa non si sposta mai dal centro dell'universo.

14. Tolomeo suppone la teoria aristotelica dei «luoghi naturali», secondo la quale i corpi pesanti (solidi e liquidi) tendono per natura verso il basso, cioè verso il centro della Terra, e quelli leggeri (gas e vapori) tendono per natura verso l'alto, cioè verso la volta celeste.

15. La terra non può ondeggiare, perché il suo volume, pur essendo paragonabile ad un punto rispetto alla volta celeste, è incomparabilmente più grande di quello di tutti i corpi che si trovano su di essa.

16. Questa ipotesi era stata formulata nel IV sec. a.C. da Eraclide Pontico, scolaro prima di Platone e poi di Aristotele.

17. Forse Tolomeo allude all'ipotesi eliocentrica di Aristarco di Samo (III sec. a.C.); tuttavia in seguito non la discute.

18. Tolomeo riconosce che, dal punto di vista dei fenomeni celesti, cioè dei movimenti apparenti degli astri, l'ipotesi della rotazione terrestre è perfettamente sostenibile. Essa sarà adottata, come è noto, da Copernico (1473-1543) e difesa soprattutto da Galilei (1564-1642). Ciò che a suo giudizio contrasta con tale ipotesi è il comportamento dei corpi nell'aria, cioè le nuvole, gli animali che volano e gli oggetti scagliati in alto.

19. Secondo Tolomeo il moto di rotazione della Terra dovrebbe essere velocissimo, dovendo essa compiere un intero giro su se stessa in sole ventiquattro ore. Perciò, se tale moto esistesse, darebbe l'impressione che tutti i corpi sospesi nell'aria si muovessero in senso contrario, il che invece non accade.

20. Galilei dimostrerà questa tesi col celebre esperimento di ciò che accade all'interno di una nave in movimento, il quale introduce il concetto di relatività del moto e della quiete.

Galeno

Manuale di medicina

La salute, la malattia e i relativi sintomi

Manuale di medicina, I-III

Tra le numerose opere di Galeno, la maggior parte di medicina, ma alcune anche di logica, una delle più note è il *Manuale di medicina*, che influenzò la cultura medioevale nella traduzione prima araba, col titolo di *Microtegni* (piccola *tèchne*, cioè arte), e poi latina, col titolo di *Ars medica*. Si tratta di una raccolta di definizioni, compilata a scopo prevalentemente mnemonico nell'ultimo periodo della sua attività, che trasmise al medioevo anche i metodi matematici dell'analisi e della sintesi.

Caratteristico del pensiero di Galeno è infatti l'aver concepito la medicina come una scienza rigorosa, basata non solo su osservazioni empiriche, ma anche su analisi, definizioni e dimostrazioni.
Nei primi capitoli del *Manuale di medicina*, che qui presentiamo, Galeno definisce la medicina come scienza delle cose salutari, morbose e neutre, applicando questa distinzione a tre tipi di oggetti, cioè le cause che producono certi stati nei corpi viventi, i corpi stessi e i «segni» o sintomi di tali stati. Nella pratica medica, secondo Galeno, prima viene la diagnosi dello stato in cui si trovano i corpi, la quale si basa sui segni, e poi la scoperta delle cause di tale stato, ovviamente allo scopo di conservarle o di rimuoverle, a seconda che si tratti di salute o di malattia. In ogni caso è necessario distinguere il caso in cui le suddette definizioni si applicano con significato assoluto e il caso in cui esse si riferiscono ad uno stato sussistente «ora», cioè in un momento determinato. Ne risulta così che la salute è una buona temperie (o temperamento), ossia una mescolanza in giusta misura delle qualità delle parti del corpo (caldo e freddo, secco e umido), nonché una giusta proporzione dei suoi organi, mentre la malattia è la mancanza di una di queste due condizioni. Particolare importanza in Galeno ha la teoria dei segni, ovvero dei sintomi. Anche questi si dividono in salutari, morbosi e neutri, ed in ciascuno di questi tre casi possono diagnosticare una condizione presente, far ricordare una condizione passata e prognosticare una condizione futura. Ciò significa che i segni si dividono, oltre che in riferimento alla condizione del corpo, anche in riferimento ai tre tempi fondamentali. Da queste pur brevi argomentazioni risulta chiaramente l'intento sistematico di Galeno, volto a sottolineare il carattere scientifico della medicina.

I. La medicina è la scienza delle cose salutari, morbose e di quelle che non sono né salutari né morbose. (Non fa differenza se si dice «malsane»). Bisogna intendere la parola «scienza» in senso generale e non specifico. Il «salutare», il «morboso», il «neutro» han ciascuno tre significati. Infatti sia il corpo che ha la salute, che la causa che la conserva, che il segno che la indica sono tutti chiamati salutari dai Greci. Allo stesso modo sono chiamati «morbosi» sia i corpi che hanno le malattie che le cause che creano e

conservano le malattie che i segni che le indicano. Analogamente chiamano neutri i corpi, le cause e i segni[1].

In prima istanza la medicina è scienza delle cause salutari e a causa di queste anche delle altre cose salutari. In seconda istanza è scienza delle cause morbose e in terza di quelle neutre. Dopo questo è scienza dei corpi, anche qui in primo luogo di quelli sani, poi di quelli malati e poi di quelli né sani né malati. Analogamente per i segni[2]. Nella pratica tuttavia viene prima la diagnosi dei corpi, ovviamente partendo dai segni, poi la scoperta delle cause rinvenibili in essi. Poiché inoltre il fattore attivo, il fattore indicativo e quello ricettivo hanno due significati, uno assoluto, l'altro legato all'*ora*, bisogna sapere che la medicina è scienza degli uni e degli altri. Anche lo stesso «assoluto» ha due significati, l'uno relativo a ciò che accade sempre, l'altro a ciò che accade per lo più. La medicina è scienza di entrambi[3]. I fattori neutri, causa, segno e corpo, sia intesi in assoluto che *ora*, hanno ciascuno tre significati. Uno: non partecipano di nessuno dei due contrari; due: partecipano di entrambi; tre: partecipano ora dell'uno ora dell'altro. Il secondo significato si intende poi in due modi: talvolta la partecipazione a entrambi gli opposti è uguale, talvolta è maggiore in uno dei due sensi.

In generale vi è, nella definizione, una ambiguità di dizione che bisogna risolvere. Quando si dice che la medicina è scienza delle cose salutari, morbose e neutre, si intende di tutte le cose particolari, si intende anche «di quali» e si intende anche «di alcune». Ora «di tutte» è indefinibile e impossibile, «di alcune» è difettoso e non scientifico. Precisare «di quali» è al tempo stesso scientifico e sufficiente per tutti gli aspetti particolari della medicina, quello che appunto diciamo essere contenuto nella definizione di medicina[4]. Cominceremo dunque dai corpi, spiegando quali sono quelli sani, quali quelli malati e quali quelli né sani né malati. Successivamente parleremo dei segni e delle cause.

II. In assoluto è sano un corpo che è ben temperato fin dalla nascita nelle parti semplici e prime; proporzionato negli organi che dalle parti sono composti[5]. È sano *ora* il corpo attualmente sano. Questo corpo è certamente ben temperato e proporzionato per il tempo in cui è sano, ma non della migliore temperie e della migliore proporzione, ma di quella sua propria. Quanto al corpo sano in assoluto, è tale sempre quello più ben temperato e proporzionato, per lo più non molto distante dalla migliore costituzione. È morboso in assoluto il corpo o mal temperato nelle parti omogenee o non proporzionato in quelle organiche, o entrambe le cose, fin dalla nascita. È invece morboso *ora* il corpo malato per il tempo in cui diciamo che è tale. È

evidente che anche questo, per il tempo in cui diciamo che è morboso, è o mal temperato nelle parti omogenee o non proporzionato in quelle organiche o l'una e l'altra cosa. Ovviamente anche il corpo sempre morboso perché tale dalla nascita è assai mal temperato in tutte le parti semplici e primarie, o in alcune, o nelle più importanti, o assai mal proporzionato nelle parti organiche, parimenti anche per queste, o in tutte, o in alcune, o nelle più importanti.

È per lo più morboso il corpo che si distacca dal precedente ma non si trova ancora nel mezzo. Poiché il corpo neutro aveva tre significati: 1) non partecipa di nessuna delle due condizioni estreme, 2) partecipa di entrambe, 3) partecipa ora dell'una ora dell'altra, secondo il primo significato sarà neutro il corpo che si trova esattamente a metà fra il corpo più sano e il corpo più morboso. Quanto a esso è tale in assoluto quello che risultò tale dalla nascita. È invece tale *ora* qualsiasi corpo che attualmente si trovi a metà fra il più sano e il più morboso. All'interno di questo tipo assoluto è tale sempre quello che rimanga tale in tutte le età. Lo è per lo più quello che ammette taluni cambiamenti. Secondo il secondo significato sarà corpo neutro quello che partecipa dalla nascita contemporaneamente delle opposte condizioni, o in una sola parte o in due differenti. In una sola, se è ben temperato in una delle due condizioni contrapposte delle qualità attive oppure in entrambe, ma pecca o per la conformazione, o per la dimensione, o per il numero delle parti, o per la posizione, o, al contrario, in tutti questi ultimi aspetti è ben riuscito, o lo è in alcuni ma è sbagliato nel temperamento. In parti differenti il corpo può in certa misura partecipare contemporaneamente degli opposti in tutte le contrapposizioni. È tale sempre quello che rimane simile in tutte le età, per lo più quello che cambia un po'.

Parimenti sarà neutro *ora*, nel secondo significato o perché in una parte ha talune cose sane, altre malate, o perché è tale in parti differenti. Nel terzo significato sarà neutro il corpo che ora è sano, ora malato, per avvicendamento, come capita a certuni di essere sani da bambini e malati da ragazzi, o al contrario. Nello stesso tempo non è propriamente possibile che il corpo neutro in questo senso sussista, bensì ciò è possibile in un tempo più largo. Sappiamo che *ora* ha due significati. Si è definito sufficientemente in quanti sensi diciamo corpo sano, morboso, neutro, e quale sia ciascuno di questi[6].

III. Il punto successivo sarà parlare dei segni. Di questi sono salutari quelli che diagnosticano la salute presente, prognosticano quella futura e fanno ricordare quella passata. Morbosi sono i segni che diagnosticano la malattia

presente, fanno ricordare quella passata e prognosticano quella futura. Analogamente sono segni neutri sia i diagnostici delle condizioni neutre, sia i prognostici e anamnestici, sia quelli che non manifestano nulla affatto sulle condizioni, o una condizione non prevalentemente sana o morbosa; altri una condizione in parte sana, in parte morbosa; altri una ora sana, ora morbosa. Come per i segni salutari e morbosi, queste distinzioni si fanno secondo i tre tempi[7]. Tutti questi segni sono talora chiamati dai medici antichi prognostici, anche se manifestano fatti presenti o passati. L'utilità dei segni diagnostici e prognostici è grande mentre minore è quella dei segni anamnestici[8].

C. Galeno, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, UTET, Torino 1978, pp. 1018-21

1. La classificazione di Galeno non fa che sistemare un'osservazione risalente già ad Aristotele (*Metafisica*, IV, 2), e cioè che il termine «sano» può avere significati diversi, a seconda che indichi ciò che riceve la salute, ciò che la conserva o ciò che la rivela.

2. Anche l'osservazione che la medicina, come ogni facoltà razionale, abbraccia i contrari, cioè tanto la salute quanto la malattia, risale ad Aristotele (*Metafisica*, IX, 2), ed era già stata accennata da Platone.

3. Il fattore attivo sono le cause, quello ricettivo sono i corpi e quello indicativo sono i segni. Ciascuno di questi fattori può essere inteso in senso assoluto, cioè senza riferimento a particolari momenti, oppure in riferimento all'«ora». Galeno introduce questa distinzione per sottolineare la differenza tra la medicina, le cui definizioni si riferiscono anche a situazioni concrete, esistenti nel tempo, e la matematica, le cui definizioni hanno un valore indipendente dal tempo. La distinzione tra ciò che accade sempre e ciò che accade per lo più è la stessa di cui si serve Aristotele per distinguere l'oggetto della matematica da quello della fisica. Per Galeno, in definitiva, la medicina in parte somiglia alla matematica, in parte alla fisica ed in parte, per il riferimento all'«ora», si distingue da entrambe.

4. La precisione con cui Galeno tratta della definizione della medicina rivela ancora una volta la sua preoccupazione di sottolineare il carattere scientifico di questa disciplina.

5. La definizione della salute come buon temperamento (cioè mescolanza nella giusta misura) delle qualità fondamentali (caldo-freddo, secco-umido) nelle parti semplici del corpo, e come proporzione nei suoi organi, risale alla medicina di Ippocrate (460-370 a.C.), a cui Galeno esplicitamente si richiamava.

6. L'andamento minuziosamente classificatorio del testo da un lato serve a permettere di ricordare meglio le varie definizioni, dall'altro risponde all'intento fortemente sistematico della trattazione di Galeno.

7. A ragione Galeno osserva che, per stabilire il significato dei segni, non basta riferirsi al tempo, ma bisogna tener presenti tutti e tre i tempi a cui ci si può riferire, cioè passato, presente e futuro. La medicina pertanto, sulla base dei diversi tipi di segni, cioè di sintomi, è in grado di ricordare il passato (anamnesi), di giudicare il presente (diagnosi) e di prevedere il futuro (prognosi).

8. I «medici antichi» sono i membri della scuola ippocratica. Galeno ne riprende le tesi fondamentali, ma si preoccupa di precisare ulteriormente la terminologia. La distinzione tra anamnesi, diagnosi e prognosi resterà classica nel linguaggio della medicina.

La Patristica e la conclusione della filosofia antica

La Patristica, intesa come l'insieme delle dottrine dei Padri della Chiesa, cioè di quei pensatori che assunsero come verità, valida anche filosoficamente, il contenuto della Bibbia, costituisce, insieme e parallelamente al neoplatonismo, l'espressione più significativa della cultura della tarda antichità (III-VI sec. d.C.), sia nella sua parte greca (impero romano d'Oriente), sia in quella latina (impero romano d'Occidente), e conduce alla conclusione della filosofia antica, convenzionalmente stabilita nel 529 d.C., anno in cui l'imperatore Giustiniano ordinò la chiusura delle scuole pagane.
I brani che presentiamo sono tratti dalle opere degli autori più noti in questo senso:
1 . **Agostino** (354-430 d.C.), riconosciuto come il massimo esponente della patristica, e non solo di quella latina, della quale pur era espressione;
2 . **Severino Boezio** (475/480-524), pensatore cristiano di orientamento filosofico neoplatonizzante, indicato come l'ultimo rappresentante della filosofia antica in Occidente;
3 . **Pseudo-Dionigi Areopagita**, anonimo teologo cristiano orientale autore del *Corpus Dionysianum* (V-VI sec. d.C.), ritenuto come l'ultimo rappresentante della filosofia antica in Oriente e in generale

Agostino

Confessioni

L'incontro con la filosofia

Confessioni, III, 4; VII 9-10

Aurelio Agostino (354-430), il più insigne rappresentante della patristica latina, costituisce senza dubbio uno degli esempi maggiormente significativi di filosofo alla ricerca della verità, come la sua stessa vita testimonia. Educato dalla madre alla religione cristiana, infatti, egli se ne allontanò, cominciando un travagliato cammino attraverso gli studi di grammatica e di retorica; una prima scoperta della filosofia, occasionata dalla lettura – quand'egli si trovava nel suo diciannovesimo anno ed aveva terminato gli studi di retorica a Cartagine (373) – di un dialogo perduto di Cicerone, l'*Ortensio*; l'adesione al manicheismo, al quale rimase fedele per nove anni, ossia per tutto il tempo del suo insegnamento di grammatica e retorica a Tagaste e a Cartagine (dal 373 al 382); la caduta nello scetticismo, quello dell'Accademia di mezzo, da lui conosciuta attraverso gli scritti di Cicerone (secondo il quale l'uomo non può conoscere nessuna verità); e infine l'incontro con il neoplatonismo, che lo aiutò a rivivere pienamente la fede cristiana e lo condusse addirittura, in meno di un decennio, al battesimo, al sacerdozio e all'episcopato. Gran parte di questo itinerario spirituale ci è illustrato dallo stesso Agostino nelle *Confessioni* (iniziate nel 397 e pubblicate nel 401), opera in cui egli, ormai pienamente maturo (era già stato consacrato vescovo), rilegge la sua vita passata immaginando di rivolgersi a Dio per «testimoniare» la sua gratitudine (*confiteor* significa infatti «attesto», «testimonio»). Del resto anche la composizione delle altre opere riflette la sua evoluzione spirituale. Se si eccettua, infatti, il trattato, andato perduto, *De pulchro et apto*, esse prendono l'avvio dal periodo immediatamente precedente il battesimo e vanno sempre più aumentando in consistenza e numero. Il brano che segue, tratto dalle *Confessioni*, illustra i due incontri di Agostino con la filosofia, avvenuti a molta distanza di tempo l'uno dall'altro. La lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, benché rivelatasi poi deludente, è presentata da Agostino come l'inizio del risveglio che lo avrebbe portato a Dio, perché «filosofia» in greco significa amore per la sapienza, e la sapienza sta presso Dio. Questa precisazione rivela come l'Agostino maturo tenga a che la propria «conversione» sia intesa come la ricerca e la scoperta di una filosofia che fosse compatibile con la fede cristiana, che in qualche modo gli era

stata trasmessa dalla madre fin da piccolo. Ma l'incontro determinante con la filosofia avvenne a Milano, dopo essere entrato in contatto col vescovo Ambrogio ed essere diventato catecumeno (384). Quivi, infatti, ebbe l'occasione di leggere la traduzione latina di «alcuni libri di platonici» scritti in greco, cioè sicuramente le *Enneadi* di Plotino e forse qualche opera di Porfirio. Nel neoplatonismo Agostino riconobbe una filosofia che concepiva Dio come spirito e, negando ogni sostanzialità al male, faceva di lui l'unico principio di tutta la realtà. Anzi, egli credette di trovarvi persino il dogma cristiano della generazione del Verbo da Dio – così come esso è rivelato dal *Vangelo* di Giovanni –, identificandolo probabilmente con la dottrina plotiniana dell'emanazione dell'Intelletto dall'Uno. La sola verità che Agostino non rinvenne nel neoplatonismo fu il mistero dell'incarnazione del Verbo, cioè la storia della redenzione: questa, del resto, si apprende solo per mezzo della fede. Proprio alla lettura dei libri neoplatonici, invece, egli attribuì anche la nascita in lui dello stimolo a cercare la verità nella propria interiorità, quale riflesso della Verità trascendente che è Dio stesso e che con la sua luce illumina l'anima umana. Il tema del «ritornare in se stessi» verrà sviluppato in più occasioni, come nell'opera *La vera religione*.

III, 4. Erano questi i compagni di un'età ancora oscillante, che trascorsi studiando i libri d'arte oratoria: in cui aspiravo a emergere, col fine fatuo e deplorevole di godermi i fasti della vanità umana[1]. E già, secondo il consueto ordine degli studi, mi era venuto in mano un libro di un certo Cicerone, la cui lingua è oggetto di universale ammirazione: cosa che non si può dire del suo spirito. Ma quel suo libro contiene un'esortazione alla filosofia: *Ortensio*, è intitolato[2]. Ed è proprio quel libro che ha mutato il mio modo di sentire: ha convogliato verso di te, mio signore, tutte le mie suppliche e mi ha fatto nascere altre ambizioni, altri progetti. Erano all'improvviso senza alcun valore, tutte quelle speranze della mia vanità: e nel mio cuore divampò un'incredibile passione per l'immortalità della sapienza. Cominciava il risveglio che mi avrebbe ricondotto a te. Quel libro io non lo usai per affinare il mio linguaggio, cioè per l'acquisto cui parevano destinati i soldi di mia madre: avevo diciott'anni, e mio padre era morto due anni prima. Non lo usai per affinare il mio linguaggio: perché era ciò che diceva ad avermi persuaso, e non come lo diceva[3].

Che incendio, mio Dio, che incendio questo in cui mi struggevo di levarmi in volo per ritornare a te, via dalle cose terrene, e non sapevo cosa volevi fare di me! *Sta presso di te la Sapienza*[4]. Ma l'amore della sapienza ha il nome greco di filosofia, e per quel nome mi accendevo, leggendo. Si può sedurre, con la filosofia: c'è gente che usa il suo grande nome affascinante e nobile per imbellettare e mascherare i propri errori, e quasi tutti quelli di questa razza, contemporanei o precedenti all'autore, sono segnalati e bollati in quel libro. Là si mostra salutare il consiglio donato dal tuo spirito per bocca del tuo buon servo devoto: *Badate che nessuno vi inganni con la filosofia e la vana seduzione conforme alla tradizione umana, conforme agli elementi di questo mondo e non conforme a Cristo, perché in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità*[5]. A quel tempo, lo sai, lume del mio cuore, ancora non conoscevo queste parole dell'Apostolo: ma in quell'esortazione bastava ad avvincermi l'invito, che il discorso mi faceva, ad amare non questa o quella setta ma la sapienza stessa, dovunque fosse: e a cercarla, conseguirla, possederla e stringerla a sé con forza[6]. Quel discorso mi accendeva e mi faceva ardere, e in tanto fuoco una cosa sola mi raffreddava, che non vi comparisse il nome di Cristo, perché questo nome – *secondo la tua bontà, Signore* – questo nome del mio Salvatore, tuo figlio, il mio cuore ancora intatto l'aveva fiduciosamente succhiato col latte materno e lo conservava nel profondo. E senza questo nome qualunque opera, per quanto dotta e raffinata e veridica, non mi conquistava del tutto[7]. [...]

VII, 9. E in primo luogo volevi mostrarmi come *tu resisti ai superbi, ma agli umili doni la grazia*, e l'accorato amore con cui hai indicato agli uomini la via dell'umiltà, poiché *la tua parola si fece carne e abitò fra gli uomini*. Così attraverso un uomo che scoppiava di boria, un pallone gonfiato, mi procurasti alcuni libri di platonici in versione latina dal greco originale[8]: e in quei libri trovai scritto, non con queste parole ma in un senso identico e sostenuto da molte e varie argomentazioni, che *in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio: esso era in principio presso Dio; tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto in lui è vita, e vita era la luce degli uomini; e la luce risplende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno compresa*; e come l'anima dell'uomo, benché renda *testimonianza del lume non è il lume stesso, ma Dio-Verbo è il lume vero che illumina ogni uomo venuto a questo mondo*; e come *era in questo mondo, e il mondo fu fatto per mezzo suo, e il mondo non lo conobbe*. Ma che egli *venne in casa sua, e i suoi non lo accolsero, e a tutti quelli che lo accolsero diede il potere di diventare figli di Dio, a loro che avevano creduto nel suo nome*, questo non lo lessi in quei libri[9].

E anche vi lessi che la Parola, Dio, nasce *non dalla volontà dell'uomo né dalla volontà della carne, ma da Dio*; però non vi trovai che *la Parola fu fatta carne a abitò in noi*. In quei testi scopersi anche, è vero, variamente e diversamente formulato, il pensiero che il figlio *essendo conforme al Padre non ritenne usurpata la sua parità a Dio*, poiché è per natura a lui identico. Ma non sanno, quei libri, perché *annichilò se stesso / prese forma di servo / fatto simile all'uomo / uomo fin nell'aspetto / e si umiliò ubbidendo / fino a morire: / e a morire in croce. / Perciò Dio l'ha levato* / dai morti, *e gli ha donato un nome / sopra ogni nome / perché nel nome di Gesù si pieghi / il ginocchio a ciascuno dei viventi / del cielo, della terra e dell'inferno / e ogni lingua proclami / che vive nella gloria di Dio padre / Gesù, il Signore*. Che prima del tempo e al di sopra del tempo permane immutabile il tuo figlio unigenito a te coeterno; che le anime attingono la propria beatitudine *dalla sua pienezza*, e che partecipando di quella sapienza che in se sola siede si rinnovano per divenir sapienti, questo sì, c'è scritto. Ma che *morì per gli empi al tempo stabilito* e tu *non risparmiasti il tuo unico figlio*, ma lo consegnasti prigioniero *per amore di tutti noi*, questo non c'è scritto[10]. Già, queste cose *le hai nascoste ai sapienti e rivelate ai piccoli*, perché venissero da lui *quelli che portano il peso del dolore e della fatica* e trovassero conforto in lui *che è mite e umile di cuore*, e conduce *i miti alla giustizia* e indica *ai mansueti la via*, e vede la nostra *miseria* e la nostra *pena* e ci condona *tutti i peccati*. Ma quelli che dall'alto dei loro coturni di dottrina vanno insegnando cose più sublimi non ascoltano le sue parole: *Imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete riposo per l'anima. Costoro, è vero, conoscono Dio, ma non gli rendono la gloria e le grazie dovute a Dio, e si svagano nei loro pensieri e il loro cuore insipiente si fa buio, e proclamando la propria sapienza diventano pazzi*.

E in quei libri leggevo dunque anche *la tua gloria incorruttibile* trasformata in idoli e simulacri di ogni genere, *nelle sembianze di uomo corruttibile, di volatili, quadrupedi e serpenti*. Tutto cibo d'Egitto questo, per il quale Esaù perdette la sua primogenitura, come fece il tuo popolo primogenito che adorò in tua vece una testa di quadrupede, col cuore rivolto all'Egitto e l'anima, immagine tua, piegata davanti all'immagine *di un vitello ruminante*. Anche questo ho trovato in quei libri, ma non ne ho mangiato. Infatti piacque a te, Signore, liberare Giacobbe dal disprezzo della sua inferiorità, *perché il maggiore servisse il minore*, e chiamasti *i pagani a raccogliere la tua eredità*. E io che dai pagani ero venuto a te puntai lo sguardo sull'oro che hai voluto il tuo popolo portasse dall'Egitto, perché era tuo, dovunque fosse[11]. E hai detto agli Ateniesi per bocca dell'Apostolo *che in te viviamo, ci muoviamo e siamo*,

come disse anche qualcuno dei loro autori: e senza dubbio di là venivano anche quei libri[12]. E io non degnai di uno sguardo gli idoli degli Egiziani, ai quali sacrificavano il tuo oro *quelli che trasformarono la verità di Dio in menzogna e prestarono culto e servizio alla creatura invece che al creatore.*

10. Ne accolsi il consiglio di tornare a me stesso e con la tua guida entrai nel mio mondo interiore: e ci riuscii perché *t'eri fatto mio sostegno*[13]. Vi entrai, e con l'occhio di quest'anima, quale che fosse, vidi al di sopra dell'occhio stesso di quest'anima, al di sopra di questa mente, la luce che non muta. Non era questa ordinaria e visibile a ogni carne, e neppure era una luce più intensa ma dello stesso genere, come se questa facendosi molto, ma molto più chiara si diffondesse con la sua potenza per l'universo intero. Altro era, ben altra cosa che tutte queste luci... E non era al di sopra della mia mente come sta l'olio sopra l'acqua, o anche il cielo sopra la terra: era più in alto di me perché era lei ad avermi fatto, e io ero più in basso, perché fatto da lei[14]. Conoscere la verità è conoscer lei, conoscer lei è conoscere l'eternità. L'amore la conosce. Eterna verità e amore vero e amata eternità! *Tu sei il mio Dio*, per te sospiro *giorno e notte*. La prima volta che ti ho conosciuto tu mi hai raccolto, perché vedessi che c'era da vedere, e che ancora non ero io a vedere. E m'hai abbacinato gli occhi incerti con il fulgore del tuo raggio, e ho tremato d'amore e di spavento: e ho scoperto che ero lontano da te nel paese della difformità, e mi pareva di udire la tua voce dall'alto: «Sono il cibo dei grandi: cresci e mi mangerai. E non io sarò assimilato a te come cibo della tua carne, ma tu sarai assimilato a me». E capii che *per punire la sua malvagità hai istruito l'uomo e come ragnatela hai ridotto quest'anima*, e domandai: «La verità non esiste, se non occupa lo spazio finito o infinito?» – E tu gridasti da lontano: «*Sono io, io che sono*»[15].

Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, pp. 71, 73, 229, 231, 233, 235

1. L'allusione è ai compagni di studi retorici a Cartagine. Si noti come al racconto degli episodi più significativi della lontana giovinezza Agostino faccia sempre seguire l'interpretazione e il giudizio su essi alla luce dell'ormai raggiunta maturità, sia di pensiero che di fede.

2. Lo *Hortensius* di Cicerone è andato perduto e ne sono rimasti alcuni frammenti, costituiti in gran parte dalle citazioni che lo stesso Agostino ne fa in varie sue opere. La coincidenza tra questi e alcuni frammenti del *Protreptico* di Aristotele (opera ugualmente perduta, che conteneva un'esortazione alla filosofia), riportati da altri autori – il neoplatonico Giamblico (sec. III-IV d.C.) –, induce a supporre che il dialogo ciceroniano fosse un'imitazione dell'opera aristotelica.

3. La lettura dell'*Ortensio*, dunque, spostò l'interesse di Agostino dalla retorica alla filosofia – anche se egli continuò, per vivere, ad occuparsi di retorica e ad insegnarla – e fu l'inizio, come egli stesso dice, del «risveglio» che lo avrebbe condotto a Dio, cioè alla conversione. 4. Le espressioni che nel testo figurano in carattere corsivo, qui e in seguito, sono citazioni tratte dalla Bibbia. In questo caso la frase riportata si trova nel libro di *Giobbe* (12, 13 e 16). 5. Citazione della *Lettera* di san Paolo ai Colossesi (2, 8 ss.), in cui

l'Apostolo mette in guardia contro le cattive filosofie.

6. In effetti l'*Ortensio*, come il *Protreptico*, non esortava a una filosofia particolare, ma a ricercare la sapienza in generale: per questo Agostino vi scorge uno stimolo alla ricerca di Dio.

7. L'antica delusione per il mancato riferimento dell'*Ortensio* a Cristo viene vista ora da Agostino come sintomo rivelatore del fatto che in realtà la fede cristiana, «succhiata col latte materno», non era in lui mai venuta meno del tutto.

8. L'episodio accadde circa due anni dopo il trasferimento di Agostino a Milano (386), quand'egli frequentava i circoli intellettuali della città. I libri in questione sono le *Enneadi* di Plotino e probabilmente qualche scritto di Porfirio, i quali presentavano se stessi come «platonici», e le cui opere erano state tradotte in latino da Mario Vittorino – pensatore di origine africana che aveva insegnato retorica a Roma nel secolo IV e, dopo aver aderito al neoplatonismo, si era poi convertito al cristianesimo –. La prima citazione è tratta dalla *Lettera* di san Giacomo (4, 6), la seconda dal celebre «Prologo» del *Vangelo* di Giovanni (1, 14).

9. Qui Agostino cita estesamente il «Prologo» (1-12), ritenendo che il suo contenuto sia in parte ripreso (1-10) nelle opere dei neoplatonici, con parole diverse ma «in un senso identico e sostenuto da molte e varie argomentazioni». Egli dunque identifica il mistero cristiano della generazione del Verbo da Dio con la dottri-na neoplatonica dell'emanazione dell'Intelletto dall'Uno.

10. Attraverso una serie di citazioni dal *Vecchio* e dal *Nuovo Testamento* (fra cui alcune tratte ancora dal «Prologo» del *Vangelo* di Giovanni) Agostino intende mostrare come nei libri dei neoplatonici siano ravvisabili la concezione di Dio come eterno e immutabile, principio di tutte le cose (l'Uno), nonché quella del Verbo come sapienza divina, della quale partecipa la sapienza delle anime umane, mentre non sia presente il mistero dell'incarnazione del Verbo, che si fece uomo per redimere gli uomini dal peccato. In definitiva Agostino apprezza il neoplatonismo essenzialmente come filosofia compatibile con il cristianesimo, ma distinta dalla rivelazione cristiana vera e propria, che è oggetto di fede.

11. Dopo aver citato altri passi tratti dalla Bibbia (per la maggior parte dal *Vangelo* di Matteo e dalla *Lettera* di san Paolo ai Romani), Agostino ricorda di aver trovato nei libri dei platonici anche il culto degli idoli, che però egli rifiutò. È noto, infatti, che il neoplatonismo tentò di riproporre il politeismo pagano proprio per contrastare il cristianesimo, e Agostino non può dunque a maggior ragione accogliere questa dottrina, che egli interpreta come eredità della religione degli Egiziani, già respinta dagli Ebrei.

12. Citazione del discorso di san Paolo agli Ateniesi (*Atti degli Apostoli*, 17, 28), il quale aveva riconosciuto in alcune dottrine filosofiche greche la presenza del concetto del vero Dio (la citazione successiva è ancora da san Paolo, *Lettera* ai Romani, 1, 25). Agostino considera questo riconoscimento una conferma della validità dei libri dei neoplatonici.

13. Dai libri dei neoplatonici Agostino trae ancora il consiglio di rientrare in se stesso, cioè nella propria interiorità, per trovare la verità. Questa in effetti è la dottrina di Plotino, secondo la quale l'anima ritorna all'Uno rientrando in se stessa e ritrovando in sé l'immagine, o la partecipazione, dell'Intelletto universale emanato dall'Uno (la citazione è del *Salmo* 29, 11).

14. All'interno della propria anima si scopre la luce divina, dello stesso Verbo di Dio, che illumina l'anima dell'uomo e gli permette di conoscere la verità.

15. La verità non è altri che Dio, anzi il Verbo di Dio, oggetto di conoscenza e di amore da parte dell'uomo, in quanto esso stesso amore. Tra uomo e Dio, ossia fra Creatore e creatura, permane comunque un'ineliminabile distanza, e dunque l'uomo si trova «nel paese della difformità» (*in regione dissimilitudinis*). Quest'ultima espressione è tratta da Plotino – ma risale già a Platone –, il quale tuttavia intendeva riferirsi alla distanza ontologica fra l'anima e gli individui sensibili tra cui essa si perde. Le citazioni sono tratte dai *Salmi* (42, 2; 1, 2; 38, 12).

Agostino

Confessioni

La soluzione del problema del male

Confessioni, VII, 12-16

Uno dei problemi che avevano maggiormente tormentato Agostino sin dal tempo della sua adesione al manicheismo era quello dell'origine del male. Se Dio, infatti, è buono, il male non può essere stato creato da lui. Non restava che ammettere, dunque, che il male sia sempre esistito, indipendentemente da Dio, cioè che sia esso stesso un principio eterno, esistente accanto a Dio e contro di lui. Questa era la tesi del manicheismo, che faceva del male un principio, una sostanza, e anzi una sostanza materiale costituita di materia opaca. In seguito alla scoperta del neoplatonismo, però, Agostino trovò una diversa spiegazione del male – come egli stesso chiarisce nel brano che presentiamo, tratto dal libro VII delle *Confessioni* –, spiegazione che in seguito fu da lui considerata come la soluzione definitiva al problema. In base a tale concezione, nota come dottrina del «male metafisico», cioè del male come non essere, il male non esiste, cioè non è una realtà positiva, ma è solo una privazione, ossia una mancanza di bene. Tutto ciò che esiste infatti, in quanto creato da Dio, è buono, ma è anche corruttibile, e dunque suscettibile di subire una perdita di bene in misura maggiore o minore, ossia di essere privato del bene in gradi differenti. Rispetto alla gradualità del bene che caratterizza le cose corruttibili, pertanto, il sommo bene, cioè il bene completo (in massimo grado), può essere solo Dio, in quanto questi è eterno, mentre il sommo male non è altro che la completa assenza, o privazione, del bene, e in quanto tale «non è». Se è vero che tale concezione è effettivamente derivata ad Agostino dal neoplatonismo, è anche vero, però, che quest'ultimo non gli fornì anche la spiegazione di un altro tipo di male, il quale non è in alcun modo riconducibile ad una diversa gradazione di bene. Si tratta più precisamente della malvagità, il cosiddetto «male morale», per dare ragione del quale Agostino attinge alla rivelazione giudaico-cristiana. L'origine della malvagità è «la

perversione della volontà», che si distoglie da Dio per rivolgersi alle realtà più basse. In ciò consiste dunque il peccato, in particolare il peccato originale, che ha avuto come sue conseguenze la morte, le malattie, il dolore, l'odio, la violenza, cioè il cosiddetto «male fisico». È questo il contributo forse più originale dato da Agostino alla soluzione del problema del male.

VII, 12. E mi fu chiaro che sono buone le cose soggette a corruzione: perché non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi né se non fossero beni. Se fossero sommi beni sarebbero incorruttibili, ma se non fossero beni affatto non avrebbero in sé di che farsi corrompere. La corruzione infatti è un danno: e se non c'è diminuzione di bene non c'è danno. Dunque o la corruzione non arreca alcun danno, il che è impossibile, oppure – il che è certissimo – tutto ciò che si corrompe subisce una privazione di valore. Ma se la privazione di valore è totale, una cosa cesserà di esistere. Se infatti una cosa continua a esistere senza poter più essere corrotta, allora sarà migliore, perché perdurerà incorruttibile. E che cosa è più mostruoso dell'asserzione che una cosa diventa migliore per aver perduto ogni valore? Dunque se un ente sarà privato di ogni valore, sarà un assoluto niente: dunque in quanto esiste, è buono[1]. Dunque tutto ciò che esiste è buono, e quel male di cui io cercavo l'origine non è una sostanza, perché se fosse una sostanza sarebbe un bene. Infatti sarebbe o una sostanza incorruttibile, certamente quindi un grande bene, o una sostanza corruttibile, che se non fosse buona non potrebbe essere corrotta. E così mi fu chiaro ed evidente che tu hai fatto buone tutte le cose, e non esistono assolutamente sostanze che non abbia fatto tu. E poiché non le hai fatte tutte uguali, tutte esistono in quanto sono singolarmente buone e tutte insieme molto buone. Già, il nostro Dio fece *tutte le cose molto buone*[2].

13. E in te il male non esiste affatto: e non soltanto in te, ma neppure in tutto l'universo creato, perché nulla può irrompere da fuori e corrompere l'ordine che tu gli hai imposto. Tra le parti dell'universo poi alcune, solo perché non si adattano ad altre, sono ritenute cattive; eppure ad altre si adattano, queste stesse cose, e per loro sono buone, e sono buone in se stesse. E tutte queste che non s'adattano a vicenda si adattano alla parte inferiore delle cose, che chiamiamo terra, e che ha un suo cielo pieno di nuvole e vento, a lei congruo. Ormai mi guarderò bene dal dire: «Ah se non esistessero cose del genere!». Perché se anche non potessi vederne altre, certo sentirei la mancanza di cose migliori, ma anche così dovrei renderti lode per queste sole[3]. Perché ti additano a lode *su dalla terra i draghi e il*

fondo di tutti gli abissi, / e fuoco e grandine e neve e ghiacci / e il soffio di tempesta in cui tu parli / e i monti e le colline e gli alberi da frutta, / e tutti i cedri, le fiere e il bestiame, / e i rettili e i volatili pennuti, / e tutti i re della terra e i popoli, / tutti i prìncipi e i giudici, / le vergini e i ragazzi, / i giovani coi vecchi / lodino il nome, il tuo. Ma anche dai cieli salgono a te le lodi: e allora ti lodino, Dio nostro, *tutti i tuoi angeli dalle case celesti, / tutte le tue potenze, e sole e luna, / tutte le luminarie delle stelle, / e il cielo estremo dei cieli, e le acque / che stanno in alto, al di sopra dei cieli / lodino il nome, il tuo*. E ormai non la sentivo, la mancanza di cose migliori, perché tutte le contemplavo col pensiero: e certamente stimavo le cose più alte migliori di quelle più basse, ma anche il tutto migliore delle sole più alte. Questo era il mio più ponderato giudizio[4].

14. *Non c'è niente di sano* in quelli a cui qualcosa dispiace nel creato: come non c'era in me quando non mi piacevano molte delle tue opere. E poiché quest'anima non osava avere a fastidio il mio Dio, non voleva fosse tuo ciò che le dispiaceva. Ed era questo che l'aveva indotta a credere in due sostanze, e a non trovare requie e a usare un linguaggio non suo. E poi, ritornando sui suoi passi, si era fabbricata un dio nello spazio illimitato dell'universo e s'era immaginata che questo fossi tu e se l'era insediato in cuore e s'era ricostituita diventando un tempio del suo idolo, abominio ai tuoi occhi. Ma dopo che posasti sul tuo petto la mia testa ignara, e mi *chiudesti gli occhi, che non vedessero più cose vane*, mi ritirai un poco da me stesso, e si assopì la mia pazzia. E in te mi risvegliai, e ti vidi infinito in altro modo, di una visione che non era la carne a portare[5].

15. E posi mente alle altre cose e vidi che a te debbono l'esistenza e tutte hanno in te il loro limite, ma non in senso spaziale: bensì in quanto sei tu che tieni in mano il tutto nella verità: e ogni cosa è vera in quanto è, e non esiste il falso se non in quanto si crede che sia ciò che non è. E vidi che ogni cosa non soltanto ha il suo posto, ma il suo tempo: e che tu, il solo essere eterno, non hai dato inizio alla tua opera dopo un intervallo di tempo incalcolabile e vuoto, perché nessun intervallo di tempo passato sarebbe passato, e nessuno a venire verrebbe, se non sul fondamento del tuo operare e permanere[6].

16. E capii per esperienza che non c'è da stupirsi se al palato non sano riesce penoso il pane, che a quello sano è gradevole, e agli occhi ammalati riesce odiosa la luce, che quelli limpidi trovano amabile. La tua giustizia dispiace ai malvagi: figuriamoci poi la vipera e il verme, che tu hai creato buoni, adatti alle parti più basse del creato. Come vi si adattano i malvagi, del

resto, quanto più dissimili sono da te – essi che pure sono adatti alle parti più alte, quanto più simili si fanno a te. E ricercai l'essenza della malvagità, e non trovai una sostanza, ma la perversione della volontà che si distoglie dalla sostanza somma, la tua, Dio, per torcersi verso le cose più basse, con le viscere proiettate fuori e il ventre gonfio[7].

Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, pp. 235, 237, 239, 241

1. È questa la spiegazione che Agostino fornisce, attingendola dal neoplatonismo, del «male metafisico», che non è una realtà positiva, cioè un essere, ma è semplicemente una privazione, cioè un non essere, precisamente un grado inferiore di bene. Le realtà esistenti, che sono buone in quanto create da Dio, non sono eterne, ma corruttibili. Il fatto che esse si corrompano rivela, da un lato, che non sono il sommo bene, cioè non sono Dio, ma dall'altro che sono un bene, altrimenti non potrebbero nemmeno corrompersi. Corrompersi significa infatti subire una privazione, ossia perdere qualche cosa: se la corruzione è totale, la cosa non esiste più, perciò non è un male; se la corruzione è parziale, la cosa ha perso una parte del suo valore, ma ne ha conservato un'altra parte, dunque continua ad essere buona.

2. La concezione neoplatonica del male come privazione, cioè come mancanza di essere, o come grado inferiore di bene, permette ad Agostino di uscire dall'aporia del manicheismo – setta fondata dal persiano Mani nel III sec. d.C. –, cioè di continuare ad ammettere ad un tempo sia che Dio ha creato tutte le cose (per cui non esiste una sostanza non creata da Dio), sia che le ha create tutte buone, come dice la stessa Bibbia (*Genesi*, 1, 31). Secondo le dottrine manichee, infatti, i princìpi supremi della realtà erano il Bene e il Male, entrambi corporei: il peccato, di conseguenza, non sarebbe derivato dall'uomo, il quale non ne è dunque responsabile, ma dall'influenza del principio del Male sulle azioni umane.

3. Il male non esiste nell'universo creato, perché anche quelli che sembrano essere dei mali sono solo dei gradi inferiori di perfezione. Alcune parti dell'universo infatti, cioè le realtà spirituali, sono più buone, mentre altre, cioè le realtà materiali (la «terra»), non sono cattive, ma solo meno buone.

4. Sia le realtà terrestri, cioè materiali, che quelle celesti, cioè spirituali, rendono lode a Dio, vale a dire testimoniano, sia pure in gradi diversi, la sua bontà (a tale proposito Agostino cita il *Salmo* 148, 1-5; 7 sgg.). L'ordine complessivo dell'universo, prodotto da tali diversità, è anzi la più buona delle realtà create.

5. Qui Agostino rievoca le sue adesioni prima al manicheismo, che ammetteva due sostanze, cioè due princìpi eterni, indipendenti l'uno dall'altro, e poi al neoplatonismo, che ammetteva un principio unico (le citazioni sono ancora dai *Salmi*, 37, 4 e 8; 118, 37).

6. Agostino interpreta il neoplatonismo alla luce della dottrina biblica della creazione, accennando al fatto che questa non è avvenuta nel tempo. Su questo argomento, tuttavia, egli tornerà ancora e più ampiamente in seguito.

7. Ecco la spiegazione del «male morale», cioè della malvagità: esso è la perversione della volontà, cioè il cattivo uso della libertà da parte dell'uomo. Col peccato la volontà si distoglie da Dio, bene sommo, per torcersi verso le cose più basse, le quali, pur essendo anch'esse buone, come tutto ciò che esiste, non devono tuttavia essere preferite al bene sommo, in quanto appunto di molto inferiori. Agostino allude in tal modo ai peccati di superbia (l'eccessivo amore di sé), di avarizia e di concupiscenza (l'eccessivo amore delle creature).

Agostino

Confessioni

La creazione dal nulla e la natura del tempo

Confessioni, XI, 3-5; 10-13; 25-26

Pur avendo individuato nel neoplatonismo la filosofia compatibile con la fede cristiana, Agostino interpretò questa filosofia in maniera originale, sostituendo alla dottrina dell'emanazione – o generazione, o processione necessaria – di tutta la realtà dall'Uno la dottrina biblica della creazione del mondo dal nulla ad opera di Dio. Nel brano che presentiamo, tratto dal libro XI delle *Confessioni*, egli approfondisce questo concetto, partendo dall'affermazione contenuta nel libro della *Genesi* secondo cui Dio ha fatto il cielo e la terra. Agostino osserva che questi, con il loro mutare, attestano di essere stati fatti. Ma non possono essere stati fatti come le opere dell'arte umana, perché prima della creazione non esisteva nulla. Dunque è dal nulla che essi sono stati creati, unicamente per mezzo della parola divina. La creazione del mondo dal nulla pone a sua volta il problema del tempo. Se infatti si ammettesse che prima della creazione vi sia stato un tempo in cui Dio non faceva nulla, la decisione di creare comporterebbe in lui un mutamento, ossia un'imperfezione. Ma ciò non è possibile, dunque non rimane che ammettere che il tempo sia stato creato insieme al mondo. Dio stesso, del resto, non si trova nel tempo, ma nell'eternità, perciò non c'è mai stato un tempo in cui non c'era tempo. A questa dottrina, che si può senz'altro considerare come uno dei contributi più originali di Agostino, il pensatore fa seguire la sua celebre definizione del tempo, che egli deriva, almeno in parte, da Plotino. Il tempo non è solo la misura che l'anima compie del movimento, com'era stato affermato da Aristotele, bensì è ciò con cui l'anima misura il movimento, ossia è lo stesso «distendersi» dell'anima tra il passato, il presente ed il futuro attraverso la memoria, la coscienza e l'attesa. In tal senso il tempo è, sì, distanza, cioè intervallo, come aveva sostenuto Plotino, ma più precisamente è distanza vissuta, processo interiore.

XI, 3. *In principio* hai fatto *il cielo e la terra*: fa che io intenda e comprenda come. È Mosè che lo ha scritto: l'ha scritto e se ne è andato per tornare là da dove era venuto, da te: era di passaggio in questo mondo e ora non è qui di fronte a me[1]. Già, perché se lo fosse non me lo lascerei sfuggire e lo

tempesterei di domande e nel tuo nome lo scongiurerei di spiegarmi queste parole, e starei con le mie orecchie di carne protese ad afferrare ogni suono gli uscisse dalle labbra... Ma se parlasse ebraico invano busserebbe alla porta del mio udito, e non arriverebbe quindi a sfiorarmi la mente: se parlasse latino allora sì, il senso delle sue parole lo saprei afferrare. Ma come farei a sapere se le cose dette sono anche vere? Se sapessi anche questo, è forse da lui che lo sarei venuto a sapere? No: dentro di me, nella dimora del pensiero, non ebraica né greca né latina né barbara, senza labbra né lingua, senza rumore di sillabe, la verità mi direbbe: «Dice il vero» e io subito rassicurato fiduciosamente direi a quell'uomo tuo: «Dici il vero.» Dunque non potendo interrogare lui io chiedo a te, Verità, di cui doveva essere pieno lui che disse il vero, a te, Dio, chiedo: *risparmiami la pena dei miei peccati*, e concedi a me di comprendere queste parole, tu che hai concesso a quel tuo servo di dirle[2].

4. Ecco, il cielo e la terra esistono, e gridano che sono stati fatti, perché sono soggetti a mutamenti e variazioni. Invece tutto ciò che esiste ma non è stato fatto non ha costituenti che prima non c'erano: il che appunto vuol dire esser soggetti a mutamenti e variazioni. E gridano anche di non essersi fatti da soli: «Se esistiamo è perché siamo stati fatti: dunque prima di esserlo non c'eravamo, in modo da poterci fare da soli». È l'evidenza stessa che parla per loro. Tu dunque li hai creati, che sei bello, perché son cose belle; tu che sei buono, perché son cose buone; tu che esisti, perché esistono. Ma non sono cose belle né buone né esistenti come lo sei tu, loro autore, al cui confronto non sono belle né buone e neppure esistono. Questo sappiamo grazie a te, e il nostro sapere paragonato al tuo è ignoranza[3].

5. Ma in che modo hai fatto il cielo e la terra, qual è il meccanismo di un'operazione tanto grandiosa? Perché certo non hai fatto come l'artefice umano che forma un corpo da un altro corpo secondo il capriccio della mente, la quale è capace di riprodurre qualunque forma distingua in se stessa con l'occhio interiore – e come ne sarebbe capace, se non perché l'hai fatta tu. La mente impone appunto una forma a qualcosa di già esistente e dotato di quanto basta a sussistere, come ad esempio la terra o la pietra o il legno o l'oro o qualunque altra cosa del genere. E queste da dove verrebbero all'essere, se non ve le stabilissi tu? Tu hai fatto all'artefice un corpo e al corpo una mente atta a comandarlo, tu la materia del suo lavoro, tu l'ingegno per intender la sua arte e veder dentro di sé la cosa da attuare fuori. Tu hai fatto gli organi dei sensi per tradurre in termini materiali l'opera che ha in mente, e riferire alla mente il lavoro già fatto, perché consultando la verità che la dirige veda se è ben fatto[4]. E tutto questo canta lode a te, creatore di

ogni cosa. Ma cos'è il tuo fare? In che modo, Dio, hai fatto il cielo e la terra? Non è certo nel cielo o in terra che hai fatto il cielo e la terra, e neppure nell'aria o nell'acqua, dato che anch'esse fanno parte del cielo e della terra, e neppure è nell'universo che hai fatto l'universo, perché non c'era spazio per alcun fatto, prima che fosse un fatto anche lo spazio. E neppure avevi in mano qualche cosa, da cui ricavare il cielo e la terra: perché da dove lo avresti preso, se non lo avessi fatto, il materiale della creazione. Ed esiste qualcosa, se non perché tu esisti? Dunque tu hai parlato *ed ecco furono tutte le cose*, ed è con la parola che le hai fatte[5]. [...]

10. Ecco: non sono carichi di vecchiaia quelli che ci chiedono: «Che cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra? Se infatti non aveva occupazioni e non faceva nulla», dicono, «perché non ha anche dopo mantenuto questo stato, in cui si asteneva da ogni operazione? Ma se si è avuto un nuovo impulso in Dio e una volontà nuova, di istituire un creato che non aveva mai istituito prima, che vera eternità può essere quella in cui nasce una volontà che prima non c'era? D'altra parte la volontà di Dio non è qualcosa di creato, ma è prima di ogni creatura, perché nulla sarebbe creato se non fosse preceduto dalla volontà di un creatore. Dunque è alla stessa sostanza di Dio che appartiene la sua volontà. Ma se nella sostanza divina sorge qualcosa che non c'era prima, non è vera l'asserzione che questa sostanza è eterna; se invece la volontà divina che esistesse il creato era eterna, perché non sarebbe eterno anche il creato?»[6].

11. Quelli che parlano così non ti comprendono ancora, *sapienza divina*, luce delle menti: non capiscono ancora in che modo si faccia ciò che per te e in te si fa, e si sforzano di giungere alla conoscenza dell'eterno, ma intanto *il loro cuore* ancora svolazza fra il passato e il futuro agitarsi delle cose, e *ancora è vano*. Chi riuscirà a tenerlo fermo un attimo, a fargli carpire un istante dello splendore dell'eterno stare, che lo confronti con il tempo instabile e veda che non hanno misura comune.

Veda che la lunghezza di un intervallo di tempo anche lunghissimo non è fatta che di molti momenti che passano, e che non possono durare simultaneamente; mentre nell'eterno nulla passa, ma tutto è presente. Che nessun intervallo di tempo può essere tutto presente: e sempre il passato è cacciato dal futuro e il futuro deriva dal passato, e che ogni passato e ogni futuro è creato da ciò che sempre è presente, e da questo decorre. Chi tratterrà il cuore dell'uomo, che stia fermo e veda come in questo stare l'eternità comandi passato e futuro, lei che non passa e non è mai a venire. E come avrà *questo potere la mia mano*, o la mano della mia eloquenza, per

riuscire in un’impresa così grande?[7]

12. Ecco come rispondo a chi domanda che cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra. Non come fece quel tale che eluse con una battuta di spirito l’aggressività della domanda, rispondendo, dicono: «Preparava la Geenna per chi indaga gli abissi». Ridere non basta per capire. No, non rispondo a questo modo: preferirei allora una risposta come «Quello che non so, non lo so», che almeno risparmia la facile ironia per chi solleva una questione profonda e il plauso per chi dà una risposta falsa. Invece io affermo che tu, nostro Dio, sei il creatore d’ogni cosa creata, e se per cielo e terra s’intende ogni cosa creata, oso affermare: «Prima di fare il cielo e la terra, Dio non faceva cosa alcuna». Perché che cosa avrebbe fatto se non una cosa creata? Magari sapessi tutte le cose che vorrei, che mi sarebbe utile sapere, così come so questa: che nessuna creatura venne fatta prima che fosse fatta una qualche creatura[8].

13. Ma se qualcuno è tanto leggero di mente da fantasticare di tempi più remoti ancora, e si meraviglia che tu, un Dio che tutto può e tutto crea e sostiene, artefice del cielo e della terra, abbia atteso innumerevoli secoli prima di metter mano a un’opera così grandiosa – si svegli e apra bene gli occhi, perché è irreale ciò di cui si meraviglia. E come potevano passare innumerevoli secoli se non li avevi fatti tu, l’autore di tutti i secoli, tu che li instauri? E come può esistere un tempo che tu non hai instaurato? E come può esser passato, se non è mai esistito? Se insomma tutto il tempo è opera tua, e se c’è stato un tempo prima che tu facessi il cielo e la terra, perché si dice che ti astenevi da ogni opera? Quel tempo precedente, appunto, l’avresti istituito tu, e non un solo momento di tempo poteva passare, prima che tu istituissi il tempo. Se invece non esisteva il tempo prima che fossero fatti il cielo e la terra, perché chiedersi che cosa tu facessi allora? Non c’è un allora dove non c’è il tempo[9].

Non è nel tempo che tu precedi il tempo: altrimenti non precederesti ogni tempo. Ma dalla vetta dell’eterno presente tu precedi tutto il passato e sovrasti tutto l’avvenire, appunto perché è avvenire, e una volta avvenuto sarà passato. *Tu invece sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non si dilegueranno*. Non vanno e vengono i tuoi anni, come fanno questi nostri, che se ne vanno tutti perché ciascuno possa venire. Stanno tutti insieme, i tuoi anni: appunto perché stanno lì e non se ne vanno, non si fanno cacciare da quelli che sopravvengono, non passano. Questi nostri invece ci saranno tutti quando non ce ne sarà più alcuno. *Un solo giorno sono i tuoi anni*, e il tuo giorno non è ogni giorno, ma oggi, perché il tuo oggi non cede al domani, come non

succede al giorno di ieri. L'oggi è l'eternità, per te: per questo generi coeterno quello a cui tu dici *oggi io ti ho generato*. Hai fatto tu ogni tempo e sei prima del tempo, e non c'è mai stato un tempo in cui non c'era ancora il tempo[10]. [...]

25. *E ti confesso Signore* che ancora non lo so, cosa sia il tempo, e ancora ti confesso, Signore, che so di fare questo discorso nel tempo e che da molto ormai sto parlando del tempo e che questo molto non è molto se non perché dura nel tempo. E come lo so allora, se non so che cos'è il tempo? O forse non so come dirlo, ciò che so? Ah, non so più neppure che cosa non so... Vedi, mio Dio, *che non mento davanti a te*: così come parlo è il mio cuore. L'accenderai tu *la mia lucerna, mio Dio e Signore, farai un po' di luce nel mio buio*[11].

26. Non è veridica la confessione in cui quest'anima lo ammette, che io misuro il tempo? Mio Dio, dunque misuro e non so cosa misuri. Misuro in termini di tempo il movimento di un corpo. Ma allora non misuro il tempo stesso? O potrei misurare quanto dura il moto del corpo e quanto questo impieghi a coprire una certa distanza, altrimenti che misurando il tempo in cui si muove?[12] E allora il tempo stesso come lo misuro? Forse misuriamo un intervallo di tempo con uno più breve, come con la lunghezza di un cubito misuriamo quella di un asse? Sì, in questo modo a quanto pare misuriamo l'estensione temporale di una sillaba lunga con quella di una breve, e la diciamo doppia di questa. Così misuriamo l'estensione dei poemi con quella dei versi e quella dei versi con quella dei piedi, e quella dei piedi con quella delle sillabe e quella delle sillabe lunghe con quella delle sillabe brevi: non la misuriamo in pagine – perché a quel modo misureremmo l'estensione spaziale, non quella temporale – ma col passare del suono delle parole che pronunciamo, dicendo: «È un poema lungo, perché si compone del tal numero di versi; son versi lunghi perché sono costituiti da tanti piedi; piedi lunghi, perché si estendono per tante sillabe; sillaba lunga perché è doppia di una breve». Ma neppure così si afferra una determinata misura di tempo, perché può ben darsi che un verso più breve, se lo si pronuncia protraendo il suono della voce, continui a risuonare per un intervallo di tempo maggiore di quello di un verso più lungo pronunciato più in fretta. E questo vale per un poema, per un piede, per una sillaba[13]. Perciò mi è parso che il tempo altro non fosse che un distendersi: ma di che cosa, non lo so. Della mente stessa forse? Sì, non può che esser così. Perché, mio Dio, che cosa misuro io di grazia, quando faccio un'affermazione o indeterminata come «Questo intervallo di tempo è più lungo di quello», o anche determinata come «È il

doppio di quello»? Misuro il tempo, lo so: ma non misuro il futuro, perché non esiste ancora, non misuro il presente perché non occupa alcuna estensione, non misuro il passato perché non esiste più. Che cosa misuro allora? Non il passato ma il tempo che passa? Così infatti avevo affermato[14].

Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, pp. 431, 433, 435, 439, 441, 443, 445, 461, 463, 465

1. La frase riportata è l'inizio del *Genesi* (1, 1).

2. È questo il tipico procedimento agostiniano: partire dalla verità rivelata, accettata per fede, e cercare di comprenderla – quand'essa non sia mistero, ma verità naturale, come in questo caso – con la ragione. Il fatto che l'idea di creazione sia entrata nella storia della cultura umana solo con la Bibbia non significa infatti che essa non possa essere compresa dalla ragione (l'espressione citata è in *Giobbe*, 14, 16).

3. Agostino fa notare che il mutamento, cioè il divenire, testimonia che il mondo è stato fatto, perché in esso c'è qualcosa che prima non c'era. Ma il mondo non può essersi fatto da sé, perché prima di essere stato fatto non esisteva. Non rimane, dunque, che il mondo sia stato fatto da Dio.

4. Il mondo non può essere stato fatto nello stesso modo in cui sono fatti i prodotti dell'arte umana, cioè mediante l'imposizione di una forma ad una materia preesistente, perché prima che esso fosse fatto non c'era nessuna materia. Con questa osservazione Agostino coglie la differenza tra il concetto biblico di creazione dal nulla e quello greco di produzione da una materia preesistente (Platone) o di emanazione dall'Uno (Plotino).

5. Dio ha creato il mondo unicamente con la sua parola, che poi significa per mezzo del suo Verbo eterno, come dice il *Vangelo* di Giovanni (l'espressione si trova nel *Salmo* 32, 9).

6. Il problema qui posto da Agostino nasce dalla stessa dottrina della creazione. Se il mondo, infatti, è stato creato, esso non è eterno, dunque ha avuto origine nel tempo. Ma, se la creazione è avvenuta nel tempo, essa ha comportato un mutamento in Dio, che non è conciliabile con la sua eternità, cioè con la sua immutabilità.

7. Come può Dio prima della creazione non avere fatto nulla e poi, ad un certo momento del tempo, essersi deciso a fare qualcosa? Questa decisione comporterebbe in lui un mutamento, e quindi un'imperfezione. In realtà, prima della creazione non esisteva nemmeno il tempo, che è stato creato con il mondo: dunque non ha senso chiedersi che cosa faceva Dio prima della creazione. Agostino sottolinea l'incomparabilità fra la dimensione dell'eterno, in cui si trova Dio, e quella del tempo, in cui si trova il mondo. Mentre nel tempo c'è un succedersi di passato, presente e futuro, nell'eterno tutto è già sempre e solo presente, perciò non c'è un prima ed un poi (le espressioni si trovano nella *Lettera* di san Paolo agli Efesini, 3, 10, nel *Salmo* 5, 10, e nel *Genesi*, 31, 29).

8. Prima di creare Dio non faceva nulla, non perché se ne stesse inerte, ma perché non c'era un prima.

9. Ecco la risposta decisiva di Agostino al problema del tempo. Il tempo è stato creato col mondo, perciò prima della creazione del mondo non c'era tempo.

10. Mentre il mondo è stato creato nel tempo, il Verbo divino, cioè il Figlio di Dio, è stato generato nell'eternità, cioè è coeterno al Padre. Il neoplatonismo, invece, non distingueva tra creazione e generazione, e li considerava entrambi come eterni e intemporali: la derivazione del mondo dall'Uno, infatti, non era altro che la continuazione del processo con cui si generava dall'Uno l'Intelletto. Le citazioni sono dalla seconda *Lettera* di san Pietro (3, 8) e dai *Salmi* (101, 28 e 2, 7).

11. Con questo passo si conclude una lunga discussione sul tempo (qui non riportata), nel corso della quale Agostino ha ripreso la definizione aristotelica del tempo come misura del movimento compiuta dall'anima. Le citazioni sono dalla *Lettera* di san Paolo ai Galati (1, 10) e dai *Salmi* (9, 2 e 17, 29).

12. Agostino osserva che in realtà l'anima non misura il movimento, ma il tempo in cui avviene il movimento.

13. Per misurare il tempo l'anima deve disporre di una misura, la quale è già essa stessa un tempo.

14. Mentre per Aristotele la misura del tempo era il tempo impiegato dal sole per girare intorno alla terra (il giorno), per Agostino, come già per Plotino, la misura del tempo, cioè la sua essenza, la sua natura, è «un distendersi» dello spirito (*distensio animi*; nel caso di questa espressione la traduzione adottata è stata modificata). In tal modo essa è un processo in atto, che non è il passato, ma lo stesso passare, così come è vissuto nell'anima attraverso la memoria del passato, la coscienza del presente e l'attesa del futuro. Questa dottrina godrà di notevole fortuna nella filosofia moderna.

Agostino

De vera religione

Dall'esperienza interiore alla verità trascendente

De vera religione, XXXIX

La *Vera religione*, opera iniziata da Agostino dopo aver ricevuto il battesimo dalle mani del vescovo Ambrogio (la notte di Pasqua del 387), ma terminata prima che fosse ordinato sacerdote (391), svolge un ruolo di notevole importanza non solo nello sviluppo del suo pensiero, ma anche nella più generale cultura filosofica della tarda antichità. In essa, infatti, Agostino mostra di essere giunto alla piena maturità, sia per quanto riguarda la ricerca spirituale della vera religione, che ha il suo culmine nella consapevolezza del valore della redenzione, sia per quanto riguarda la ricerca di una filosofia con questa compatibile, che ha il suo culmine nel riconoscimento della linea di pensiero del neoplatonismo come l'unica atta ad assumere tale ruolo.

Il brano che presentiamo, peraltro tratto dal un capitolo celeberrimo del *De vera religione*, può ben essere considerato come espressione della sintesi operata da Agostino tra alcune dottrine della religione cristiana e del neoplatonismo, sintesi dalla quale emerge con non minore incisività il contributo originale del filosofo. Il ritorno dell'anima a Dio, abbandonato col peccato, viene infatti a coincidere con una ricerca che si svolge all'interno dell'anima medesima, la quale scopre in se stessa le tracce di un'armonia e di una verità la cui fonte non può essere essa stessa (perché l'anima appunto le cerca). Si tratta dunque

di una verità trascendente, la quale è la luce stessa del Verbo divino, da cui deriva ogni altra verità. Se pertanto l'itinerario che l'anima deve compiere era già stato delineato, nel suo complesso, dal neoplatonismo, invece la concezione della verità come luce del Verbo divino risale alla religione cristiana. Il contributo originale di Agostino consiste proprio nel mostrare come il passaggio dall'uno all'altra avvenga necessariamente attraverso la «certezza del dubbio». Chi cerca, e dunque dubita, osserva infatti Agostino, è certo almeno del fatto di dubitare. Quegli pertanto scopre in sé una verità di cui non può essere origine egli stesso, essendo in una situazione di dubbio. Chi dubita è nel vero solo grazie ad una verità superiore, la quale è eterna ed esiste in sé ancora prima di essere scoperta. Tale verità non può essere che Dio. Quest'argomentazione agostiniana, d'altra parte, viene a configurarsi come una vera e propria prova dell'esistenza di Dio, e come tale, del resto, essa è rimasta nota.

XXXIX. Che vi è dunque mai, da cui l'anima non possa essere richiamata alla prima Bellezza, che essa abbandonò, quando gli stessi vizi possono a questo scopo servire? *La Sapienza di Dio infatti pervade il creato da un confine all'altro*. Per mezzo di essa l'artefice sommo ha coordinato le sue opere in modo che queste cospirassero ad una bellezza unica. Nella sua bontà, incominciando dalle più alte creature e venendo alle più basse, Egli non è mai per alcuna stato avaro di bellezza, che da Lui solo può venire; tanto che, anche quando qualche cosa si allontana dalla verità, ne porta sempre con sé qualche vestigio. Esamina che cosa mai è ciò che ci avvince ai piaceri del corpo, e troverai che altro non è se non una certa armonia, giacché se i disaccordi generano dolore, gli accordi producono piacere[1]. Riconosci dunque quale è l'accordo perfetto; e non voler uscire da te stesso per trovarla, la verità abita nell'interno dell'uomo, e se troverai la tua natura mutevole, trascendi anche te stesso[2]. Ricordati però che nel trascendere te stesso tu trascendi un'anima razionale, e che quindi tale superamento tu devi tentarlo mirando colà donde s'accende ogni luce di ragione. Dove infatti arriva ogni buon ragionatore se non alla verità? La verità non ritrova se stessa col ragionamento, in quanto essa è ciò che col ragionare si cerca: osserva qui un'armonia superiore ad ogni altra, e fa' di tutto per essere anche tu in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece, cercandola non nello spazio, ma con l'affetto

dell'anima, sei giunto a lei per unirti, come uomo interiore, con lei, ospite tuo, non con il piacere basso della carne, ma con una voluttà suprema e spirituale[3].

Se tu non comprendi bene quello che io dico, e se dubiti che ciò sia vero, guarda almeno se tu non sei sicuro di un tale tuo dubitare e se ne sei sicuro, cerca donde mai ti derivi tale sicurezza[4]; non ti si presenterà certo in tale ricerca la luce del sole materiale, ma *la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. Questa luce non si può vedere cogli occhi del corpo, né con quelli con i quali ci riferiamo ai fantasmi, suscitati nell'anima nostra attraverso gli occhi stessi, ma sibbene tale luce si trova con quell'occhio per cui agli stessi fantasmi si dice: Voi non siete quello che io cerco, né quello per cui io giudico, e ciò che tra voi io trovo di brutto, io lo disprezzo, e ciò che di bello, lo approvo; migliore di questo è però quello in rapporto a cui e disprezzo ed approvo; perciò questo io di gran lunga antepongo non solo a voi fantasmi, ma anche a tutti i corpi, dai quali io vi ho attinto[5].

A una tale regola, una volta intuita, da' questa formula: Chiunque comprende di essere in dubbio, vede una cosa sicura della quale è certo: dunque egli è certo del vero. Pertanto chiunque dubita se la verità esista, ha in sé alcunché di vero di cui non può dubitare; ora vero non è tale se non in forza della verità. È necessario dunque che più non dubiti della verità chi ha potuto in qualche modo dubitare. Dove tutto ciò si vede quivi è luce senza spazio locale e temporale, e senza i fantasmi che di tutto ciò che è nello spazio e nel tempo derivano[6].

Possono forse queste verità venir meno, anche se scomparissero quelli che ragionano, e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali? No, perché non è il ragionare che crea la verità, esso solo la scopre: la verità quindi esiste in sé anche prima che sia scoperta, ed una volta scoperta essa ci rinnova[7].

Agostino, *La vera religione*, a cura di P. Rotta, Paravia, Torino 1945[3], pp. 73-75

1. Agostino considera la situazione dell'anima in stato di peccato – che quindi ha abbandonato la «prima bellezza», cioè Dio – e mostra che essa può ritornare a lui attraverso i suoi stessi vizi, per esempio attraverso l'amore per i piaceri del corpo. Questi infatti sono comunque espressione di una qualche armonia, di accordo e bellezza, e in quanto tali sono il segno di quella bellezza che caratterizza tutte le opere di Dio (la citazione è dal libro della *Sapienza*, 8, 1).

2. È questa la famosa esortazione a non uscire da se stesso (*noli foras ire*), perché la verità abita all'interno dell'uomo (*in interiore homine habitat veritas*), ma al tempo stesso a trascendere se stesso a causa della propria mutevolezza (*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*): tale è il percorso che l'anima alla ricerca della verità deve compiere, come già il neoplatonismo aveva suggerito. Poiché Agostino indica con ciò una via che conduce a Dio passando attraverso il divenire, di

cui anzi si ha esperienza nel proprio interno, la sua dottrina è stata considerata come un tipo di «metafisica», e più precisamente come una «metafisica dell'esperienza interiore».

3. La verità che l'uomo cerca al proprio interno non può essere costituita dalla sua stessa interiorità, perché se così fosse, l'uomo possederebbe già la verità e non la cercherebbe. Se dunque all'interno di sé si cerca una verità che non si possiede già, questa non può essere che una verità trascendente, la quale è «ospite» dell'anima, ma è superiore all'anima stessa.

4. Inizia qui la complessa argomentazione che costituisce forse il contributo più originale di Agostino al problema della ricerca della verità e che è insieme la confutazione di quello scetticismo al quale per un certo tempo egli stesso aveva aderito. Come nel caso degli scettici, qui si parte dal dubbio, ma pur dubitando di tutto, di una cosa almeno si è sicuri, cioè di dubitare. Da dove deriva questa sicurezza? Non certo dall'anima, perché l'anima dubita.

5. Qui Agostino presenta la verità, scoperta attraverso il dubbio, come una luce. Questa non è la luce del sole materiale, ma la luce del Verbo divino di cui parla il «Prologo» del *Vangelo* di Giovanni (qui citato, 1, 9). È la celebre dottrina agostiniana dell'illuminazione interiore.

6. L'intero capoverso è una riesposizione della confutazione dello scetticismo attraverso la certezza del dubbio, che precorre alcuni momenti della filosofia moderna.

7. Agostino sottolinea il carattere eterno della verità, che ne determina la coincidenza con Dio stesso, alludendo altresì alla salvezza che la scoperta di questo produce per l'anima.

Agostino

De civitate Dei

La teologia della storia

De civitate Dei, XIV, 1; 28; XV, 1

Il *De civitate Dei*, in 22 libri, è senza dubbio l'opera maggiore di Agostino, che egli iniziò a scrivere dopo il sacco di Roma, compiuto dai Visigoti capeggiati da Alarico (410), per difendere i cristiani dall'accusa di essere stati i responsabili della decadenza dell'Impero romano. Secondo quanto lo stesso Agostino spiega in varie occasioni, l'opera – alla cui elaborazione egli attese pressoché in tutta l'ultima fase della sua vita (412-426) – deve considerarsi articolata in due parti principali, di cui la prima (libri I-X) ha carattere negativo, essendo dedicata alla confutazione dei pagani – in quanto adoratori degli dèi per ottenere beni sia in questa vita, sia in quella dopo la morte –, mentre la seconda (libri XI-XXII) ha carattere positivo, essendo tesa a delineare l'origine, lo sviluppo e i fini di quelle che egli definisce «le due città», ossia la città di Dio e la città dell'uomo. Ciò che risulta da una considerazione complessiva dell'opera è una grandiosa

visione della storia umana, sia sacra che profana, fondata su un'interpretazione di tipo essenzialmente teologico. I tre capitoli dell'opera che presentiamo appartengono alla seconda parte, la quale si sviluppa illustrando come i cinque momenti cardinali della storia religiosa – la creazione, il peccato originale, i tempi della fede nella promessa fatta da Dio (*Vecchio Testamento*) e della preparazione, la figura di Gesù Cristo, la beatitudine eterna – siano espressi nella storia umana. Nel primo di essi, più precisamente, Agostino si sofferma sul peccato originale, che segna l'inizio della storia umana ed è causa della morte fisica del genere umano e possibile causa della morte spirituale, a meno che non subentri l'intervento della grazia divina. La coesistenza del peccato e della grazia, che dal peccato originale è conseguita, costituisce esattamente l'origine delle due città, cioè dei due tipi di società, nella storia. La città terrena è composta da coloro che vivono secondo la carne, mentre la città celeste, o città di Dio, è composta da coloro che vivono secondo lo spirito. Le due città, pur essendo nella storia mescolate fra loro, sono tuttavia in netto contrasto l'una con l'altra, in quanto contrapposte sono le caratteristiche che le qualificano, come Agostino sottolinea nel secondo capitolo riportato. L'opposizione fra tali caratteristiche, in realtà, è riconducibile ad un'opposizione fondamentale, per cui la città terrena si fonda su «l'amore di sé spinto sino al disprezzo di Dio», mentre quella celeste si fonda su «l'amore di Dio spinto sino al disprezzo di sé». Nell'ultimo capitolo, infine, Agostino accenna anche allo sviluppo storico e al destino che caratterizzano le due città. Per quanto riguarda lo sviluppo, la città terrena – che esistette per prima, in quanto il peccato precede la grazia – ebbe una effettiva fondazione nella storia ad opera di Caino, il figlio fratricida di Adamo ed Eva. Altrettanto non avvenne, però, per la città celeste, la quale, pur essendo rappresentata in quel momento della storia da Abele, vittima dell'invidia del fratello, rimane una città di tipo «spirituale», non «politico». Per quanto riguarda invece la fine delle due città, essa darà luogo ad una netta e definitiva separazione di una città dall'altra. Per la città celeste, infatti, la fine consisterà nella salvezza eterna, per quella terrestre nella dannazione eterna.

XIV, 1. Abbiamo già detto nei libri precedenti che Dio ha voluto far derivare tutta l'umanità da un solo uomo per unire il genere umano, non soltanto sulla base di una affinità naturale, ma anche sulla base di una stretta relazione di parentela, vincolandolo con il legame della pace nella concordia e nell'unità. Questa umanità, d'altra parte, non sarebbe divenuta soggetta alla morte in ogni suo membro, se i primi due esseri umani, l'uno creato dal nulla, l'altra creata dal primo, non l'avessero meritato per la loro disobbedienza, provocando con un peccato così grande la degenerazione della natura umana, che quindi ha tramandato pure ai posteri il debito del peccato e la necessità della morte. Il dominio della morte si è allora talmente consolidato sugli uomini, che tutti sarebbero spinti a precipitare nella seconda morte, che non ha fine, come una pena dovuta, se da essa alcuni non fossero liberati dalla grazia non dovuta di Dio[1].

È accaduto perciò che, nonostante tutti i popoli che vivono sulla terra e hanno diverse religioni, diversi costumi e si distinguono per la diversità delle lingue, delle armi, dell'abbigliamento, non esistono tuttavia che due generi di società umane, che opportunamente potremmo chiamare, secondo le nostre Scritture, due città. Evidentemente l'una è formata dagli uomini che vogliono vivere secondo la carne, l'altra da quelli che vogliono vivere secondo lo spirito, ciascuno nella propria pace, che essi raggiungono quando conseguono ciò che ricercano[2]. [...]

XIV, 28. Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. In ultima analisi, quella trova la gloria in se stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. Quella solleva il capo nella sua gloria, questa dice al suo Dio: *Tu sei mia gloria e sollevi il mio capo*. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*[3].

Nella prima città, perciò, i sapienti, che vivono secondo l'uomo, hanno cercato i beni del corpo o dell'anima o tutti e due; oppure quanti hanno potuto conoscere Dio *non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti* (cioè gonfiandosi nella loro sapienza sotto il potere dell'orgoglio), *sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura*

dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili (nella pratica di questa idolatria essi sono stati alla testa dei popoli o li hanno seguiti). *Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore, che è benedetto nei secoli*. Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che *Dio sia tutto in tutti*[4].

XV, 1. Molti hanno pensato, detto e scritto molte cose intorno alla felicità del paradiso, al paradiso stesso ed alla vita dei primi uomini, intorno al loro peccato ed alla loro condanna. Anche noi nei libri precedenti abbiamo parlato di queste cose attenendoci all'autorità della Sacra Scrittura, secondo ciò che abbiamo letto o che abbiamo potuto comprendere in essa. In una ricerca però che voglia essere più articolata sorgono molteplici e svariati problemi, con cui si potrebbero riempire innumerevoli volumi, più di quanto si pretende in quest'opera e con il tempo che abbiamo a disposizione, che non ci permette di soffermarci su tutti gli interrogativi che possono venire da uomini pedanti e liberi da occupazioni, più pronti a domandare che capaci di comprendere.

Ritengo tuttavia di aver già posto problemi notevoli e molto ardui sull'inizio del mondo o dell'anima o del genere umano; quest'ultimo l'abbiamo diviso in due generi, l'uno formato da coloro che vivono secondo l'uomo, l'altro da coloro che vivono secondo Dio. In senso mistico le chiamiamo anche due città, cioè due società umane, delle quali l'una è predestinata a regnare in eterno con Dio, l'altra a subire il supplizio eterno con il diavolo. Ma questo riguarda la loro fine, di cui si dovrà parlare in seguito. Ora invece, poiché abbiamo parlato abbastanza della loro origine, sia negli angeli, di cui ignoriamo il numero, sia nei primi due uomini, mi pare che si debba affrontare il loro sviluppo, da quando cioè quei primi due uomini cominciarono a procreare, sino a quando non cesseranno. Tutto questo tempo, o secolo, in cui a chi muore succede chi nasce, costituisce lo sviluppo di queste due città, di cui stiamo parlando[5].

Da quei due progenitori del genere umano, per primo nacque Caino, che appartiene alla città degli uomini; poi nacque Abele, che appartiene alla città di Dio. In quell'unico uomo quindi possiamo verificare le parole dell'Apostolo: *Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale e poi lo spirituale*. Di conseguenza, ciascuno, in quanto nasce da una progenie condannata, necessariamente deve nascere anzitutto da un Adamo cattivo e carnale; se poi rinascendo in Cristo avanzerà, sarà in seguito buono e spirituale. Lo stesso accade in tutto il genere umano: quando anzitutto queste due città nel nascere e nel morire cominciarono a crescere, per primo nacque il cittadino di questo secolo, poi colui che è straniero in questo secolo ed

appartiene alla città di Dio, predestinato e scelto dalla grazia, in virtù della grazia reso straniero sulla terra e cittadino nel cielo[6]. Considerato in se stesso, egli proviene da quella massa che è tutta dannata sin dall'origine, ma Dio, come un vasaio (a proposito e non a sproposito l'Apostolo introduce questo paragone), ha fabbricato un vaso per un uso nobile ed un altro per un uso volgare. Prima è stato costruito il vaso per un uso volgare, poi l'altro, poiché, come ho già detto, nel medesimo uomo all'origine è la parte malvagia, da cui si deve necessariamente cominciare, senza però necessariamente rimanervi; viene poi la parte buona, da raggiungere gradualmente ed in cui restare una volta che sia stata conseguita. Naturalmente non tutti gli uomini cattivi saranno buoni, mentre tutti i buoni sono stati cattivi. Ma quanto più si avanza nel bene, tanto più facilmente si avrà un nuovo nome, adatto a ciò che si è appreso e che nasconderà quello vecchio[7].

Sta scritto quindi che Caino ha fondato una città; Abele, invece, come uno straniero, non ha fondato nulla. Infatti la città dei santi è nel cielo, benché essa generi dei cittadini sulla terra, dove è presente in modo passeggero finché non giunga il tempo del suo regno, quando radunerà quelli che risuscitano nei loro corpi e sarà dato il regno promesso, dove essi regneranno senza fine assieme al loro principe, il Re dei secoli[8].

Agostino, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Rusconi, Milano 1984, pp. 643, 691-94

1. All'inizio della storia dell'uomo Agostino colloca, basandosi sulla rivelazione biblica, il peccato originale, causa della degenerazione della natura umana e della sua condanna alla morte fisica. Questa tuttavia non è l'unica morte possibile, perché la perseveranza nel peccato, cioè quella che egli chiama «la vita secondo la carne», porta l'uomo anche alla morte spirituale, cioè alla dannazione. Da essa ci si può salvare solo in virtù della grazia – quella grazia che si esprimerà compiutamente nella redenzione –, scegliendo «la vita secondo lo spirito», cioè secondo l'amore di Dio. Il peccato originale, per Agostino, è dunque ciò che nella storia umana ha dato origine alle due «città», una terrena ed una celeste, la cui opposizione è destinata a riproporsi lungo tutta la storia dell'uomo fino alla fine dei tempi.

2. Col termine «città» (*civitas*) Agostino intende società in generale. La città terrena è un genere di società che comprende in sé tutte le società politiche esistite nella storia, cioè i vari regni, repubbliche o imperi, compreso l'Impero romano. La città celeste è invece una società spirituale, la società dei santi. Entrambe hanno come fine la pace, l'una in senso materiale (l'assenza di guerra), l'altra in senso spirituale (la beatitudine eterna).

3. Dall'opposizione fondamentale fra i due tipi di amori che hanno «costruito» le due città, l'amore di sé e l'amore di Dio, derivano tutte le altre opposizioni fra le caratteristiche proprie di una città e quelle dell'altra. Così la città terrena, essendo dominata unicamente dall'amore di sé, è caratterizzata dall'amore per la gloria, il potere e la forza sempre in riferimento a se stessa. La città celeste al contrario, essendo dominata dall'amore per Dio, riferisce la gloria, il servizio vicendevole e la forza non a sé, ma a Dio. Le due citazioni sono dai *Salmi* (3, 4 e 17, 2).

4. Un'altra forma di opposizione fra le due città riguarda la «sapienza». La sapienza che domina la città terrena, cioè le società pagane, è quella che è stata descritta da san Paolo (nella *Lettera* ai Romani, 1, 21-25) come sapienza mondana e che conduce all'idolatria. L'unica sapienza presente nella città celeste,

invece, è la pietà, cioè l'amore per Dio (la seconda citazione è ancora da san Paolo, prima *Lettera* ai Corinti, 15, 28).

5. Il «tempo», o «secolo», è la storia umana, caratterizzata dalla successione delle nascite e delle morti. Essa è il teatro in cui si sviluppano le due città, dalla loro origine nel paradiso terrestre al loro termine, consistente rispettivamente nella salvezza e nella dannazione eterne. Come si vede, Agostino propone dunque una visione essenzialmente teologica della storia, basata cioè sulla rivelazione. Del resto l'opposizione fra le due città a livello umano riflette quella fra gli angeli santi e quelli ribelli, che Agostino altrove vede annunciata nelle parole della *Bibbia* secondo cui Dio divise la luce dalle tenebre. Benché l'adesione al manicheismo non fosse ormai per Agostino che un lontano ricordo, e il problema del male avesse già trovato soluzione, il forte contrasto fra bene e male è sempre da lui molto sentito.

6. Sulla scorta di una citazione di san Paolo (prima *Lettera* ai Corinti, 15, 46), Agostino afferma che il peccato precede la grazia, ed è per tale motivo che la città terrena precede la città celeste. Si noti come colui che appartiene alla città terrena sia chiamato «cittadino di questo secolo», cioè cittadino nel senso storico, mondano, politico del termine, mentre colui che appartiene alla città celeste è «straniero sulla terra e cittadino del cielo». In questo senso, se si tiene conto che Caino fondò effettivamente una città, come Agostino ricorda più sotto, la città nel senso politico del termine, cioè la società politica, è la città terrena.

7. Sempre citando san Paolo (*Lettera* ai Romani, 9, 21), cioè sulla base della rivelazione, Agostino afferma che all'inizio tutti gli uomini sono cattivi, cioè peccatori (per il peccato originale), e poi alcuni rimangono tali ed altri diventano buoni. All'inizio, insomma, c'è la città terrena, all'interno della quale si sviluppa anche la città celeste, che non è pertanto una città dello stesso genere, ma una città spirituale.

8. Che Caino abbia fondato una città è scritto nella *Genesi* (4, 17). Abele invece, come rileva Agostino, non ha fondato nessuna città nella storia umana, cioè nessuna città terrena, in quanto egli, appartenendo alla città celeste, che è nel cielo, è uno «straniero» nel mondo terreno. I cittadini della città celeste sono comunque presenti sulla terra, ed è qui che le due città coesistono. Solo alla fine dei tempi, col giudizio universale, i cittadini della città celeste si riuniranno tra di loro, per formare il regno di Dio, e si separeranno dalla città terrena. Da quel momento le due città, realmente separate, avranno come destino l'una il paradiso e l'altra l'inferno.

Severino Boezio

De consolatione philosophiae

La felicità, il Bene e l'Uno

De consolatione philosophiae, III, 10-11

Severino Boezio è considerato l'ultimo rappresentante della filosofia antica in Occidente. È noto, del resto, che l'Impero Romano d'Occidente ebbe fine proprio nel 476. Egli era un cristiano di orientamento filosofico neoplatonizzante, e a lui va riconosciuto il merito di aver tradotto in lingua latina e commentato parecchie opere dei filosofi greci – comprese le opere aristoteliche di logica –, al fine di metterle a disposizione della cultura dell'epoca. La sua opera più nota ed originale è

comunque il *De consolatione philosophiae*, scritta in carcere nell'attesa dell'esecuzione, alla quale era stato condannato con l'accusa, in sostanza, di aver tramato ai danni di Teodorico, re degli Ostrogoti di religione ariana, il quale aveva portato l'Italia centro-settentrionale sotto il dominio dei Goti. Nell'opera, che è un'esortazione alla filosofia sotto forma di dialogo narrato, in cinque libri, egli immagina che la Filosofia gli compaia nelle sembianze di una donna gentile, la quale lo consola delle sue disgrazie esponendogli le verità sull'uomo e su Dio. Tali verità riguardano infatti la fortuna, la felicità, la presenza del male nel mondo e il rapporto fra prescienza divina e libertà umana.
Del *De consolatione philosophiae* presentiamo un brano sulla felicità, contenuto nel libro III, dove la Filosofia mostra che la felicità, essendo il massimo dei beni, in quanto riassume in sé tutti gli altri beni, consiste in Dio stesso. Per sviluppare tale dimostrazione Boezio ricorre alla visione neoplatonica della realtà come una serie di piani di perfezione decrescente, al vertice della quale si trova Dio, bene sommo e perfetto, cioè bene per essenza. Tutte le altre cose, che procedono da lui, sono anch'esse, proprio perciò, dei beni, ma imperfetti, in quanto immagini o partecipazioni di quel bene perfetto, ma soprattutto in quanto sono diversi l'uno dall'altro, cioè molteplici, mentre il bene perfetto è uno. In tal modo Boezio può stabilire – conformemente alla nota dottrina di Plotino – l'identità fra il Bene per essenza, cioè Dio, e l'Uno, al quale tutte le cose, animate e inanimate, materiali e spirituali, aspirano a ritornare. La grandiosa visione della realtà che da tutto ciò emerge viene presentata da Boezio come opera della Filosofia, ossia come suscettibile di dimostrazione razionale. Ma si tratta anche di una filosofia capace di consolare l'uomo che sta per morire, ossia di una filosofia che dona la salvezza, idea tipica, quest'ultima, della versione cristiana del neoplatonismo.

10. Poiché dunque tu hai rilevato quali siano le caratteristiche del bene imperfetto e quali anche del bene perfetto, ora credo si debba indicare in quale direzione si trovi questo modello perfetto di felicità[1].

A questo proposito ritengo che innanzitutto si debba indagare se un qualche bene del genere di quelli che tu poc'anzi hai delineato, possa esistere in natura, e questo perché, a scapito della realtà dei fatti, non ci abbia a trarre

in inganno una vuota fisima del nostro pensiero. In ogni caso non si può negare che questo bene esista e che sia, in un certo senso, la fonte di tutti i beni; tutto ciò, infatti, che si definisce imperfetto viene considerato tale in quanto copia manchevole del perfetto. Di conseguenza, se in qualsivoglia categoria di cose risulta che qualcuna è imperfetta, è inevitabile che nella stessa categoria se ne trovi qualcuna perfetta; perché, eliminato l'esemplare da cui si ricava l'idea di perfezione, non si riesce nemmeno più a immaginare in rapporto a che cosa sia imperfetto ciò che è considerato tale[2]. E poi la natura, agli inizi, non è partita da cose menomate e incompiute, ma, procedendo da realtà integre e perfette, si degrada poi in oggetti deteriori e sterili[3]. Ora, se, come ho mostrato poco fa, esiste un certo tipo di felicità imperfetta, derivante da un bene poco consistente, non ci può esser dubbio che ne esista una piena e perfetta.

La conclusione – dissi io – è quanto mai sicura e vera.

E lei: Per conoscere da che parte essa abiti – riprese – segui queste considerazioni. Che Dio, l'essere superiore a tutti, sia buono, lo sta a provare il modo di concepire comune alle menti umane; dal momento, infatti, che non si può concepire nulla di più buono che Dio, chi potrebbe dubitare che sia buono quello di cui nulla è più buono? E che Dio è buono la ragione lo dimostra in modo tale da indurre a credere che in lui sia posto anche il perfetto bene. Di fatti, se così non fosse, non potrebbe essere il fondamento di tutte le cose; perché ci sarebbe qualcosa superiore a lui e tale che, possedendo il bene perfetto, per ciò stesso risulterebbe anteriore a lui e di lui più antico; le cose perfette, infatti, sono sempre apparse chiaramente anteriori rispetto a quelle meno perfette. Perciò, per non procedere all'infinito con il ragionamento, si deve ammettere che in Dio sommo sia la pienezza del sommo e perfetto bene; ma noi abbiamo dimostrato che il perfetto bene coincide con la vera felicità: ne deriva quindi necessariamente che la vera felicità si trova nel sommo Dio[4].

Lo riconosco – dissi io –, e non esiste alcun argomento che gli si possa contrapporre.

Ma considera ora, te ne prego, – riprese lei – con quanto rigore e quanta consequenzialità tu possa dimostrare quanto abbiamo affermato, e cioè che in Dio sommo è posta la pienezza del sommo bene.

Ed io: Qual è – chiesi – la via da seguire?

Non devi, anzitutto, partire dall'idea che Dio, padre di tutte le cose, abbia ricevuto dall'esterno quel sommo bene di cui egli è considerato il detentore, o che lo possegga per sua natura ma in modo tale da far ritenere che Dio possessore della felicità e la felicità posseduta da Dio costituiscano due

sostanze diverse. Qualora infatti tu supponga che questo bene Dio l'abbia ricevuto dall'esterno, chi gliel'ha concesso dovrebbe essere considerato superiore a lui che lo ha ricevuto, ma noi riconosciamo invece, e quanto mai giustamente, che è lui l'essere infinitamente superiore a tutti. Se poi il bene si trova in lui sì per natura, ma da lui formalmente distinto, non si vede da chi mai possano essere state congiunte queste due essenze diverse, dal momento che parliamo di Dio come dell'essere superiore a tutti. Infine, se una cosa è diversa da qualsiasi altra, non può coincidere con quest'altra, dalla quale, per definizione, è appunto diversa. Perciò, quello che per sua natura è diverso dal sommo bene non è il sommo bene, cosa questa che sarebbe inammissibile pensare a proposito di colui che, come risulta provato, è superiore a tutti gli esseri. Nessun essere infatti potrà mai avere una natura migliore del principio da cui proviene; è perciò facile concludere con assoluta sicurezza che l'essere costituente il principio di tutti è lui stesso, per sua essenza, il sommo bene[5].

Giustissimo, dissi io.

Ma si è pur ammesso che il sommo bene è la felicità.

È vero, dissi io.

Bisogna dunque riconoscere – riprese – che Dio è la felicità stessa.

Ed io: Non mi par possibile – soggiunsi – contestare le premesse e riconosco che sono perfettamente logiche le conseguenze che ne derivano.

Osserva – riprese lei – come la stessa conclusione trovi una conferma anche più solida partendo da quest'altro punto di vista, che cioè non possono esistere due beni sommi, che siano tra di loro diversi. È chiaro infatti che, tra due beni differenti, l'uno non è quello che è l'altro; perciò nessuno dei due potrà essere perfetto, dato che all'uno dei due manca l'altro. Ma ciò che non è perfetto, evidentemente non è sommo; in nessun modo, quindi, quelli che sono beni sommi possono essere diversi. Orbene, noi siamo giunti alla conclusione che sia la felicità sia Dio sono il sommo bene; è perciò indispensabile che sia felicità somma quella che è divinità somma.

Nessuna conclusione – dissi io – potrebbe essere più vera di questa nella sostanza, più solida nella struttura logica, più degna di fronte a Dio[6]. [...]

11. E lei allora: Quale stima ne farai – riprese – se riuscirai a scoprire che cosa sia lo stesso bene?

Una stima infinita – risposi io – dal momento che avrò così la fortuna di conoscere anche Dio, che è il bene.

Io – soggiunse – te lo spiegherò con procedimento razionalmente rigoroso, purché tu tenga ben presenti le conclusioni a cui siamo giunti poc'anzi.

Le terrò presenti.

Non abbiamo forse dimostrato – riprese – come quelle cose che sono ricercate dai più non sono beni veri e perfetti, per la ragione che differiscono tra di loro, e come non possono fornire un bene pieno e assoluto, poiché ciascuna di esse è priva della presenza delle altre? Il vero bene si realizza invece quando esse si raccolgono, per così dire, in un solo esemplare attivo, di modo che autosufficienza, potenza, rispettabilità, fama e gioia si identifichino, mentre se esse tutte non costituiscono una sola e identica cosa, non hanno alcuna proprietà che le faccia considerare desiderabili[7].

Tutto questo risulta dimostrato – dissi io – e non può in alcun modo essere messo in discussione.

Dunque, se queste cose non costituiscono affatto dei beni quando differiscono tra di loro, mentre quando cominciano a formare un tutt'unico diventano tali, non è vero che esse giungono a diventare dei beni mediante l'acquisizione dell'unità?

Sembra proprio così, risposi.

Ma ammetti tu o non ammetti che tutto ciò che è buono risulta tale per la partecipazione del bene?

Così è, risposi.

Devi quindi ammettere, per analoga ragione, che l'uno e il bene si identificano; perché hanno un'identica essenza quegli elementi i cui effetti per natura non differiscono[8].

Non lo posso negare, dissi io.

Ora – riprese – sai tu che tutto ciò che esiste può durare e sussistere fin tanto che rimane uno, ma è destinato a morire e a dissolversi nel momento in cui cessa di essere uno?

Come può avvenire questo?

Avviene come per gli animali – rispose: quando anima e corpo si uniscono in un tutto unico e tali rimangono, questa combinazione si chiama animale, quando invece quest'unità si dissolve perché si separano le due componenti, è chiaro che l'animale perisce e in quanto animale non esiste più; anche il corpo, finché per la compattezza delle membra, mantiene la sua forma unitaria, è considerato figura umana; viceversa, se la sua unità si spezza per la divisione e il distacco delle membra, cessa di essere quel che era stato. Allo stesso modo, se si passa in rassegna il resto, apparirà senza dubbio alcuno che ogni essere sussiste finché rimane uno, perisce quando cessa di essere uno.

Anche esaminando numerosi altri casi – dissi io – mi sembra che le cose non stiano affatto diversamente[9].

Ebbene – riprese – esiste un qualche essere che, nella misura in cui agisce secondo natura, abbandoni la sua tendenza a sussistere e desideri giungere all'annientamento e alla dissoluzione?

Ed io: Se osservo gli esseri animati, che hanno una qualche naturale capacità di volere e non volere, non trovo circostanza alcuna per cui essi, senza costrizioni esterne, rinneghino il loro istinto all'esistenza e affrettino volontariamente la loro morte. Ogni essere animato, infatti, si dà da fare per conservare la propria esistenza, mentre cerca di evitare la morte e i malanni. Nutro invece forti dubbi circa quel che si deve pensare a proposito di erbe, piante e degli esseri totalmente inanimati.

Eppure, anche a questo proposito non c'è motivo di aver perplessità, potendo tu vedere come le erbe e le piante innanzitutto nascono in luoghi a loro adatti, dove, per quanto lo consente la loro natura, non possano presto inaridirsi e morire. È per questo che alcune piante nascono in terre di pianura, altre sulle montagne, alcune crescono nelle paludi, altre si aggrappano alle rocce, altre ancora spuntano dalle sterili sabbie, e inaridirebbero se qualcuno tentasse di trapiantarle altrove. La natura poi dà a ciascuna di loro quello che è necessario e si dà premura che vivano per tutto il tempo che possono vivere. Che dire poi del fatto che esse tutte, immergendo, per così dire, la bocca nel terreno, succhiano con le radici gli alimenti e li distribuiscono poi attraverso il midollo, il legno e la corteccia? E ancora: come mai le parti più molli, com'è il midollo, sono sempre custodite nell'interno, protette all'esterno dalla compattezza del legno, mentre la corteccia esterna resta esposta contro le intemperie dell'atmosfera, come fosse un difensore avvezzo a sopportar malanni? E poi, quanta è la sollecitudine della natura perché attraverso la riproduzione dei semi tutti quanti gli esseri si propaghino! E chi ignora che i semi sono, in certo senso, strumenti capaci non solo di mantenere l'esistenza per un tempo determinato, ma di prolungarla, per ciascuna specie, all'infinito? E, analogamente, ognuno di quegli esseri che si definiscono inanimati non tende forse verso ciò che gli è proprio? Per qual ragione allora le fiamme sono spinte verso l'alto dalla loro leggerezza, mentre la terra vien trascinata in basso dal suo peso, se non perché a ciascuno di loro risultano adatti questi luoghi e questi movimenti? Inoltre, ciò che si accorda con una cosa è fattore di conservazione della cosa stessa, come, d'altra parte, quel che risulta inconciliabile tende a corromperla. Orbene, le materie solide, come le pietre, hanno tenacissima coesione in tutte le loro parti e non si lasciano facilmente disgregare. I fluidi invece, come l'aria e l'acqua, cedono facilmente, è vero, alle forze che li dividono, ma ritornano ben presto a combinarsi con quelle

parti da cui sono stati separati; il fuoco, poi, si sottrae a ogni frazionamento. È chiaro che noi non trattiamo qui dell'attività cosciente e volontaria dello spirito, ma delle funzioni istintive, come è quella per cui ingeriamo e digeriamo i cibi senza pensarci, o per cui respiriamo durante il sonno senza accorgercene. Neppure negli esseri animati, infatti, il desiderio di conservazione scaturisce da atti volontari dell'anima, bensì da princìpi naturali. È la volontà, appunto, che spesso, indotta da gravi motivi, abbraccia la morte, che ripugna alla natura e, d'altra parte, è ancora la volontà che talora frena l'attività del generare, che è la sola a garantire la continuità agli esseri mortali e che è sempre attivamente ricercata dalla natura. Tanto è vero che questo amore di sé non deriva da un'attività spirituale cosciente, ma da un istinto naturale; la provvidenza, infatti, ha fissato per gli esseri da lei creati questo importantissimo principio di conservazione, cioè il naturale istinto a prolungare la propria esistenza, finché lo possono.

Non c'è perciò motivo perché tu possa dubitare che tutte le cose esistenti tendono istintivamente alla loro conservazione e rifuggono dal loro annientamento.

Riconosco – dissi io – che vedo ora senza perplessità le cose che poco fa mi sembravano incerte[10].

Ora – riprese lei – ciò che tende a sussistere e a conservarsi tende anche a restare un tutto unico; una volta, infatti, che gli sia stata tolta questa caratteristica, non gli rimarrà nemmeno l'esistenza.

È vero, dissi io.

Tutte le cose, dunque, avvertono l'esigenza di unità.

Ne convengo.

Ma noi abbiamo dimostrato che l'uno e il bene sono proprio la stessa cosa.

Sì, certo.

Tutte le cose, quindi, tendono al bene, concetto questo che puoi presentare anche in quest'altra forma: il bene è propriamente ciò a cui tutti aspirano[11].

Nessun concetto è più vero di questo – dissi io –; infatti o le cose non si riportano a nessun elemento unitario e allora, prive, per così dire, di un punto di riferimento, andran vagando senza una guida, oppure esiste un punto verso il quale tutti gli esseri sono sollecitati, ed esso sarà allora il sommo di tutti i beni.

E lei: Mi rallegro assai – disse –, o alunno mio; perché hai impresso nella tua mente proprio le caratteristiche essenziali della verità. E in questa operazione ti si è rivelato quello che poco fa tu dicevi di non capire.

E cioè? chiesi io.

Quale fosse il fine di tutte le cose – rispose –; esso certamente è ciò cui

tutti aspirano; ma poiché abbiamo stabilito che ciò cui tutti aspirano è il bene, occorre riconoscere che il fine di tutti gli esseri è il bene[12].

A.M. Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di C. Mohrmann e O. Dellera, Rizzoli, Milano 1977, pp. 229, 231, 233, 241, 243, 245, 247, 249

1. Il tema del discorso che qui la Filosofia rivolge a Boezio è costituito dal problema dell'individuazione della felicità perfetta. In precedenza si era illustrata la differenza tra il bene perfetto e i beni imperfetti, ossia quei beni umani particolari, come per esempio la ricchezza, l'onore, il potere, la gloria, i piaceri, i quali si erano rivelati imperfetti perché, essendo diversi l'uno dall'altro, ciascuno di essi non può riunire in sé tutti gli altri.

2. L'esistenza di beni imperfetti dimostra l'esistenza di un bene perfetto, secondo il principio platonico per cui l'imperfetto è la «copia manchevole» del perfetto, cioè dell'esemplare, del modello. Platone aveva applicato questo principio al rapporto tra le realtà sensibili e le idee; Aristotele lo aveva ritenuto valido nell'ambito di ciascun genere (o categoria, come dice Boezio). Boezio invece, che si situa all'interno della prospettiva neoplatonica, lo applica all'intera realtà.

3. Che la natura, qui intesa come la realtà in generale, proceda da un inizio perfetto e poi si degradi in realtà imperfette, è una tipica dottrina neoplatonica.

4. L'inizio perfetto, da cui procede tutta la realtà, è Dio, il quale dunque è il sommo bene, cioè la felicità. Si noti, anche a questo proposito, la coincidenza di sapore neoplatonico tra ciò che è perfetto e ciò che è «antico», cioè originario. Tale coincidenza svolge un ruolo fondamentale nella dimostrazione qui prodotta, la quale, come si vede, si basa sull'impossibilità di risalire all'infinito nella serie dei gradi di perfezione.

5. Dall'assoluta superiorità di Dio rispetto a tutto il resto della realtà deriva che egli è il sommo bene di per se stesso, cioè per essenza. Dio infatti, non potendo ricevere la qualità del bene da altro, deve possederla di per sé.

6. Si noti come tutto il discorso venga presentato da Boezio come un ragionamento rigoroso dal punto di vista logico, cioè come una dimostrazione perfettamente razionale, quale si addice alla Filosofia.

7. Riprendendo la precedente argomentazione, per cui i molteplici beni terreni sono imperfetti in quanto nessuno di essi contiene in sé anche gli altri, Boezio osserva ora che, di conseguenza, il bene perfetto sarà quello che contiene in sé tutti gli altri e che perciò sarà non molteplice, ma uno.

8. In tal modo Boezio identifica, neoplatonicamente, il Bene con l'Uno, ed afferma che tutte le altre cose sono buone per partecipazione del Bene, cioè dell'Uno. Anche il rapporto di partecipazione, come quello, precedentemente menzionato, che sussiste tra la copia e l'esemplare, appartiene alla più genuina tradizione platonica e neoplatonica.

9. Qui Boezio mostra che l'unità è condizione dell'essere: tutto ciò che esiste, esiste finché rimane uno, e si dissolve quando si divide, cioè diventa molteplice.

10. Tutto ciò che esiste tende a conservare il proprio essere, sia le realtà animate che quelle inanimate, in virtù di un istinto naturale, che è conforme alla provvidenza divina.

11. Se tutto tende all'essere, e l'essere coincide con l'unità, allora tutto tende all'unità, cioè al bene.

12. Per il neoplatonismo, qui condiviso da Boezio, la realtà consiste di due processi, quello per cui dall'Uno deriva, per degradazione, il molteplice, e quello per cui il molteplice, per istinto naturale, ritorna all'Uno. Su questa base si può dunque concludere che, se il fine è ciò a cui tutto aspira, e se ciò a cui tutto aspira è il bene, allora il fine di tutto è il bene.

Pseudo-Dionigi Areopagita

I nomi divini

Il «Bene» quale primo nome di Dio

I nomi divini, IV, 1-4

Nello scritto su *I nomi divini*, del quale presentiamo un brano tratto dal libro IV, l'autore illustra i diversi nomi di Dio, cominciando dal primo e più appropriato, il Bene. Dio è il Bene per essenza che, per il solo fatto di esistere, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri, proprio come il sole «senza pensarci né per libera scelta» illumina tutte le cose. Dal Bene derivano vari gradi di realtà: anzitutto gli angeli (alle cui gerarchie è dedicata un'altra opera del *Corpus dionysianum*), poi le anime intelligenti, cioè quelle degli uomini, indi le anime degli esseri non intelligenti, cioè quelle degli animali e delle piante, e infine la stessa «sostanza priva di anima e di vita», cioè la materia. Ma, pur costituendo la causa di tutto, compresi i fenomeni celesti, il Bene è al di sopra dell'essere, della vita e dell'intelligenza, e tutto è destinato a ritornare ad esso. Non è difficile riconoscere in queste argomentazioni la presenza di alcuni aspetti caratteristici del neoplatonismo, quali l'ontologia di tipo gradazionistico e la dottrina della derivazione di tutto dal Bene, benché il pensatore si sforzi di ricondurli alla dottrina cristiana.

IV, 1. Procediamo ora alla spiegazione del nome del Bene che i sacri autori attribuiscono esclusivamente alla Divinità superdivina[1] staccandolo da tutte le altre cose, chiamando Bontà la stessa esistenza divina, credo, e affermando che, poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri. Infatti, come il nostro sole, senza pensarci né per libera scelta, ma per il fatto stesso che esiste, illumina tutte le cose che possono, secondo la loro misura, partecipare della sua luce, così anche il Bene, che è superiore al sole come l'archetipo che non ha paragoni supera un'oscura immagine, con la sua stessa esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri[2]. A causa di questi raggi ebbero vita tutte le sostanze, le potenze e le operazioni intelligibili ed intelligenti[3]; per questi esse sono ed hanno una vita senza fine e senza diminuzione, libere da ogni distruzione, morte, materia e generazione, lontane dall'alterazione instabile, mobile e trascinante ora da una parte ora da un'altra, sono pensate come prive di corpo e di materia e come intelligenze comprendono

incomparabilmente e sono illuminate d'intelligenza esatta riguardo alle ragioni degli esseri e la trasmettono in seguito a tutte le cose che sono congiunte con loro. E ricevono da parte della Bontà la loro dimora e di qui deriva la loro stabilità, la loro durata, la loro conservazione ed il godimento dei beni. E, tendendo verso questa Bontà, raggiungono l'essere e lo stato di perfezione, e conformate a somiglianza di essa, per quanto possono, ne divengono l'immagine e, come la legge divina prescrive, comunicano agli esseri inferiori i doni che esse ricevono dal Bene[4].

2. Dalla Bontà derivano gli ordini sovramondani, le loro unioni, le loro relazioni reciproche, le distinzioni non confuse, le possibilità di riferire gli esseri inferiori a quelli superiori, le provvidenze degli esseri superiori per quelli inferiori, le vigilanze degli attributi di ciascuna potenza e le conversioni continue intorno a se stesse, le immutabilità e le elevazioni circa il desiderio del bene e tutte le altre cose che da noi sono state dette nel libro sulla *Proprietà degli ordini angelici*[5], ma anche le altre cose che sono proprie della gerarchia celeste, cioè le purificazioni degne della gerarchia celeste, le loro illuminazioni sovramondane ed il completamento di tutta la perfezione angelica: tutte queste cose partono dalla Bontà che è la causa universale e la fonte. Da questa fu loro concesso di assomigliare alla Bontà, di esprimere in loro stesse la Bontà nascosta e di essere angeli, in quanto annunziatori del silenzio divino ed emessi, per così dire, come luci splendenti che interpretano colui che sta in luogo inaccessibile. Ma dopo quegli spiriti sacrosanti, anche le anime e i beni propri delle anime esistono a causa della Bontà infinitamente buona; l'essere intelligenti, l'avere una vita sostanziale e incorruttibile, il fatto stesso di esistere e poter aspirare alla vita degli angeli e da questi come da ottime guide essere condotte alla Bontà fonte di ogni bene, partecipare secondo la loro capacità dei raggi che emanano di là, prender parte, secondo la loro capacità, al dono della Bontà, e tutte le altre cose che da noi sono state enumerate nel trattato *Sull'anima*[6]. Ma, se si deve parlare anche delle anime irrazionali o degli animali – di quelli che percorrono l'aria o camminano sulla terra o strisciano sul suolo o vivono nelle acque oppure in maniera anfibia o vivono nascosti sotto terra e sotto un cumulo di ruderi, e, in una parola, quanti hanno un'anima o una vita sensibile –, ebbene, anche tutti questi sono animati e vivificati dal Bene, e anche tutte le piante hanno la vita nutritiva e accrescitiva del Bene[7]. Persino la sostanza priva di anima e di vita esiste a causa della Bontà, ad opera della quale ha ottenuto il suo stato sostanziale[8].

3. Se è vero, come è certamente vero, che il Bene sta al di sopra di tutti gli

esseri, ciò che non ha forma dà tutte le forme, e in lui solo l'essere privo di sostanza è il superamento di ogni sostanza, la non vita è sovrabbondanza di vita, la non intelligenza è sovrabbondanza di sapienza e tutte le cose esistenti nel Bene che possono dare in maniera eccellente le loro forme agli esseri che non l'hanno e, se è lecito dirlo, anche ciò che è privo di essere tende verso la Bontà che è superiore a tutti gli esseri e tenta in certo qual modo di stare nel Bene veramente soprasostanziale in quanto prescinde da tutte le cose[9].

4. Ma, cosa che ci era sfuggita a mezzo del discorso, il Bene è causa anche dei princìpi e dei limiti celesti di questa sostanza che non aumenta e non diminuisce e che rimane completamente invariabile e, se si può dire così, dei movimenti dell'enorme evoluzione celeste, che avvengono senza rumore, e degli ordini, delle bellezze, delle luci e delle stabilità delle stelle e dei vari corsi di alcune stelle erranti e del periodico ritorno ai loro punti di partenza dei due luminari che la Scrittura chiama grandi, secondo il corso dei quali sono definiti i giorni e le notti e misurati i mesi e gli anni che precisano i movimenti ciclici del tempo e delle cose che sono nel tempo e li numerano e li ordinano e li contengono[10]. E che cosa diremo del raggio solare preso in se stesso? La Luce deriva dal Bene ed è immagine della Bontà, perciò il Bene è celebrato con il nome della Luce come l'archetipo che si manifesta nell'immagine[11]. Come, infatti, la Bontà divina superiore a tutte le cose penetra dalle più alte e nobili sostanze fin dentro alle ultime ed ancora sta al di sopra di tutte, senza che quelle più elevate possano raggiungere la sua eccellenza e che quelle più in basso sfuggano al suo influsso; ma illumina, produce, vivifica, contiene e perfeziona tutte le cose atte a riceverla; ed è la misura, la durata, il numero, l'ordine, la custodia, la causa e la fine degli esseri[12]; così anche l'immagine manifesta della divina Bontà, ossia questo grande sole tutto luminoso e sempre lucente secondo la tenuissima risonanza del Bene, illumina tutte quelle cose che sono in grado di partecipare di lui, ed ha una luce che si diffonde su tutte le cose ed estende su tutto il mondo visibile gli splendori dei suoi raggi in alto e in basso; e se qualche cosa non vi partecipa, ciò non è da attribuirsi alla sua oscurità o alla inadeguatezza della distribuzione della sua luce, ma alle cose che non tendono alla partecipazione della luce a causa della loro inettitudine a riceverla. In realtà, il raggio, attraversando molte delle cose che si trovano in quella situazione, illumina le cose che vengono dopo e non c'è nessuna delle cose visibili a cui non giunga, a causa della grandezza eccedente del suo proprio splendore. Ma, anzi, il sole contribuisce alla generazione dei corpi sensibili e li muove verso la vita, li nutre, li fa crescere, li perfeziona, li

purifica e li rinnova; e la luce è la misura e il numero delle ore e di tutto il nostro tempo. Infatti, questa è la luce che, sebbene allora fosse informe, come dice il divino Mosè, aveva già distinto i primi nostri tre giorni[13] e, come la Bontà converte a sé ogni cosa ed è la prima radunatrice delle cose disperse, come Divinità principale ed unificatrice, e tutte le cose tendono a lei in quanto principio, sostegno e fine; e il Bene, come dicono le Scritture, è quello da cui tutte le cose sono e vennero all'esistenza, come dedotte da una causa perfetta, ed in essa tutte le cose sussistono come custodite e contenute in un recesso onnipotente; e verso di lui tutte le cose si convertono come verso un fine proprio per ciascuna; e lui tutte desiderano, quelle intelligibili e razionali in maniera conoscitiva, quelle sensibili sensibilmente, quelle prive di sensibilità per un movimento innato alla loro tendenza alla vita, e quelle che sono prive di vita e che esistono soltanto per una attitudine alla sola partecipazione alla sostanza, secondo lo stesso criterio della immagine visibile, anche la luce riunisce e converte a sé tutte le cose che sono, che vedono, che sono suscettibili di movimento, che sono illuminate, riscaldate, insomma che sono comprese dai suoi raggi splendenti; donde il nome stesso di sole, perché riunisce tutte le cose[14] e raccoglie le cose disperse; e tutto ciò che è sensibile lo desidera sia per vedere, sia per muoversi, per ricevere la luce e il calore e, insomma, perché desidera di essere contenuto dalla sua luce. E io non affermo, secondo l'opinione degli antichi, che il sole è un dio ed artefice di tutto il creato e che per proprio conto regge l'universo visibile, ma che dopo la creazione del mondo dalle cose create si vedono e si comprendono le perfezioni invisibili di Dio, cioè la sua potenza e divinità eterna[15].

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, a cura di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, pp. 292-99

1. Già l'espressione «Divinità superdivina», che significa superiore agli altri dèi, rivela l'origine neoplatonizzante, e quindi politeistica, del linguaggio dello Pseudo-Dionigi, benché egli affermi frequentemente, qui e nel corso dell'opera, che i nomi divini da lui considerati risalgono tutti ai «sacri autori», cioè sono tratti dalla *Bibbia*.

2. Il paragone del Bene con il sole, che riprende un tema molto caro al neoplatonismo, ma che ha la sua origine in quello illustrato già da Platone nella *Repubblica*, viene introdotto dallo Pseudo-Dionigi per sottolineare come la derivazione di tutte le cose dal Bene sia inconscia e involontaria. Essa dunque assomiglia molto più all'emanazione impersonale e involontaria di cui parla Plotino, che non alla creazione cosciente e libera di cui parla la *Bibbia*.

3. «Le sostanze, le potenze e le operazioni intelligibili e intelligenti», che per prime derivano dal Bene, sono gli angeli.

4. Gli angeli derivano per primi dal Bene, tendono ad esso, ne divengono l'immagine e lo comunicano a tutte le altre cose: essi dunque svolgono una funzione essenziale di mediazione nell'universo dionisiano.

5. L'opera qui citata non corrisponde alla *Gerarchia celeste*, appartenente al *Corpus dionysianum*, e non

è mai stata identificata. Non si può escludere che la citazione sia del tutto priva di riferimento.

6. Qui l'autore allude alle anime degli uomini, secondo grado di realtà derivante dal Bene, le quali dovrebbero aspirare alla vita degli angeli. Ciascun grado di realtà è, dunque, l'immagine imperfetta di quello ad esso superiore e modello di quello inferiore, e tutti i gradi partecipano in misura diversa della bontà diffusa dal Principio. Anche la citazione del trattato *Sull'anima* non ha alcun riferimento nel *Corpus*.

7. Il terzo grado di realtà derivante dal Bene sono le anime irrazionali, cioè quelle degli animali e delle piante, che sono semplicemente cause di vita.

8. È questa la materia, che deriva anch'essa dal Bene.

9. L'argomentazione dello Pseudo-Dionigi è espressione della ben nota teologia negativa: il Bene non è essere, perché è superiore all'essere; non è vita, perché è superiore alla vita; non è intelligenza, perché è superiore all'intelligenza. Esso è detto «soprasostanziale», cioè superiore all'essere, proprio come lo era l'idea del bene di Platone e l'Uno di Plotino.

10. Il Bene causa i movimenti delle stelle, del sole e della luna.

11. L'immagine più adeguata a rappresentare il Bene è quella della luce, di cui si servirono in qualche modo anche Platone nella *Repubblica* – il quale tuttavia non identificava immediatamente la luce con il sole, ma considerava quest'ultimo come condizione di essa – e poi l'evangelista Giovanni nel «Prologo» del suo *Vangelo*, dando inizio alla tradizione della cosiddetta «teologia della luce», di cui lo Pseudo-Dionigi, dopo Plotino e Proclo, è uno dei maggiori rappresentanti.

12. L'insistenza sulla misura, sul numero e sull'ordine, che caratterizzano la realtà derivata dal Bene, è anch'essa tipica della tradizione platonica (si pensi al *Timeo*) e neoplatonica (specialmente di Proclo).

13. Citazione della *Genesi* (1, 3), tradizionalmente attribuita a Mosè, che mette in evidenza come la luce, nella creazione, precedette tutte le altre cose. Ad essa lo Pseudo-Dionigi ricorre, evidentemente, per cercare di conciliare il neoplatonismo con la *Bibbia*.

14. Citazione di Platone, *Cratilo* 409A.

15. Qui lo Pseudo-Dionigi vuole prendere le distanze dagli autori pagani (neoplatonici), dichiarando di non considerare il sole come una divinità e richiamandosi al concetto biblico di creazione.

La Scolastica dagli inizi al XII secolo

La Scolastica latina dei secoli XI e XII è caratterizzata dalla contrapposizione fra i cosiddetti «dialettici» e i «mistici», in quanto questi ultimi, diversamente da quelli, ritenevano inattingibili dalla ragione le verità della fede. Il più grande dialettico del secolo XI è senza dubbio **Anselmo d'Aosta** (1033-1109), famoso soprattutto per avere tentato di dimostrare razionalmente non solo le verità di fede che sono accessibili anche alla ragione – quali per esempio l'esistenza di Dio –, ma anche quelle che sono comunemente considerate misteri indimostrabili – quali la trinità di Dio e l'incarnazione del Verbo.
Le prove razionali dell'esistenza di Dio, insieme con le considerazioni sui suoi attributi e sulla creazione, costituiscono del resto il tema principale delle due opere più note del pensatore, il *Monologion* (che significa «soliloquio») e il *Proslogion* (che significa «colloquio»), scritte a breve distanza l'una dall'altra, le quali però contengono due tipi diversi di prove. Nel *Monologion*, infatti, le dimostrazioni vengono condotte a partire dal mondo dell'esperienza, e perciò sono dette *a posteriori*, in quanto nella realtà il mondo è posteriore a Dio. Nel *Proslogion*, invece, Anselmo fornisce un'unica dimostrazione, la quale, essendo caratterizzata dal fatto di partire dalla nozione stessa di Dio, è definibile come un procedimento *a priori*, in quanto nella realtà Dio è anteriore al mondo.

Anselmo d'Aosta

Monologion

Le prove dell'esistenza di Dio a partire dal mondo

Monologion, Prologo; cap. I-IV

Il brano che riportiamo, e che costituisce l'inizio dell'opera, è tratto dal *Monologio*, scritto da Anselmo quand'egli era abate nel monastero benedettino di Bec (1076) al fine di soddisfare una richiesta avanzata dai suoi confratelli monaci. Costoro, infatti, desideravano che egli mettesse per iscritto le sue lezioni su Dio, concernenti la sua esistenza, la sua natura, la sua stessa trinità, ma usando non l'autorità della Scrittura, bensì la sola ragione, cioè per mezzo di argomenti accessibili a tutti, credenti e non credenti. Anselmo propone così le quattro note dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio. La prima è basata sul fatto che tutte le cose buone richiedono un bene sommo che sia causa della loro bontà; la seconda, analoga alla prima, sul fatto che tutte le cose grandi richiedono una realtà sommamente grande che sia causa della loro grandezza; la terza sul fatto che tutto ciò che esiste richiede un ente sommo che sia causa dell'esistenza; la quarta infine sul fatto che i diversi gradi di perfezione riscontrabili nelle cose richiedono un ente che sia perfetto in sommo grado. Si tratta di argomenti di tipo platonizzante e neoplatonizzante, i quali sopravviveranno, accanto ad altri di tipo aristotelizzante, anche nella Scolastica dei secoli XIII e XIV.

Prologo

Alcuni confratelli mi pregarono ripetutamente e con insistenza di scrivere per loro, come esempio di meditazione, le cose che avevo loro esposto, parlando con linguaggio usuale, intorno all'essenza di Dio e ad alcuni altri argomenti connessi con questa meditazione. E, badando più al loro desiderio che alla difficoltà della cosa o alla mia possibilità, mi prescrissero questo metodo nello scrivere la meditazione: che nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili a tutti e con semplice discussione. Vollero pure che non trascurassi di risolvere le obiezioni che si potessero presentare, anche le più semplici e apparentemente sciocche[1].

Per un pezzo rifiutai di tentare l'impresa, e, paragonando le mie forze alla difficoltà dell'opera da compiere, cercai di esimermi adducendo scuse. Quanto più infatti mi chiedevano una cosa facile per loro, tanto più

imponevano un compito difficile a me. Alla fine, tuttavia, vinto e dalla modesta importunità delle loro preghiere e dalla bontà del loro intento, che non poteva esser tenuto in poco conto, mi accinsi a scrivere ciò che mi chiedevano, contro voglia per la difficoltà dell'argomento e per la debolezza del mio ingegno; ma lo portai a termine volentieri per la loro carità, seguendo per quanto mi fu possibile le loro prescrizioni. Vi fui indotto dalla speranza che il mio scritto fosse noto solo a coloro che me lo chiedevano, e di lì a poco venisse a noia a loro stessi, come cosa di poco conto, e seppellito nell'oblio. – Ho coscienza, infatti, di non essere riuscito a soddisfare i loro desideri, ma solo di aver posto fine alle loro richieste. – Invece, non so come, oltre ogni mia speranza, accadde che non solo quei confratelli, ma anche molti altri, copiandosi ognuno lo scritto, se lo studiassero a memoria[2].

Rividi spesso il mio scritto, e non vi trovai nulla che non si accordasse con gli scritti dei Padri cattolici e specialmente di S. Agostino. Perciò, se ad alcuno sembrasse che in questo opuscolo io abbia detto qualcosa di troppo nuovo o contrario alla verità, lo prego di non proclamarmi subito presuntuoso assertore di novità o di falsità, ma di guardare prima attentamente il *De Trinitate* di S. Agostino e poi di giudicare in base a questo il mio opuscolo[3]. Quando infatti ho detto che la Somma Trinità può esser detta tre sostanze ho seguìto i Padri greci, che affermano esservi tre sostanze in una sola persona professando la medesima fede con la quale noi affermiamo tre persone in una sola sostanza. Infatti, col termine *sostanza* significano in Dio quello che significhiamo noi col termine *persona*[4]. Tutto ciò che ho detto, poi, impersonando uno che discute mentalmente fra sé e ricerca quello di cui prima non si era reso conto, è stato esposto così come sapevo che volevano coloro al cui desiderio intendevo di piegarmi.

Prego poi e scongiuro di cuore chi volesse trascrivere questo opuscolo di premettere ai capitoli, in capo al libro, questa prefazione. Penso infatti che molto giovi alla comprensione di ciò che vi leggerà il sapere con quale intenzione e in che modo è stato scritto. E credo anche che, se uno vedrà prima questa prefazione, non giudicherà temerariamente se vi troverà esposto qualche cosa di contrario alla sua opinione.

I. *Vi è un ente ottimo e massimo e più alto di tutto ciò che esiste*

Se uno, o per non averlo udito o perché non crede a ciò che ha udito, ignora che vi è una natura più alta di tutto ciò che esiste, a sé sufficiente nella sua eterna beatitudine, che dà a tutte le altre cose l'essere e le fa in qualche modo buone con la sua onnipotente bontà; e ignora altresì le molte altre verità che dobbiamo credere di Dio o della creazione: credo che di queste stesse cose

possa almeno convincersi, se è appena di mediocre ingegno, con la sola ragione[5]. Potrà farlo in molti modi, ma io gliene proporrò uno, che giudico essere a più facile portata. Infatti, poiché tutti desiderano godere soltanto di quelle cose che reputano buone, è ovvio che una volta o l'altra si rivolga l'occhio della mente a ricercare ciò onde sono buone le cose che si desiderano proprio perché si giudicano buone; affinché poi, sotto la guida della ragione, e proseguendo verso le cose che irragionevolmente si ignorano, si proceda ragionevolmente. In questa ricerca, tuttavia, se avrò detto qualcosa che non sia suffragato da una più alta autorità, voglio sia inteso così che, sebbene sia concluso come necessario dalle ragioni che mi parranno buone, non si dica che è assolutamente necessario, ma soltanto probabile[6].

È facile dunque che uno tacitamente dica fra sé: poiché vi sono beni così innumerevoli, di cui sperimentiamo coi sensi e discerniamo con la ragione la grandissima diversità, è da credere che vi sia un ente solo, in virtù del quale sia buono tutto ciò che è buono; o alcuni beni son beni in virtù di una cosa, altri in virtù di un'altra?[7] È invero certissimo e chiaro per tutti quelli che vogliono prestarvi attenzione, che tutto ciò che si dice tale, in modo che in rapporto con altri si dica più o meno o egualmente tale, è tale in virtù di qualcosa che non è diverso nelle diverse cose, ma identico[8]. Infatti, tutte le cose che son dette giuste, siano esse ugualmente, più o meno giuste le une delle altre, non possono esser concepite tali se non in virtù di una sola giustizia che non sia diversa nelle diverse cose. Dunque, poiché è certo che tutte le cose buone, se sono paragonate fra loro, sono ugualmente o inegualmente buone, è necessario che tutte siano buone per qualche cosa che è concepita identica in loro, sebbene talora alcune cose sembrino esser dette buone per un motivo, altre per un altro.

Per un motivo, infatti, sembra esser detto buono il cavallo quando è forte e per un altro quando è veloce. Lo si dice infatti buono per la forza e buono per la velocità, e tuttavia non sono la medesima cosa forza e velocità. Ma se il cavallo è buono perché è forte e veloce, come mai è cattivo un ladro forte e veloce? O piuttosto, come un ladro forte e veloce è cattivo perché è dannoso, così un cavallo forte e veloce è buono perché è utile. Nulla invero si suol reputare buono se non o per l'utilità, come si dice buona la salute e ciò che ad essa giova, o per il valore intrinseco, come si stima buona la bellezza e ciò che ad essa giova. Ma poiché l'argomento sopra addotto non si può infirmare, anche tutto ciò che è utile o ha valore in sé se davvero è un bene, deve esser bene in virtù di quella stessa cosa, qualunque essa sia, per la quale ogni cosa è buona.

Ora chi potrebbe negare che ciò in virtù di cui tutte le cose sono buone

debba essere un gran bene? Questo dunque è bene per se stesso, poiché ogni cosa è buona per esso. Dunque ne consegue che tutti gli altri beni derivano da altro, e quello solo è per se stesso. Ma un bene che deriva da un altro non può essere né eguale né maggiore di ciò che è bene per sé. È dunque sommo bene soltanto ciò che è bene per sé; poiché il sommo è ciò che sovrasta agli altri, sì da non avere né pari né migliore di sé[9].

Ora ciò che è sommamente buono è anche sommamente grande. Vi è dunque un ente sommamente buono e sommamente grande, ossia più grande di tutto ciò che esiste.

II. *Ancora sul medesimo argomento*

Come si è concluso che vi è un sommo bene, poiché tutte le cose buone sono buone in virtù di un unico bene, che è bene per se stesso: così si conclude necessariamente che vi deve essere un ente sommamente grande, poiché tutto ciò che è grande è tale in virtù di un unico ente che è grande per se stesso. Grande, dico, non nello spazio, come i corpi; ma nel senso che, quanto è più grande, tanto è migliore o più degno, come si dice della sapienza. E poiché non può essere sommamente grande se non ciò che è sommamente buono, è necessario che esista un ente massimo e ottimo, ossia più grande di tutto ciò che esiste[10].

III. *Vi è una natura in virtù della quale esiste tutto ciò che è, natura che è per se stessa, ed è l'ente più grande di tutto ciò che esiste*

Infine, non solo tutti i beni sono tali in virtù di un medesimo bene, e tutte le cose grandi sono tali in virtù di una medesima grandezza, ma tutto ciò che è, esiste in virtù di un unico ente. Infatti, tutto ciò che è, o esiste in virtù di qualche cosa o in virtù di nulla. Ma nulla esiste in virtù di nulla. Non si può infatti neppur pensare che qualche cosa esista se non in virtù di una realtà. Dunque tutto ciò che è, esiste in virtù di qualche cosa[11].

Ora, se è così, l'ente in virtù del quale esiste tutto ciò che esiste, o è unico o è molteplice. Se è molteplice, o i molti si riferiscono a un unico ente in virtù del quale esistono, o fanno ognuno per se stesso, o esistono uno in virtù dell'altro. Ma, se i molti esistono in virtù di un unico ente, allora non è più vero che tutte le cose esistono in virtù di molti, ma piuttosto esistono in virtù di quell'unico, per cui sono i molti.

Se poi i molti esistono ognuno per sé, vi è allora una forza o natura di esistere per sé, che essi debbono avere per potere essere per sé; ora non vi è dubbio che esistano in virtù di quell'uno, da cui hanno di esistere per sé.

Tutte le cose, dunque, esistono in modo più vero per quell'uno che non per quei molti che non potrebbero essere senza quell'uno[12].

Che poi i molti siano uno in virtù dell'altro non è ammissibile per nessuna ragione, poiché è irragionevole pensare che una cosa sia in virtù di ciò a cui dà l'essere. Infatti, neppure le cose relative sono l'una per l'altra in questo modo. Padrone e servo, infatti, sono l'uno relativo all'altro, ma gli uomini che sono in questa relazione non sono uomini l'uno in virtù dell'altro, e le stesse relazioni di padronanza e di servitù non sono affatto l'una in forza dell'altra, perché esistono in quanto esistono i soggetti che sono in relazione fra loro[13].

Poiché, dunque, la verità esclude che vi siano più enti in virtù dei quali esistano tutte le cose, è necessario che sia uno solo quell'ente in forza del quale esistono tutte le cose che sono.

E siccome tutte le cose esistono in forza dello stesso unico ente, certamente quest'uno è per se stesso. Dunque tutte le altre cose esistono in virtù di altro, e quello solo è per se stesso. Ma tutto ciò che esiste in virtù di altro è inferiore a quello per cui esistono tutte le altre cose e che, solo, esiste per sé. Perciò quello che esiste per sé è il più grande di tutti. Vi è dunque qualche cosa che, sola, è il massimo e il sommo ente. Ma ciò che è massimo, e in virtù del quale esiste tutto ciò che è buono e grande e, in genere, tutto ciò che ha una realtà, deve essere sommamente buono e sommamente grande e al di sopra di tutto ciò che esiste. Perciò vi è un ente che, si dica essenza o sostanza o natura, è ottimo e massimo e al di sopra di tutto ciò che esiste[14].

IV. *Sul medesimo argomento*

Inoltre, se uno osserva le nature delle cose, si accorge, voglia o non voglia, che non tutte sono sul medesimo piano di valore, ma che alcune di esse si distinguono per una differenza di gradi. Chi infatti dubitasse che il cavallo per sua natura è migliore del legno, e l'uomo migliore del cavallo, non è degno di esser chiamato uomo. Poiché dunque non si può negare che alcune nature siano migliori di altre, la ragione ci persuade che una supera le altre, sì da non averne alcuna superiore a sé. Se infatti una tale distinzione di gradi fosse infinita e non vi fosse nessun grado superiore, del quale non si potesse assegnarne uno più alto, la ragione sarebbe condotta ad ammettere che la moltitudine di quelle nature non avrebbe fine. E bisogna essere troppo stolti per non giudicare assurda questa conclusione. Vi è dunque necessariamente una natura che è superiore a un'altra o a molte altre, sì da non essere inferiore ad alcuna[15].

Ma questa natura che è tale, o è unica o è una molteplicità di enti uguali. Ora, se sono molti e uguali, poiché non possono essere uguali per caratteri

diversi, ma debbono esserlo per un carattere identico, quell'uno per cui sono ugualmente grandi o si identifica con loro ed è la loro stessa essenza, o è diverso.

Ma se è la loro stessa essenza, siccome le loro essenze non sono molte, ma una sola, così anche quelle nature non saranno molte, ma una sola. Intendo infatti la stessa cosa per natura e per essenza.

Se invece ciò per cui quelle molte nature sono grandi è diverso dalla loro essenza, allora esse sono inferiori a ciò per cui sono grandi. Tutto ciò, infatti, che è grande in virtù di un altro è inferiore a ciò per cui è grande. E allora non sono così grandi che non vi sia nulla di maggiore a loro.

Se poi le molteplici nature delle quali nulla possa essere migliore non possono essere tali né per la loro essenza né per altro, allora a nessun patto vi possono essere molte nature di questo tipo. Resta dunque che vi sia una sola natura, così superiore alle altre da non essere inferiore a nessuna.

Ma una tal cosa è la più grande e la migliore di tutte. Vi è dunque una natura che è il sommo ente.

Ora non può essere tale se non è per sé ciò che è, e se tutte le altre cose non sono ciò che sono in virtù di lei. Infatti, poiché poco fa la ragione ci ha insegnato che ciò che è per sé, e in virtù del quale è tutto il resto, è il sommo ente: o, reciprocamente, il sommo ente è per sé, e tutte le altre cose sono in virtù di lui, o vi saranno parecchi sommi enti. Ma è manifesto che non ci sono parecchi sommi enti. Perciò esiste una natura o sostanza o essenza che è per sé buona e grande ed è per sé tutto ciò che è, in virtù della quale esiste tutto ciò che è veramente buono o grande o comunque è qualche cosa, e tale natura o essenza è il sommo bene, la somma grandezza, il sommo ente o esistente, cioè la più alta realtà[16].

Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, pp. 3-9

1. Il «metodo» richiesto ad Anselmo da parte dei confratelli è dunque quello puramente razionale, nel senso che esso non si fonda sull'autorità della Scrittura, ma fa uso di argomenti «necessari», cioè rigorosi, e «accessibili a tutti», ossia a credenti e non credenti.

2. Anselmo rivela sin dall'inizio dell'opera di non essere interamente soddisfatto dei risultati raggiunti con essa. Questo motiverà il suo ritorno sullo stesso argomento nel successivo *Proslogio*.

3. La tradizione a cui Anselmo si richiama è quella agostiniana, e quindi neoplatonizzante. Anche Agostino, infatti, aveva proposto una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e, nel *De Trinitate*, aveva cercato di spiegare razionalmente persino il mistero della trinità.

4. Anselmo cerca di conciliare la teologia latina con quella greca, osservando che il termine «sostanza» (in greco *hypòstasis*), usato dai Padri greci per indicare le persone della Trinità, ha lo stesso significato del latino «persona».

5. Il pensatore, pur essendo credente, si immedesima in chi non crede all'esistenza di Dio, o perché non

gli è mai stata rivelata, o perché, pur essendogli stata rivelata, egli non l'ha accettata. In tal caso non resta che servirsi della «sola ragione», la quale affronta temi che per i credenti sono anche oggetto di fede.

6. La ragione, se non è confermata dall'autorità della Scrittura, è per Anselmo capace di giungere a conclusioni che sono non assolutamente necessarie, ma solo probabili.

7. È questo il primo degli argomenti *a posteriori* per dimostrare l'esistenza di Dio. Il dato di esperienza da cui tale argomento parte è l'esistenza di molti beni, cioè di molte cose buone, attestata dal fatto che noi le desideriamo.

8. Il principio qui fatto valere, per cui, quando varie cose possiedono in misura diversa il medesimo attributo, esse lo possiedono in virtù di qualcosa che è identico per tutte, è tipicamente platonico. Esso è infatti lo stesso di cui Platone si serve, per esempio nel *Fedone*, per dimostrare l'esistenza di un'idea unica per ogni molteplicità di cose aventi lo stesso carattere.

9. Ciò in virtù di cui tutte le altre cose sono buone, è buono di per se stesso e non in virtù di altro: esso perciò è il sommo bene. Anselmo non aggiunge esplicitamente, ma lascia sottinteso, che questo sommo bene è Dio, del quale sarebbe così dimostrata l'esistenza. La concezione di Dio come sommo bene risale anch'essa alla tradizione platonica e neoplatonica.

10. Questo può essere considerato il secondo degli argomenti *a posteriori* per dimostrare l'esistenza di Dio. Esso è perfettamente analogo al primo, con la sola differenza che al carattere della bontà viene sostituito quello della grandezza, intesa nel senso di perfezione. Sulla nozione di Dio come la realtà più grande di tutte Anselmo farà leva, come vedremo, nell'argomento del *Proslogio*.

11. È questo il terzo degli argomenti *a posteriori* per dimostrare l'esistenza di Dio. Esso parte dalla constatazione che le cose esistono, ma se è così, esse devono esistere in virtù di qualcosa. Come facilmente si può vedere, Anselmo applica all'essere lo stesso principio di causalità che Aristotele aveva usato a proposito del movimento, per cui tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa.

12. Anselmo riconduce il terzo argomento appena illustrato nell'ambito della tradizione neoplatonica, e quindi «l'ente in virtù del quale esiste tutto ciò che esiste», ossia Dio, viene da lui riconosciuto come «uno», e tutto ciò che esiste, corrispondentemente, come «molti».

13. Questa importante precisazione esclude la possibilità della causalità reciproca qualora essa sia applicata all'esistenza, in quanto sarebbe del tutto irrazionale. Una cosa, infatti, non può «essere» in virtù di un'altra, se quest'ultima è esattamente quella alla quale essa stessa dà l'essere.

14. Anselmo riepiloga i risultati fin qui raggiunti. Il primo argomento approda a Dio come ottimo, il secondo a Dio come massimo, il terzo a Dio come «al di sopra di tutto ciò che esiste». Adottando quest'ultima espressione, tuttavia, egli si è oramai perfettamente situato all'interno della tradizione platonica e neoplatonica.

15. È questo il quarto ed ultimo argomento *a posteriori* per dimostrare l'esistenza di Dio. Esso parte dall'esistenza nel mondo di gradi diversi di perfezione. Al livello più basso si trova il legno (realtà inanimata), ad un livello più alto il cavallo (realtà animata) e ad un livello più alto ancora l'uomo (realtà intelligente). Il concetto di grado, essendo relativo, implica relazione a qualcosa di assoluto, cioè ad una perfezione massima, che è Dio. Ritorna in questo argomento la concezione gradazionistica della realtà tipica del neoplatonismo.

16. Con queste considerazioni Anselmo osserva che l'argomento dei gradi non fa che esplicitare i tre argomenti precedenti. Il grado massimo di perfezione, infatti, coincide col sommo bene, con la realtà più grande, con la realtà che sta al di sopra di tutto ciò che esiste, e riassume tutti questi caratteri nella nozione di sommo ente.

Anselmo d'Aosta

Proslogion

La prova dell’esistenza di Dio a partire dalla sua stessa nozione

Proslogion, Proemio; cap. II-IV

Il *Proslogion* fu scritto da Anselmo poco tempo dopo il *Monologion*, ossia nel 1077 o 1078, e fu concepito come una specie di preghiera, o «colloquio», con Dio. Come lo stesso pensatore spiega nel «Proemio» dell’opera, che presentiamo, esso si può considerare come il frutto della ricerca di «un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro», l’esistenza di Dio e le altre verità che sono oggetto di fede. Tale ricerca si era resa necessaria perché le quattro prove, precedentemente condotte nel *Monologion*, essendo molte e dunque ciascuna bisognosa delle altre, non lo avevano soddisfatto. Anselmo spiega ancora che il *Proslogion* si differenzia dal *Monologion* in quanto questo era una «meditazione sulle ragioni della fede», cioè un tentativo di dimostrare razionalmente ciò che costituisce l’oggetto della fede, mentre il *Proslogion* vuol essere «la fede che cerca l’intelligenza», cioè un discorso che parte dalla fede e si serve di questa per capire con la ragione le verità da essa rivelate. Il *Monologion* è dunque espressione della formula, usata dallo stesso Anselmo, *intelligo ut credam* (cerco di capire per credere), mentre il *Proslogion* della formula *credo ut intelligam* (credo per poter capire).
La prova *a priori* dell’esistenza di Dio, che prende l’avvio con il secondo capitolo dell’opera – qui riportato subito dopo il Proemio –, parte da un dato di fede, costituito dalla nozione stessa di Dio, e in quanto tale essa correrebbe il rischio di essere considerata valida solo da un credente. Tuttavia la sua efficacia è garantita dall’osservazione di Anselmo per cui la stessa nozione di Dio, che viene rivelata al credente dalla fede, è presupposta anche dal non credente (nel testo chiamato «stolto» sulla base di una citazione dai *Salmi*) come condizione della sua stessa negazione di Dio. In realtà, dunque, la prova parte tanto dalla posizione del credente quanto da quella del non credente. In tal senso si può

parlare di una prova di carattere «dialettico», e più precisamente «confutatorio», dal momento che essa mostra l'inconsistenza di una posizione a partire dalle sue stesse premesse. L'argomento, benché criticato da molti pensatori, sia del periodo medioevale sia di quello moderno, ha avuto comunque una grande fortuna, tanto da essere ripreso col nome di «argomento ontologico», cioè fondato sulla stessa essenza di Dio.

Proemio

Dietro le preghiere insistenti di alcuni confratelli, scrissi un opuscolo come esempio di meditazione sulle ragioni della fede, in veste di uno che, ragionando tacitamente fra sé, indaga ciò che ignora[1]; ma poi, considerando che lo scritto era costituito dalla concatenazione di molti argomenti, cominciai a chiedermi se non si potesse trovare un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro, che Dio esiste veramente e che è il sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere e per aver valore, e bastasse pure a dimostrare le altre verità che crediamo della sostanza divina[2]. Ci pensavo spesso e con impegno, e talora mi pareva di afferrare quello che cercavo, talora l'argomento sfuggiva del tutto all'acume del mio pensiero; sicché alla fine, disperando di trovarlo, mi proposi di smettere la ricerca di una cosa che si presentava impossibile. Ma quando volli scacciare da me quel pensiero, affinché, occupando invano la mia mente, non mi distogliesse da altri argomenti nei quali potessi raggiungere qualche risultato, proprio allora cominciò ad assillarmi, sebbene non ne volessi sapere e mi difendessi da esso. Mentre, dunque, un giorno facevo ogni sforzo per resistere alla sua importunità, nello stesso conflitto di pensieri, mi balzò alla mente ciò che ormai disperavo di trovare, sì che afferrai con ogni impegno quel pensiero che prima mi sforzavo tanto di allontanare[3].

E ritenendo che quello che ero lieto di aver trovato sarebbe forse piaciuto a qualche lettore, se lo avessi scritto, scrissi questo opuscolo intorno a quell'argomento e ad alcune altre cose, in veste di uno che si sforza di elevare il suo spirito a contemplare Dio e cerca di capire ciò che crede[4]. E poiché non ritenevo degno del nome di libro né questo né quello che ho ricordato sopra, né credevo valesse la pena di premettervi il nome dell'autore, e tuttavia non mi pareva di poterli pubblicare senza un titolo col quale invitassero in certo modo a leggerli chi li avesse avuti tra le mani, diedi a ciascuno il suo titolo e

intitolai il primo: *Esempio di meditazione sulle ragioni della fede* e il secondo: *La fede che cerca l'intelligenza*[5].

Ma quando ormai l'uno e l'altro erano stati trascritti da molti con questi titoli, molti, e specialmente il reverendo Arcivescovo di Lione, Ugo, Legato apostolico in Francia, che me lo comandò con apostolica autorità, insistettero perché scrivessi il mio nome su questi opuscoli. E, per farlo nel modo migliore, intitolai il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo *Proslogion*, cioè colloquio. [...]

II. *Dio esiste veramente*

Dunque, o Signore, che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo. Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande[6]. O forse non esiste una tale natura, poiché «lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste» (*Ps*., XIII, 1, e LII, 1)? Ma certo quel medesimo stolto, quando ode ciò che dico, e cioè la frase «qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande», intende quello che ode; e ciò che egli intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista[7]. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro è intendere che la cosa sia. Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli ancora non ha fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende pure che l'opera fatta esiste. Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli intende questa frase quando la ode, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto[8].

Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà[9].

III. *Dio non può esser pensato non esistente*

E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensato non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere

pensato non esistente. Onde se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio. Dunque ciò di cui non sì può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente[10].

E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E a ragione. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di meglio di te, la creatura ascenderebbe sopra il creatore, e giudicherebbe il creatore, il che è assurdo. Invero tutto ciò che è altro da te può essere pensato non esistente. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e quindi più di ogni altra cosa, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere. Perché dunque «disse lo stolto in cuor suo: Dio non esiste», quando è così evidente alla mente razionale che tu sei più di ogni altra cosa? Perché, se non perché è stolto e insipiente?[11]

IV. *Come lo stolto disse in cuor suo ciò che non può essere pensato*

Ma come disse in cuor suo ciò che non poté pensare? O come non poté pensare ciò che disse in cuor suo, quando è la stessa cosa dire nel proprio cuore e pensare? E se pensò veramente, anzi poiché pensò veramente ciò che disse in cuor suo, e non disse in cuor suo poiché non poteva pensarlo, vuol dire che non c'è un modo solo di dire nel proprio cuore o di pensare. In altro modo infatti si pensa una cosa quando si pensa la parola che la significa, e in altro modo quando si pensa ciò che è la cosa. Ora, nel primo modo si può pensare che Dio non esista, nel secondo modo no. Nessuno infatti che intenda ciò che è Dio può pensare che Dio non esista, anche se dice in cuor suo queste parole, o senza dar loro significato o dando loro un significato diverso. Dio infatti è ciò di cui non si può pensare il maggiore. Ora chi intende bene questo, capisce che egli esiste in tal modo da non poter neppure essere pensato non esistente. Chi dunque capisce che Dio è tale, non può pensare che egli non esista[12].

E ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio, poiché quel che prima ho creduto per tuo dono, ora lo intendo grazie al tuo lume, sì che anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo con l'intelligenza[13].

Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, pp. 85-86; 89-91

1. Anselmo si riferisce al *Monologio*. Come abbiamo visto, infatti, in quest'opera l'autore si era posto nella situazione di colui che «indaga ciò che ignora», cioè di chi non ha fede e indaga con la ragione i

contenuti della fede.

2. La stessa molteplicità degli argomenti del *Monologio* è un segno, secondo Anselmo, dell'insufficienza di ciascuno di essi. Di qui la necessità di trovare un argomento «unico», cioè del tutto sufficiente.

3. Narra il monaco Eadmero, confratello e biografo di Anselmo, che questi concepì l'argomento del *Proslogio* di notte, mentre recitava in coro con gli altri monaci il «Mattutino» (preghiera notturna dell'ufficio ecclesiastico).

4. È questa la formula *credo ut intelligam*. 5. «La fede che cerca l'intelligenza» traduce l'espressione latina *fides quaerens intellectum*, divenuta simbolo di un certo modo di intendere la filosofia, e precisamente quello «cristiano», il quale tuttavia rischia di confondere la filosofia con la teologia.

6. La nozione di Dio come «qualche cosa di cui nulla può pensarsi di più grande» è dunque ricavata, per un credente quale è Anselmo, dalla stessa fede. Si noti che tale nozione non coincide con quella del *Monologio*, ossia «l'ente più grande di tutto ciò che esiste», benché le somigli. Nel *Proslogio*, infatti, Dio viene presentato non semplicemente come l'ente di cui non esiste nulla di più grande, bensì come l'ente di cui «non si può pensare» nulla di più grande. È proprio su questa impensabilità che farà leva la prova.

7. È questa l'argomentazione decisiva della prova. Anche lo «stolto» (*insipiens*), cioè colui che secondo i due *Salmi* citati nega l'esistenza di Dio, per poter negare Dio deve averne una nozione, e la nozione che egli ne ha è esattamente la stessa di quella del credente, ossia «qualcosa di cui nulla può pensarsi di più grande». Pertanto la premessa dell'argomento, ossia appunto questa nozione, è condivisa tanto dal credente quanto dal non credente. Ciò conferisce alla prova una forza che va al di là dell'ambito della fede, e precisamente la forza dialettica di una confutazione che parte dalla stessa premessa dell'avversario.

8. Il fatto che anche lo stolto abbia nel suo intelletto la nozione di Dio, secondo Anselmo, significa anzitutto che Dio esiste almeno nell'intelletto, come l'opera di un pittore esiste nel suo intelletto prima che egli la dipinga nella realtà.

9. Ecco finalmente la prova. Se Dio esistesse solo nell'intelletto, non sarebbe ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, perché si potrebbe pensare pur sempre a qualcosa che, oltre ad esistere nell'intelletto, esistesse però anche nella realtà. Questo qualcosa («questo» dice Anselmo) verrebbe dunque ad essere pensato come più grande di Dio, dal momento che sarebbe pensato come avente in sé, oltre all'esistenza nell'intelletto, anche l'esistenza nella realtà. Ma in tal caso ciò che è stato definito come la cosa di cui non si può pensare nulla di maggiore (Dio esistente nell'intelletto) sarebbe una cosa di cui, invece, si può pensare qualcosa di maggiore (cioè la cosa pensabile come esistente anche nella realtà), il che è una contraddizione. Dall'ipotesi che Dio esista solo nell'intelletto deriva dunque una contraddizione. Pertanto tale ipotesi deve considerarsi confutata, e la tesi ad essa opposta, cioè quella per cui Dio esiste anche nella realtà, deve considerarsi dimostrata.

10. Questo è un corollario all'argomento sopra esposto. Se Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, egli non solo esiste anche nella realtà, come è stato dimostrato, ma anche non può essere pensato come non esistente. L'esistenza, infatti, viene necessariamente pensata come costitutiva della sua stessa essenza. Questo è esattamente il motivo per cui l'argomento sarà denominato «ontologico».

11. L'esistenza di Dio, per Anselmo, è dunque una verità evidente per la ragione, ma tanto evidente che solo uno stolto, cioè uno che non possieda il pieno esercizio della ragione, può non vederla.

12. Qui Anselmo distingue tra il semplice intendere il significato delle parole (livello puramente linguistico) e il capire che cosa è realmente la cosa indicata dalla parola (livello propriamente semantico). Lo stolto intende solo il significato della parola «Dio», ma non intende la realtà a cui essa si riferisce.

13. La prova dunque risulta pienamente sufficiente anche dal punto di vista razionale, indipendentemente dalla fede.

La Scolastica a Parigi nel XIII secolo

Il XIII secolo è unanimemente considerato come il periodo in cui la Scolastica raggiunge il suo momento più alto, e questo per almeno tre ordini di motivi: la riscoperta delle opere principali di Aristotele, l'istituzione delle Università e la nascita degli ordini religiosi mendicanti, francescano e domenicano. Tra i centri che maggiormente possono essere considerati espressione di questa situazione così favorevole per la filosofia vanno senza dubbio annoverate Parigi e Oxford.
Per quanto riguarda in particolare la Scolastica parigina, presentiamo alcuni brani delle opere elaborate dai più celebri maestri della scuola francescana e domenicana:
1. **Bonaventura da Bagnoregio** (1221-1274), il primo grande filosofo e teologo francescano che insegnò a Parigi;
2. **Alberto Magno** (1193 o 1206/7-1280), primo insegnante domenicano di rilievo e maestro di Tommaso d'Aquino;
3. **Tommaso d'Aquino** (1221/27-1274), il filosofo e teologo domenicano le cui opere sono considerate uno dei vertici della Scolastica per originalità e sistematicità.

Bonaventura da Bagnoregio

Itinerarium mentis in Deum

Le tappe dell'ascesa a Dio

Itinerarium mentis in Deum, Prologo; cap.I, 1-6

Bonaventura da Bagnoregio fu il maggior rappresentante della scuola francescana nell'Università di Parigi, in cui egli insegnò dal 1248 al 1257, ossia fino a quando fu eletto Generale dell'Ordine dei francescani. Importante è lo scritto, tra i numerosi di carattere teologico e mistico di cui fu autore, dal

quale emerge, pur nell’ambito di una teologia mistica ricca di spiritualità, il suo pensiero più propriamente filosofico, e cioè *Itinerarium mentis in Deum*, da lui composto durante un pellegrinaggio (1259) al monte della Verna, luogo in cui san Francesco, nel 1224, aveva ricevuto le stimmate. Questa breve opera rivela alcuni tratti particolari della visione bonaventuriana dell’universo, quali la concezione della conoscenza come illuminazione, la visione esemplaristica del mondo e dell’anima umana, l’inseparabilità di ragione e fede, ovvero di scienza e sapienza cristiana. Da questo scritto presentiamo il Prologo e l’inizio del primo capitolo (§§ 1-6), che esprimono chiaramente il carattere teologico, ma anche filosofico, del pensiero di Bonaventura. Nel prologo il pensatore, ricorrendo ad una simbologia tipica della teologia mistica, racconta l’esperienza vissuta durante il ritiro sul monte della Verna, quando credette di poter interpretare la visione di un Serafino con sei ali, avuta da san Francesco prima di ricevere le stimmate, come un’allusione alle sei tappe dell’ascesa dell’anima a Dio. In tale prospettiva egli sottolinea la necessità, per elevarsi a Dio, dell’unione tra riflessione e preghiera, cioè dell’esercizio delle facoltà naturali ed insieme dell’invocazione di un aiuto soprannaturale, senza il quale l’ascesa dell’anima a Dio non è possibile. Nel primo capitolo Bonaventura indica sinteticamente le tappe dell’ascesa: la conoscenza della realtà esterna all’uomo, corporea e temporale, presentata come «vestigio di Dio»; la conoscenza della realtà interna all’uomo, cioè dell’anima, spirituale e immortale, considerata «immagine di Dio»; infine la conoscenza intuitiva di Dio stesso, quale è possibile soltanto nell’unione mistica. Le tre tappe vengono poi sdoppiate in sei «illuminazioni» e fatte corrispondere ad altrettante facoltà dell’anima, cioè senso e immaginazione (animalità), ragione e intelletto (spirito), intelligenza e «sindèresi» (mente). In queste argomentazioni Bonaventura utilizza molti elementi della tradizione filosofica antica e medievale, ma preoccupandosi costantemente di sottolineare l’unità di natura e grazia, scienza e sapienza.

Dal «Prologo»

1. All’inizio di questo itinerario, invoco il primo Principio, dal quale, come «Padre della luce», discende ogni illuminazione spirituale, «ogni cosa eccellente e ogni dono perfetto». Invoco l’eterno Padre per mezzo del Figlio suo e Signore nostro Gesù Cristo, perché, per l’intercessione della santissima Vergine Maria, madre dello stesso Dio e Signore nostro Gesù Cristo, e del beato Francesco, nostra guida e nostro padre, «voglia illuminare gli occhi» della nostra mente, «per guidare i nostri passi sulla via di quella pace» «che supera ogni comprensione»[1]. Pace che il Signore nostro Gesù Cristo annunciò e diede al mondo e che fu predicata dal nostro padre Francesco, il quale annunciava la pace all’inizio e alla fine di ogni sua predica, augurava la pace ogni volta che rivolgeva il saluto, anelava alla pace dell’estasi ogni volta che si abbandonava alla contemplazione, come vero cittadino di quella Gerusalemme celeste, a proposito della quale un vero uomo di pace dice: «Io sono tutto pace tra gente che odia la pace»; e: «Invocate pace per Gerusalemme». Francesco, infatti, sapeva che il trono di Salomone è fondato solo sulla pace, dato che è scritto: «Nella pace ha posto la sua sede, e la sua dimora in Sion»[2].

2. Mentre ricercavo anch’io con spirito ardente questa pace, sull’esempio del beatissimo padre Francesco – io che, peccatore e del tutto indegno, prendo il suo posto come settimo successore a servizio dell’Ordine –, avvenne che, trentatré anni dopo la sua morte, per ispirazione divina mi ritirai sul monte della Verna, come in luogo quieto dove soddisfare il mio amoroso desiderio di pace interiore; e in quel luogo, mentre meditavo su alcune vie che consentono alla nostra anima di ascendere a Dio, mi si presentò tra le altre considerazioni quel miracolo che proprio ivi accadde al beato Francesco allorché gli apparve un Serafino alato in forma di Crocifisso. Soffermandomi a considerare questa visione, subito compresi che essa metteva dinanzi agli occhi l’estasi alla quale lo stesso Francesco era pervenuto con l’esercizio della contemplazione, e la via che ad essa conduce[3].

3. Infatti, le sei ali del Serafino possono significare rettamente le sei elevazioni illuminanti che, come tappe o stadi preparatori, dispongono l’anima a pervenire a quella pace che essa attinge nell’abbandono estatico proprio della sapienza cristiana. E la via che ad essa conduce è costituita da quell’ardentissimo amore per il Crocifisso che trasformò Paolo in Cristo, «dopo averlo rapito fino al terzo cielo», così da fargli esclamare: «Sono crocifisso con Cristo, non più io vivo, ma Cristo vive in me». Questo amore per il Crocifisso compenetrò a tal punto l’anima di Francesco da manifestarsi nella sua carne, allorché, per due anni, prima della sua morte, egli portò impresse nel proprio corpo le santissime stimmate della passione. Le sei ali

del Serafino fanno comprendere, pertanto, le sei successive illuminazioni spirituali, che, a partire dalle creature, conducono fino a Dio, al quale nessuno giunge per la via retta se non per mezzo del Crocifisso[4]. Infatti, «chi non entra per la porta dell'ovile, ma vi sale da qualche altra parte, questi è un ladro e un predone». Invece, «chi entrerà per questa porta, entrerà ed uscirà e troverà il pascolo». Per questo, Giovanni afferma nell'*Apocalisse*: «Beati coloro che lavano le loro vesti nel sangue dell'Agnello, sicché avranno il potere sull'albero della vita ed entreranno in città per le porte», quasi a voler dire che non si può entrare, con la contemplazione, nella Gerusalemme celeste, se non varcando quella porta che è il sangue dell'Agnello. Né, infatti, si è in alcun modo preparati alla contemplazione delle realtà divine, che conducono all'abbandono estatico dell'anima, se non a condizione di essere, a somiglianza di Daniele, «uomo di desiderio». Ora, due sono i mezzi che generano in noi questo desiderio: il grido della preghiera che prorompe, fremente, «dal gemito del cuore» e il fulgore della riflessione, che fa volgere l'anima alla Luce con la massima immediatezza e intensità[5].

4. Invito quindi il lettore a gemere, innanzi tutto, pregando nel nome di Cristo crocifisso, il cui sangue ci purifica dalle impurità del vizio, perché si convinca che non gli è sufficiente la lettura senza la compunzione, la conoscenza senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività disgiunta dalla religiosità, il sapere separato dalla carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina, la riflessione senza la sapienza ispirata da Dio. Propongo perciò le riflessioni che seguono a quanti sono mossi dalla grazia di Dio, agli umili e ai pii, a coloro che sono animati da pentimento e devozione; a quanti, unti con «l'olio della vera gioia» amano la sapienza divina e la ricercano con ardente desiderio; a quanti intendono dedicarsi interamente a lodare Dio, ad ammirarne le perfezioni e a gustarne la dolcezza, facendo però notare che poco o nulla vale lo specchio costituito dalla realtà esterna, se lo specchio interiore della nostra anima non è perfettamente terso e nitido. Perciò, o uomo di Dio, impegnati, prima di tutto, ad ascoltare la voce della coscienza che ti chiama al pentimento, e solleva poi gli occhi ai raggi della sapienza che si riflettono in quegli specchi, così che non accada che proprio la considerazione di quei raggi troppo luminosi ti getti in una tenebra più profonda[6].

5. Ho ritenuto opportuno suddividere l'opera in sette capitoli, premettendo ad essi dei titoli che facilitassero la comprensione del contenuto. Infine, invito il lettore a tener conto più dell'intenzione dell'autore che dei risultati del suo lavoro; più del significato di quanto afferma che dello stile disadorno

in cui si esprime; più della verità che della ricercatezza della forma; più del desiderio di tener vivo lo slancio affettivo che di quello di erudire l'intelligenza. Per conseguire tale scopo, non bisogna esaminare con fretta e negligenza lo snodarsi di queste riflessioni, ma meditarle con la massima attenzione.

DAL CAPITOLO I

LE TAPPE DELL'ASCESA A DIO: COME SI CONOSCE DIO SPECULARMENTE PER MEZZO DELLE SUE VESTIGIA NELL'UNIVERSO

1. «Felice l'uomo il cui sostegno è in Te! Egli ha disposto le sue vie per risalire da questa valle di lacrime al luogo in cui Dio ha la sua dimora». Dato che la beatitudine consiste soltanto nella fruizione del sommo Bene, ed il sommo Bene è una realtà trascendente rispetto a noi, nessuno può pervenire alla beatitudine se non si eleva al di sopra di se stesso, non in senso fisico, ma in virtù di uno slancio del cuore. D'altra parte, non ci possiamo elevare al di sopra di noi se una forza a noi superiore non ce lo consente. Infatti, per quanto ci disponiamo interiormente a questa ascesa, a nulla serve tutto ciò se non ci soccorre l'aiuto di Dio. Ora, l'aiuto di Dio soccorre coloro che lo invocano di tutto cuore, con umiltà e devozione; coloro cioè che a Lui anelano in questa valle di lacrime per mezzo di un'ardente preghiera. La preghiera, pertanto, è la fonte e l'origine del nostro elevarci a Dio. Per questo, Dionigi, nella sua opera *De Mystica Theologia*, proponendosi di indicarci i mezzi per giungere all'abbandono dell'estasi, pone al primo posto la preghiera. Preghiamo, dunque, e diciamo al Signore Dio nostro: «Conducimi, Signore, sulla tua via ed entrerò nella tua verità, gioisca il mio cuore, perché io tema il tuo nome»[7].

2. Così pregando, la nostra anima viene illuminata in modo da conoscere le tappe che le permettono di ascendere a Dio. Infatti, per noi uomini, nella nostra attuale condizione, l'intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio[8]. Ora, tra le cose, alcune sono vestigio di Dio, altre sua immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre sono immortali; e, pertanto, alcune sono al di fuori di noi, altre invece in noi. Di conseguenza, se vogliamo pervenire alla considerazione del primo Principio, che è puro spirito, eterno e trascendente, è necessario che passiamo prima attraverso la considerazione delle sue vestigia che sono corporee, temporali ed esterne a noi, e questo significa essere condotti sulla via di Dio. È necessario, poi, che rientriamo nella nostra anima che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio[9]. È necessario, infine,

che ci eleviamo a ciò che è eterno, puro spirito e trascendente, fissando con attenzione lo sguardo sul primo Principio, e questo significa allietarsi nella conoscenza di Dio e nell'adorazione della sua maestà[10].

3. Queste tre tappe costituiscono, quindi, il viaggio di tre giorni nella solitudine; le tre diverse luci che ci illuminano nel corso della giornata, di cui la prima è simile a quella del tramonto, la seconda a quella del mattino, la terza a quella del mezzogiorno. Esse rispecchiano anche i tre diversi modi in cui le cose esistono e con riferimento ai quali fu detto: «sia fatto», «fece» e «fu fatto»[11], e, ancora, rispecchiano i tre ordini di sostanza – corporea, spirituale e divina – presenti in Cristo che è la scala per la nostra ascesa.

4. A queste tre tappe progressive corrispondono, nella nostra anima, tre diversi modi secondo cui essa considera le cose. Il primo si volge alle realtà corporee, esterne a noi, ed è chiamato animalità o sensibilità; con il secondo, si volge a se stessa, senza uscire da sé, ed è detto spirito; con il terzo, che è detto mente, l'anima si volge alle realtà che la trascendono. A partire da tutte queste cose, l'anima deve prepararsi ad ascendere a Dio, perché Egli sia amato «con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutta l'anima»; in ciò consistono la perfetta osservanza della Legge e, insieme, la sapienza cristiana[12].

5. Ma ognuno dei modi predetti può sdoppiarsi, a seconda che consideriamo Dio come «Alfa e Omega», oppure in quanto vediamo Dio, in ciascuno dei modi predetti, attraverso lo specchio della realtà creata e in questo stesso specchio; oppure in quanto ciascuno di questi modi di considerare Dio è assunto nella sua purezza e in connessione con gli altri. Ne segue, necessariamente, che le tre principali tappe della nostra ascesa diventano sei, in modo che, come Dio in sei giorni creò tutta la realtà e nel settimo si riposò, così il microcosmo, cioè l'uomo, venga condotto, con perfetta gradualità, attraverso sei successive illuminazioni, al riposo della contemplazione. Questa ascesa è simboleggiata dai sei gradini che conducevano al trono di Salomone; avevano sei ali anche i Serafini visti da Isaia; dopo sei giorni Dio «chiamò Mosè dalla nube» e dopo sei giorni, come riferisce Matteo, Cristo «condusse i discepoli su un monte e si trasfigurò dinanzi a loro»[13].

6. A queste sei tappe della nostra ascesa a Dio corrispondono le sei facoltà dell'anima, per mezzo delle quali ci eleviamo dalle realtà inferiori a quelle superiori, da quelle esterne a noi a quelle interne, dalle realtà temporali a quelle eterne. Queste facoltà sono il senso, la facoltà immaginativa, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la parte più elevata della mente che è detta anche scintilla della sinderesi[14]. Queste facoltà, presenti in noi per natura, sono state deformate dalla colpa e restaurate dalla grazia; ora, è

necessario purificarle mediante la pratica della giustizia, esercitarle per mezzo della scienza e renderle perfette in virtù della sapienza[15].

Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*; *Breviloquio*; *Riconduzione delle arti alla teologia*, Introduzione, traduzione, prefazione e note di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 351-58

1. Il brano è tutto intessuto di citazioni dal *Vecchio* e *Nuovo Testamento* (nel testo tra virgolette), secondo la consuetudine della letteratura mistica. Qui vengono citati, nell'ordine, la *Lettera* di san Giacomo (1, 17), la *Lettera* di san Paolo agli Efesini (1, 17-18), il *Vangelo* di Luca (1, 79), e la *Lettera* di san Paolo ai Filippesi (4, 7).

2. San Francesco attribuiva una speciale importanza alla pace, tanto da formulare il suo saluto, rimasto poi tradizionale, come «pace e bene» (le citazioni sono dai *Salmi* 119, 7; 121, 6; 75, 3).

3. In quanto Generale dell'Ordine francescano, Bonaventura si considera «successore» di san Francesco. Poiché questi era morto nel 1226, l'esperienza in questione è del 1259. Il miracolo accaduto a san Francesco sul monte della Verna consistette nel ricevere le stimmate.

4. Bonaventura interpreta le sei ali del Serafino come simbolo delle sei tappe dell'itinerario dell'anima a Dio: il ricorso a simboli è tipico dell'esperienza mistica. Le citazioni sono tratte da due *Lettere* di san Paolo, rispettivamente dalla seconda ai Corinti (12, 2) e da quella ai Galati (2, 19-20).

5. Ciò che rende possibile l'ascesa sono la riflessione, attività naturale, e la preghiera, cioè la richiesta di un intervento soprannaturale. L'unione di natura e soprannatura, cioè di natura e grazia, di ragione e fede, è costantemente affermata da Bonaventura. Le citazioni sono tratte dal *Vangelo* di Giovanni (10, 1 e 10, 9), dall'*Apocalisse* (22, 14), dal libro del profeta Daniele (9, 23) e dal *Salmo* 37, 1.

6. Per «sapienza» Bonaventura non intende una virtù puramente umana, cioè naturale, ma una conoscenza che solo Dio può dare per grazia, che è poi la conoscenza stessa di Dio (la citazione è dal *Salmo* 44, 8).

7. Oltre alle citazioni, iniziale e finale, dai *Salmi* (83, 6-7 e 85, 11), è significativa, in questo esordio del primo capitolo, la citazione della *Teologia mistica* (I, 1) dello Pseudo-Dionigi (anonimo teologo cristiano del V-VI secolo, autore del *Corpus dionysianum*), da lui ritenuto il vero Dionigi Areopagita, discepolo di san Paolo, e perciò fornito di autorità inferiore solo a quella dei testi sacri.

8. Questa concezione dell'intera realtà come scala per ascendere a Dio è tipica della spiritualità francescana. San Francesco per primo, nel *Cantico delle creature*, considera tutte le realtà create come altrettanti motivi per lodare il Signore, e quindi come gradini che ci portano a lui.

9. Bonaventura illustra brevemente le prime due tappe del cammino verso Dio. La prima consiste nella considerazione della realtà esterna all'uomo, corporea, temporale e «vestigio di Dio». Il «vestigio» è la traccia, l'orma, cioè un segno meno somigliante dell'immagine, ma anch'esso indicativo di una realtà diversa e superiore. La seconda tappa consiste nella considerazione della realtà interna all'uomo, spirituale e immortale, cioè l'anima, che è «immagine» di Dio. L'«immagine» è la riproduzione di un modello ad un livello inferiore di perfezione. I concetti di «vestigio» e di «immagine» derivano dalla tradizione platonica, secondo cui le realtà sensibili sono immagini delle idee. Ma la tesi che l'anima è immagine di Dio deriva dalla Bibbia (*Genesi*, 1, 26), ed era stata approfondita soprattutto da Agostino (354-430). La concezione dell'universo come immagine di Dio è chiamata «imaginismo» o «esemplarismo».

10. La terza tappa consiste in una conoscenza di Dio di tipo intuitivo («fissare lo sguardo»), possibile solo per vie soprannaturali.

11. Bonaventura interpreta a suo modo l'espressione biblica (*Genesi*, 1, 3) come allusione alle tre tappe dell'itinerario a Dio.

12. Anche il chiamare «spirito» la conoscenza che l'anima ha di sé e «mente» la conoscenza che essa ha di Dio è puramente convenzionale (la citazione è tratta dal *Vangelo* di Marco, 12, 30).

13. Le tre tappe del cammino verso Dio vengono ora sdoppiate in sei e considerate vere e proprie «illuminazioni». L'idea che l'uomo sia un microcosmo (cioè un mondo in piccolo) risale alla tradizione ermetica e accompagna tutta la storia del platonismo antico e medievale, sino a quello rinascimentale. I riferimenti biblici sono ai *Libri dei Re* (III, 10, 19) e al libro del profeta Isaia (6, 2), mentre le citazioni vere e proprie sono tratte dall'*Apocalisse* (1, 8), dall'*Esodo* (24, 16) e dal *Vangelo* di Matteo (17, 1-2).

14. Le sei «illuminazioni» vengono ora fatte corrispondere da Bonaventura a sei facoltà dell'anima, ossia senso e immaginazione, ragione e intelletto, intelligenza e «sindèresi». La distinzione tra senso (percezione degli oggetti sensibili) e immaginazione (rappresentazione degli oggetti sensibili in assenza di essi) risale ad Aristotele; quella tra ragione e intelletto risale a Platone, per il quale essa indicava la differenza tra matematica e dialettica (filosofia), mentre nel Medioevo passò ad indicare la differenza tra conoscenza discorsiva e conoscenza intuitiva. Il termine «sindèresi» fu coniato nel Medioevo in seguito ad una cattiva comprensione di qualche termine greco (probabilmente *synèidesis*, cioè «coscienza»), allo scopo di indicare l'intuizione dei princìpi morali. Qui Bonaventura lo usa per indicare l'intuizione soprannaturale di Dio.

15. Si tratta dunque di facoltà inizialmente naturali, poi restaurate dalla grazia e infine perfezionate dalla sapienza, cioè da un sapere non solo naturale, ma comprendente anche la fede, o l'illuminazione divina.

Alberto Magno

Tractatus de natura boni

La virtù come medietà

Tractatus de natura boni, III, 76-79; 94

Il domenicano Alberto Magno fu il primo filosofo medioevale a utilizzare ampiamente le opere di Aristotele come base filosofica per la visione cristiana del mondo. Già nel più antico dei suoi scritti a noi pervenuto, il *Tractatus de natura boni*, risalente al biennio 1236-37, Alberto Magno mostra grande familiarità con l'*Etica Nicomachea* di Aristotele (allora non ancora tradotta interamente in latino), di cui riprende numerosi passi, tratti soprattutto dai primi tre libri, per costruire la sua dottrina delle «virtù civili», ossia quelle proprie del buon cittadino. L'interesse per l'Aristotele etico segna l'inizio di una nuova epoca nella storia dell'etica, giacché sino a quel momento tale disciplina era desunta, da parte della cultura cristiana, direttamente dalla fede, cioè dai comandamenti divini, e dunque non era considerata una disciplina filosofica.

Il brano che presentiamo è tratto da questo *Trattato* – peraltro lasciato incompleto dall'autore –, e precisamente dalla terza parte di esso, dedicata in generale al «bene della virtù politica e

civile». Per definire le «virtù civili», identificate con le quattro virtù chiamate «cardinali» o «naturali» dalla tradizione cristiana (temperanza, fortezza, prudenza, giustizia), Alberto Magno, dopo aver passato in rassegna le corrispondenti «definizioni di filosofi e santi» da lui conosciute (§§ 72-75), si sofferma anche, e proprio sulla definizione aristotelica delle virtù etiche (§§ 76-79; 94), così come essa risulta dal libro II dell'*Etica Nicomachea*. Di tale definizione egli anzitutto sottolinea, e accoglie, il carattere attribuito alla virtù di disposizione acquisita mediante l'abitudine, e non di disposizione naturale; il carattere volontario delle azioni che devono essere ripetute per ottenerla; ma soprattutto la concezione della virtù come «medietà» tra due opposti eccessi. A tale proposito, anzi, Alberto Magno insiste con Aristotele sul fatto che la medietà non è un valore assoluto, ma relativo al soggetto dell'azione, e che il criterio necessario per individuarla è il giudizio dell'uomo saggio. In secondo luogo Alberto Magno adduce una serie di esempi tratti dalla Scrittura e li confronta con la definizione aristotelica. Per quanto riguarda la dottrina della virtù come medietà le citazioni bibliche non snaturano il pensiero di Aristotele, ma anzi rivelano la sua effettiva convergenza con l'etica cristiana, mentre per quanto riguarda il giudizio del saggio, che interpreta come l'intervento della sapienza divina, Alberto Magno segue più la Scrittura che Aristotele, subordinando in tal modo l'etica alla teologia. L'interesse di Alberto Magno per le «virtù civili» rivela come anche i filosofi cristiani in questo periodo comincino a rivolgere l'attenzione alla vita del mondo, della società profana, e come il filosofo che può essere di maggiore aiuto a questo scopo sia individuabile proprio in Aristotele.

Ma siccome Aristotele ha più degli altri filosofi parlato della scienza della virtù politica, per questo dobbiamo riferire anche la sua definizione. Nel secondo libro dell'*Etica* dunque dice così: «La virtù è una disposizione volontaria concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata in base a un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio»[1]. E nello spiegare questa definizione bisogna osservare come si prova che questa definizione è adeguata. Per questo, bisogna comprendere innanzi tutto da quali princìpi si genera in noi questa virtù. E si prova che non si genera dalla natura. Infatti, tutti gli atti che

derivano dalla natura non possono mai cambiare con l'abitudine, come non cambia mai il cadere di una pietra dall'alto, anche se più e più volte è stata lanciata in alto. Tutte le virtù civili invece si generano e vengono meno per l'abitudine. Non le riceviamo pertanto dalla natura, ma dal compiere abitualmente certi atti. Ma anche se, in quanto siamo esseri razionali, è innata in noi la capacità di accogliere le virtù, tuttavia non le riceviamo se non dal compiere abitualmente certi atti. Un'altra dimostrazione di tutto ciò ce la fornisce quello che vediamo: se abbiamo per natura la capacità di fare una cosa, prima abbiamo questa capacità e poi agiamo conformemente ad essa, come ?per esempio? prima abbiamo la capacità di vedere e poi vediamo. Ma in queste virtù, cioè nelle virtù civili, prima bisogna agire conformemente alla virtù, per ricevere la virtù dalle azioni stesse. Pertanto, come nelle arti meccaniche esercitandoci acquisteremo l'arte con cui in seguito potremo compiere quelle medesime azioni bene e speditamente, così, anche per quel che riguarda la virtù civile, prima agendo acquistiamo la virtù, con cui poi compiremo le medesime azioni secondo ragione, bene e speditamente. E siccome quelle azioni non sono naturali, ma volontarie, ne deriva che la virtù è volontaria. E di questo parlava Isaia dicendo: «Smettete di fare il male, imparate a fare il bene», e Geremia: «Se un Etiope può mutare la sua pelle e una pantera le sue striature, anche voi potete agir bene, voi che avete imparato a fare il male»[2].

Spiegazione delle definizioni. Dopo aver provato che la virtù in generale deriva dall'abitudine a compiere azioni volontarie, dobbiamo vedere che essa è appunto la buona disposizione lasciata da questa abitudine. E siccome eccesso e difetto sono là dove c'è abitudine, per questo la bontà è in una medietà, perché non eccede né manca. E siccome, ?fissata> secondo la cosa, la medietà non è proporzionata a tutti, come è evidente quando si tratta della temperanza nel cibo – se infatti mangiare dieci pezzi di pane è troppo per tutti, e mangiare due pezzi è poco per tutti, tuttavia non per tutti sarà sufficiente mangiare sei pezzi di pane, anche se sei è il mezzo fra due e dieci, perché dieci supera sei di quattro unità e due è inferiore a sei sempre di quattro unità, ma mangiare sei pezzi di pane per uno sarà ancora poco e per uno sarà troppo –, la virtù non può essere la medietà misurata nella cosa cui si riferisce la virtù, come il cibo e il pericolo e cose del genere, ma la virtù sarà la medietà riferita alla misura delle persone che agiscono, e questo il Filosofo lo chiama medietà in rapporto a noi, determinata in base a un criterio[3]. E siccome anche in rapporto alle possibilità dell'uomo la medietà si può determinare senza discrezione, aggiunge «e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio», perché nel primo libro

dell'*Etica* il Filosofo insegna: «Dobbiamo ricercare in ciascun campo tanta precisione quanta ne permette la natura dell'oggetto». Per questo il saggio determinerà la medietà secondo la capacità dell'uomo che deve acquistare la virtù[4].

Bisogna tuttavia ossservare che virtù si può intendere in due modi, cioè come naturale e come abituale o volontaria. Virtù naturale è la capacità che qualunque realtà riceve dalla natura, per cui diciamo che la vista è la virtù dell'occhio e l'intelligenza è la virtù dell'anima e cose del genere. E questa virtù è definita così dal Filosofo nel libro *sul Cielo e il Mondo*: «La virtù è l'estremo che è in una cosa», che naturalmente possiede la virtù, «per quel che riguarda la potenza». E questa definizione significa: Ercole ha il potere di vincere trenta uomini e non di più, perché trentun uomini lo vincono; allora si dice che il suo potere è su un qualunque numero di uomini che sia inferiore a trenta, infatti può vincerne cinque, sette, dieci; ma la virtù indica «il massimo» potere, cioè trenta, e non dice un potere che non è il massimo; pertanto la virtù del suo potere non è su venti o su venticinque, ma soltanto su trenta. E così, a somiglianza di questa virtù naturale, si intende anche la virtù morale, ché l'estremo potere di una buona disposizione è di fare bene e onestamente ciò che è buono ed onesto, come fanno i buoni e gli onesti quando ci sono le dovute circostanze[5].

Esempi. Dopo aver trattato di due argomenti riguardanti questo capitolo, cioè delle definizioni della virtù e delle spiegazioni delle definizioni stesse, in terzo luogo dovremo riportare alcune autorevoli testimonianze di santi, che comprovano le definizioni sopra riportate.

Secondo, poi, la prima definizione di Agostino si deve intendere quel brano della *Sapienza*: «Appena ho saputo che non avrei potuto in nessun altro modo essere continente, se Dio non me l'avesse concesso, e già questo era frutto di sapienza, sapere di chi era questo dono, mi rivolsi al Signore e lo pregai e dissi con tutto il mio cuore: Dio dei miei padri e Signore di misericordia, che hai fatto tutte le cose con la tua parola e con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini le creature da te fatte, e perché governi il mondo con santità e con giustizia, e giudichi con rettitudine d'animo, donami la sapienza che siede accanto ai tuoi troni e non escludermi dal numero dei tuoi servi, perché sono tuo servo e figlio della tua serva, uomo fragile e di breve durata e incapace a comprendere la giustizia e le leggi. E anche se qualcuno tra i figli degli uomini fosse perfetto, se gli manca la sapienza che viene da te, non vale nulla»[6]. Questa testimonianza si spiega così: «continente» è, come dice il Filosofo nell'*Etica*, la stessa cosa che «capace di trattenersi nell'anima», cioè chi non si muove subito per soddisfare i suoi

desideri viziosi e le sue concupiscenze. E uno non è continente in questo modo se non per virtù. Pertanto, siccome la virtù «è generata in noi da Dio senza di noi», per questo dice «appena ho saputo che non avrei potuto essere continente», e per questo chiede pregando la virtù al Signore, facendo memoria delle buone opere dei padri per ricordare la benevolenza e la misericordia consuete nella compassione della sua miseria; perché uno è misero, se non possiede la virtù. Adduce anche il motivo per il quale è stato creato l'uomo, «perché domini» nella virtù «le creature» ragionevoli, che seguono i desideri concupiscibili, e «perché governi il mondo con la giustizia» della virtù, e «perché giudichi» rettamente, secondo l'onestà della legge, tutte le cose da fare. Dopo aver premesso queste considerazioni, chiede «la sapienza» della virtù, cioè la conoscenza virtuosa, perché la virtù della sapienza «siede accanto a tutti i troni» del Signore. Su un trono infatti riposa e insegna e giudica, perché Dio riposa nella sua virtù e la insegna e giudica tutto quello che si deve compiere secondo quella regola di giustizia che è nella virtù. Adduce poi, per essere esaudito, che è «servo», che non può servire, se non ha le virtù. Come infatti il boscaiolo non può tagliare la legna senza la scure, così nessuno può agire con giustizia senza la virtù. Adduce anche che è «figlio della sua serva», cioè della Chiesa, il cui ordine è tutto nella regola della virtù e dell'onestà[7]. Leggiamo infatti nell'*Ecclesiastico*: «I miei fiori divennero frutti di gloria e di ricchezza». Inoltre adduce che è incapace «a comprendere le leggi» della virtù. Infatti, come dice Tullio, «la legge è il diritto scritto che approva ciò che è onesto e proibisce il contrario», e tutte queste leggi non reggono e guidano se non alla virtù, perché, come dice il Filosofo, «la volontà di tutti i legislatori è di rendere buoni i cittadini», secondo una vita virtuosa. Soprattutto poi dice di essere incapace, perché anche chiunque si ritiene perfetto, «se gli manca la sapienza di Dio» che genera la virtù, «non vale nulla», perché diventa «come un cavallo e un mulo, che non hanno intelletto»[8]. [...]

Dobbiamo ora vedere come questa virtù si generi, in ogni sua parte, nella medietà, dal momento che la medietà è la sostanza della virtù stessa. Bisogna considerare dunque che, come dice il Filosofo, la virtù civile è «la capacità di compiere le azioni migliori in relazione a piaceri e dolori»[9]. Chiama poi piaceri e dolori le sensazioni di piacere e di dolore, cioè ciò che attivamente apporta ai nostri sensi piaceri e dolori, come il coito porta piacere, il martirio e le percosse portano dolore. E, in relazione a queste sensazioni, la virtù è la facoltà di compiere le azioni migliori, dal momento che fa sì che l'uomo, in queste circostanze, si comporti nel modo migliore e che il suo operare sia buono. Come infatti la virtù dell'occhio è che l'occhio sia buono, puro, sano

in se stesso e sia pronto e acuto nell'attività che gli è propria, cioè nel vedere, così accade anche per quel che riguarda la virtù dell'anima, che rende l'uomo buono e il suo operare ottimo e perfetto. In simili passioni poi c'è l'eccesso, il difetto e la medietà e i due estremi sono il vizio, la medietà invece è la sostanza della virtù[10]. Ma bisogna tener presente quello che abbiamo detto sopra, che la medietà qui si intende in rapporto a noi e non semplicemente in rapporto alla cosa, e pertanto quello che per uno è medietà, per un altro è troppo o poco. Così è chiaro in che modo la virtù sia nella medietà. E questo è provato da un esempio comune, perché si è soliti dire, a proposito delle azioni compiute bene, che non c'è niente da aggiungere né da togliere, anzi, che se l'eccesso e il difetto sono nel vizio e corrompono il bene, il medio invece lo conserva. Per questo si dice nei *Proverbi*: «Hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta». Il miele infatti sono le passioni. E nell'*Ecclesiaste*: «Non essere troppo giusto, ma poni un limite alla tua giustizia». E i *Proverbi*: «Chi si pulisce troppo il naso, ne fa uscire il sangue». E alla fine dell'*Apocalisse*: «Se uno aggiunge a queste altre cose, Dio aggiungerà a lui i flagelli scritti in questo libro, e se qualcuno toglierà qualcosa dalle parole del libro di questa profezia, Dio toglierà la sua parte dall'albero della vita». Come infatti l'eresia nasce nell'intelletto per aver aggiunto o per aver tolto qualcosa alla verità della fede, così anche il vizio nasce nell'agire se si aggiunge o si toglie qualcosa alla medietà; e per questo il poeta dice: «Vola fra l'uno e l'altro», «nel mezzo camminerai al sicuro»[11].

Alberto Magno, *Il bene*, Introduzione, traduzione e note di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1987, pp. 167-71; 185-86

1. Alberto Magno riprende questa citazione di Aristotele, riferibile a *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106a 13-14, dalla cosiddetta *Ethica vetus*, cioè dalla prima traduzione greco-latina dell'opera aristotelica, risalente alla fine del secolo XII e limitata ai libri II e III. In seguito Alberto Magno citerà il libro I, tradotto per la prima volta nella cosiddetta *Ethica nova*, di poco posteriore alla precedente. La prima traduzione integrale greco-latina dell'opera fu fatta dall'inglese Roberto Grossatesta (1175 ca.-1253) intorno alla metà del secolo XIII e sarà utilizzata da Alberto Magno nei suoi corsi universitari e nel commento che egli stesso in seguito fece all'*Etica Nicomachea*. Questo spiega probabilmente il fatto che qui Alberto Magno si serve della definizione aristotelica delle virtù etiche per giungere alla definizione di tutte e quattro le «virtù civili» o «naturali», ossia temperanza, fortezza, giustizia e prudenza, mentre per Aristotele quest'ultima non era una virtù etica, bensì dianoetica, come risulta dal libro VI della stessa *Etica Nicomachea*, che però Alberto Magno, in questo periodo, non aveva appunto ancora letto.

2. Alberto Magno sottolinea ora alcuni caratteri attribuiti alle virtù etiche da parte di Aristotele, che egli considera pienamente condivisibili e quindi applicabili anche alle «virtù civili». Anzitutto la virtù si genera e viene meno a motivo dell'abitudine e non è quindi una disposizione naturale. Ma se le azioni virtuose non sono naturali, ne deriva, in secondo luogo, che esse, e la virtù stessa, sono volontarie. L'esempio della vista per indicare la distinzione tra virtù in senso naturale, cioè potenza, ed azione ad essa conseguente, cioè atto, è molto frequente in Aristotele. Il fatto che Alberto Magno se ne appropri tacitamente dà la misura della sua adesione al pensiero del filosofo greco. Le citazioni tratte dai libri

profetici di Isaia e Geremia si trovano, rispettivamente, in 1, 16-17 e 13, 23.

3. Procedendo alla «spiegazione» delle definizioni della virtù, ricordate in precedenza, Alberto Magno mette in evidenza ancora una volta uno dei caratteri, e forse il più importante, delle virtù etiche secondo la concezione aristotelica, ossia quello per cui la virtù è «medietà» tra eccesso e difetto. Anche l'esempio dei dieci, due e sei pezzi di pane è tratto da Aristotele (*Etica Nicomachea*, II, 6, dove peraltro si parla di mine, antica misura greca, ma i numeri sono gli stessi). Quest'ultimo è chiamato da Alberto Magno «il Filosofo», secondo una consuetudine introdotta dagli Arabi e divenuta poi canonica nella stessa Scolastica cristiana. Ciò rivela il superamento di ogni prevenzione nei confronti del «pagano» Aristotele e del fatto che egli fosse stato utilizzato anzitutto dagli «infedeli».

4. Evidentemente Alberto Magno condivide la celebre tesi di Aristotele, esposta in *Etica Nicomachea*, I, 1 (1094b 24-25), secondo cui la natura dell'oggetto dell'etica, cioè il bene umano, non consente una precisione assoluta. Egli associa correttamente questa tesi alla menzione dell'«uomo saggio», che tuttavia per Aristotele è propriamente il prudente (*phrònimos*), non il sapiente (*sophòs*).

5. Citando il trattato *De caelo* (I, 11, 281a 14-15), Alberto Magno rivela di conoscere, in questo periodo, anche le opere fisiche di Aristotele. L'«estremo» menzionato nella citazione significa il punto più alto, cioè la perfezione, l'eccellenza di una potenza.

6. In quest'ultima fase dell'argomentazione Alberto Magno intende esplicitamente addurre alcuni esempi, tratti dalla *Bibbia*, a conferma delle definizioni della virtù precedentemente ricordate. La prima citazione è dal libro della *Sapienza* (8, 21-9, 6). Qui il criterio per determinare la virtù non è più il giudizio dell'uomo saggio, come in Aristotele, ma la sapienza divina, benché subito di seguito il pensatore consideri tale citazione un argomento a favore della concezione aristotelica.

7. In questa fase dell'argomentazione Alberto Magno mescola citazioni aristoteliche e citazioni bibliche, le quali, pur non risultando sempre convergenti tra loro, rivelano il suo intento conciliatorio. Egli intende infatti mostrare come vi sia concordanza tra l'etica di Aristotele e la Sacra Scrittura.

8. Le citazioni, ora addotte, dell'*Ecclesiastico* (24, 23) e del *Salmo* 31, 9, si accompagnano a quelle di Cicerone (ma in realtà il detto a lui attribuito è in Agostino, *Lettera* CLXXXV, 5, 9) e di Aristotele (*Etica Nicomachea*, II, 1, 1103b 1-5), e stanno a ulteriore conferma dell'intento largamente conciliatorio di Alberto Magno.

9. In questa argomentazione, che costituisce la conclusione della considerazione della «virtù civile» in generale, Alberto Magno, che suppone la concezione della virtù come medietà, cita ancora l'*Etica Nicomachea* (II, 2, 1104b 27-28) di Aristotele.

10. Alberto Magno si rifà nuovamente all'*Etica Nicomachea* (II, 5, 1105a 15-24).

11. Alle citazioni dei *Proverbi* (25, 16 e 30, 33), dell'*Ecclesiaste* (7, 17) e dell'*Apocalisse* (22, 18), Alberto Magno ora aggiunge quelle tratte dalle *Metamorfosi* di Ovidio (VIII, 206 e II, 137). Originale è senza dubbio l'applicazione del concetto di eccesso all'eresia.

Tommaso d'Aquino

Summa theologiae

L'esistenza di Dio

Summa theologiae, I, q. 2, artt. 1-3

Tommaso d'Aquino è il pensatore cristiano che più intensamente utilizzò, sull'esempio del maestro Alberto Magno, il pensiero di

Aristotele per fondare razionalmente la visione cristiana dell'universo. La maggior parte delle opere di Tommaso, numerosissime e di vario genere, sono strettamente legate, oltre che alla situazione culturale del tempo, anche e soprattutto ai suoi rapporti con i diversi pontefici che si succedettero in quel periodo (Innocenzo IV, Alessandro IV, Urbano IV, Clemente IV, Gregorio X) e alla sua attività di docente, che si svolse a partire dal 1252, alternativamente a Parigi e in Italia.
Il brano che presentiamo è tratto dalla *Summa theologiae*, una delle opere più importanti di Tommaso d'Aquino. Essa fu composta in tre grandi parti, fra il 1265 e il 1273, e rimase incompiuta. Le tre parti hanno per oggetto Dio, l'uomo e Cristo. Il brano è tratto dalla «questione 2» della prima parte, «questione» dedicata all'«esistenza di Dio». Essa si divide in tre «articoli», cioè in tre domande, e precisamente: se l'esistenza di Dio sia di per sé evidente; se l'esistenza di Dio sia dimostrabile; se Dio esista. Ciascun articolo viene trattato secondo il metodo caratteristico della Scolastica, nel senso che prima vengono esposti gli argomenti a favore di una certa tesi, introdotta dalla formula «sembra che...» (*videtur quod*...); poi gli argomenti contro di essa, cioè «in contrario» (*sed contra*); poi ancora la «risposta» dell'autore (*respondeo dicendum quod*...); e infine le confutazioni degli argomenti che vi si oppongono («soluzione delle difficoltà»). Le risposte di Tommaso sono le seguenti. Anzitutto l'esistenza di Dio è evidente «per sé», perché è inclusa nella sua essenza, ma non «per noi», che ignoriamo tale essenza. In secondo luogo, l'esistenza di Dio è, sì, dimostrabile, ma solo a partire dai suoi effetti, cioè dal mondo dell'esperienza. Infine, che Dio esista si può dimostrare attraverso «cinque vie». Le prime due risposte di Tommaso contengono una critica all'argomento esposto da Anselmo d'Aosta nel *Proslogion*, mentre la terza consiste nell'illustrazione delle famose cinque prove tomistiche dell'esistenza di Dio. Tali prove partono rispettivamente dal movimento, dalla nozione di causa efficiente, dalla distinzione tra contingente e necessario, dai gradi di perfezione che si riscontrano nelle cose, e dal «governo» del mondo, cioè dal suo ordine. Esse costituiscono il massimo sforzo compiuto da un filosofo di formazione cristiana per dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, ed utilizzano varie fonti

filosofiche, da Aristotele al platonismo e al neoplatonismo. La caratteristica che le accomuna è quella di partire da un aspetto del mondo dell'esperienza e di arrivare a porre «un ente» che solo successivamente viene riconosciuto come Dio.

Articolo 1. *Se sia di per sé evidente che Dio esiste*

Sembra che sia di per sé evidente che Dio esiste. Infatti[1]:

1. Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose, delle quali abbiamo naturalmente insita la cognizione, com'è dei primi principii. Ora, come assicura il Damasceno «la conoscenza dell'esistenza di Dio è in tutti naturalmente insita». Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

2. Evidente di per sé è ciò che subito s'intende, appena ne abbiamo percepito i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi principii della dimostrazione: conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito s'intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola *Dio*, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome un essere di cui non si può indicare uno maggiore: ora è maggiore ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà che quanto esiste soltanto nella mente: onde, siccome appena si è inteso questo nome *Dio*, subito viene alla nostra mente [di concepire] la sua esistenza, ne segue che esista anche nella realtà. Dunque che Dio esista è di per sé evidente[2].

3. È di per sé evidente che esiste la verità; perché chi nega esistere la verità, ammette che esiste una verità; infatti se la verità non esiste sarà vero che la verità non esiste. Ma se vi è qualche cosa di vero, bisogna che esista la verità. Ora, Iddio è la Verità. «Io sono la via, la verità e la vita.» Dunque che Dio esista è di per sé evidente.

In contrario: Nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega Aristotele riguardo ai primi principii della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del Salmo: «Lo stolto dice in cuor suo "Iddio non c'è"». Dunque che Dio esista non è di per sé evidente[3].

Rispondo: Una cosa può essere di per sé evidente in due maniere: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. E invero, una proposizione è di per sé evidente dal fatto che il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come questa: *l'uomo è un animale*; infatti *animale* fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei primi principii di dimostrazione, i cui termini sono nozioni

comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Ma se per qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, non già per coloro che ignorano il predicato ed il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti, questo, p. es.: «le cose immateriali non occupano uno spazio»[4].

Dico dunque che questa proposizione *Dio esiste* in se stessa è di per sé evidente, perché il predicato s'identifica col soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere: ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché di per sé siano meno evidenti, cioè mediante gli effetti.

Soluzione delle difficoltà: 1. È vero che noi abbiamo da natura una conoscenza generale e confusa della esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo; perché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e quel che naturalmente desidera, anche naturalmente conosce. Ma questo non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.

2. Può anche darsi che colui che sente questa parola *Dio* non capisca che si vuol significare con essa un essere di cui non si può pensare il maggiore, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse corpo. Ma dato pure che tutti col termine *Dio* intendano significare quello che si dice, cioè un essere di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non segue però la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nella percezione dell'intelletto. Né si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare una maggiore: ciò che non si concede da coloro che dicono che Dio non esiste[5].

3. Che esista la verità in generale è di per sé evidente; ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

Articolo 2. *Se sia dimostrabile che Dio esiste*

Sembra non sia dimostrabile che Dio esiste. Infatti:

1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le cose di fede non si possono dimostrare, perché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo. Dunque non si può dimostrare che Dio esiste.

2. Il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere quello che è, ma solo quello che non è, come nota il Damasceno. Dunque non possiamo dimostrare che Dio esiste.

3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l'infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l'esistenza di Dio[6].

In contrario: Dice l'Apostolo: «le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili». Ora, questo non avverrebbe, se mediante le cose create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio; poiché la prima cosa che bisogna conoscere intorno ad un dato soggetto è se esso esista[7].

Rispondo: Vi è una duplice dimostrazione: l'una, procede dalla [cognizione della] causa, ed è chiamata *propter quid*, e questa muove da ciò che di suo ha una priorità logica. L'altra, parte dagli effetti ed è chiamata dimostrazione *quia*, e muove da cose che hanno una priorità soltanto rispetto a noi: ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); perché dipendendo ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti[8].

Soluzione delle difficoltà: 1. L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale, non sono, al dire di S. Paolo, articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: difatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura, come [in generale] la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una cosa, la quale è di suo oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione[9].

2. Quando si vuol dimostrare una causa mediante l'effetto, è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione [o natura] della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste, è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardo all'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in

seguito: perciò nel dimostrare l'esistenza di Dio mediante gli effetti, possiamo prendere per termine medio quello che significa il nome *Dio*[10].

3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una cognizione perfetta; tuttavia da qualsiasi effetto noi possiamo avere manifestamente la dimostrazione che la causa esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della di lui essenza.

Articolo 3. *Se Dio esista*

Sembra che Dio non esista. E infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* s'intende affermato un bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste.

2. Ciò che può essere compiuto da un ristretto numero di cause, non si vede perché debba compiersi da cause più numerose. Ora tutti i fenomeni che avvengono nel mondo, potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse: poiché quelli naturali si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari, alla ragione o volontà umana. Nessuna necessità, quindi, della esistenza di Dio.

In contrario: Nell'*Esodo* si dice, in persona di Dio: «Io sono Colui che è»[11].

Rispondo: Che Dio esista si può provare per cinque vie. La prima e la più evidente è quella che si desume dal moto. È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da un altro. Infatti, niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto; e niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un essere che è già in atto. P. es., il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto ed in potenza: lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro? Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo

motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio[12].

La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio[13].

La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio[14].

La quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attribuiscono alle

diverse cose secondo che si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto; così più caldo è ciò che maggiormente si accosta al sommamente caldo. Vi è dunque un qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente; perché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero, è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio[15].

La quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come apparisce dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio[16].

Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, traduzione e commento dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949, vol. I, pp. 72-86

1. Nelle righe che seguono Tommaso espone gli argomenti a favore dell'evidenza dell'esistenza di Dio (contenuto del primo «articolo»). Essi sono desunti dalle opinioni di altri filosofi – Giovanni Damasceno (VII-VIII secolo), Anselmo d'Aosta (1033-1109), Agostino – e da lui condivisi solo parzialmente, cioè nel senso che tale evidenza esiste solo «di per sé», ma non «per noi».

2. Qui Tommaso riassume l'argomento formulato da Anselmo nel *Proslogion* e lo interpreta come espressione della convinzione che l'esistenza di Dio sia di per sé evidente.

3. Anche l'argomento in contrario, condiviso da Tommaso altrettanto parzialmente quanto gli argomenti a favore, mostra che egli ha di mira il *Proslogion* anselmiano. La citazione è tratta dal *Salmo* 52, 1.

4. Va sottolineato il carattere «rigorosamente aristotelico» della «risposta» di Tommaso. Essa è infatti tutta basata sul rapporto tra soggetto e predicato, ossia sulla dottrina secondo cui una proposizione è evidente quando il predicato è incluso nella nozione del soggetto.

5. La confutazione condotta da Tommaso della tesi opposta a quella da lui proposta è in realtà una confutazione dell'argomento anselmiano. Essa consiste nell'osservare che avere l'idea di Dio non significa avere l'idea che Dio esista, vale a dire nell'osservare che l'esistenza di un ente non è necessariamente compresa nell'idea di esso. Ciò accade solo, appunto, nel caso di Dio, ma lo si può scoprire dopo averne dimostrato l'esistenza. La soluzione di Tommaso al problema posto nel primo articolo è pertanto che l'evidenza dell'esistenza di Dio è tale «di per sé», in quanto nel suo caso l'esistenza è compresa nell'essenza, ma non lo è «per noi», in quanto noi non conosciamo la sua essenza.

6. Il secondo «articolo» riguarda la dimostrabilità dell'esistenza di Dio. In questo caso Tommaso inizia enumerando alcuni argomenti a favore della «indimostrabilità dell'esistenza di Dio», che egli non

condivide. Tali argomenti possono essere definiti «fideistici», in quanto sono basati sulla convinzione che l'esistenza di Dio sia solo oggetto di fede.

7. L'argomento contro l'indimostrabilità, cioè a favore della dimostrabilità, dell'esistenza di Dio, condiviso da Tommaso, è tratto dalla *Lettera* di san Paolo ai Romani (1, 20).

8. La risposta di Tommaso si fonda sulla distinzione operata da Aristotele (*Analitici secondi*, I, 13) fra la dimostrazione del «perché» (*propter quid*), cioè a partire dalle cause, e la dimostrazione del «che» (*quia*), cioè a partire dagli effetti. La seconda dimostrazione, unica ammessa da Tommaso a proposito dell'esistenza di Dio, non dimostra «perché» Dio esiste (Dio infatti non può dipendere da nessuna causa), ma solo «che» egli esiste.

9. Questi sono i cosiddetti *preambula fidei* (preamboli, o preliminari, alla fede).

10. La «definizione nominale» è il significato corrente di un termine, la «definizione reale» è l'indicazione dell'essenza dell'oggetto. È chiaro che nella dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dai suoi effetti si fa uso solo della sua definizione nominale, la quale non include già la sua esistenza. La soluzione del secondo «articolo» consiste dunque nell'ammettere che l'esistenza di Dio è dimostrabile, ma solo a partire dai suoi effetti.

11. Anche per il terzo «articolo», nel quale si chiede «se Dio esista», Tommaso parte dalla tesi per cui «Dio non esiste». Nel portare gli argomenti a favore di tale tesi, egli mostra di conoscere gli argomenti contro l'esistenza di Dio molto meglio di molti sedicenti atei: tali argomenti sono, infatti, l'esistenza del male nel mondo e la spiegabilità dei fenomeni per mezzo di cause naturali ed umane, cioè per mezzo di quelle che oggi chiameremmo «spiegazioni scientifiche». L'argomento «contrario» è tratto dal libro dell'*Esodo* (3, 14), che Tommaso interpreta in senso metafisico-ontologico, come già Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C. ca.), Agostino e quasi tutti i pensatori cristiani.

12. La risposta di Tommaso al problema posto nel terzo «articolo» consiste nella illustrazione delle cinque famose «vie», cioè prove o dimostrazioni, che conducono all'ammissione dell'esistenza di Dio. La «prima via», che è interamente desunta da Aristotele (*Fisica*, VIII e *Metafisica*, XII), parte dal moto inteso in senso ampio, cioè come includente ogni forma di divenire di cui si ha esperienza. Essa consiste nella confutazione della tesi secondo cui il divenire è autosufficiente, che viene infatti ridotta a contraddizione (perché implica la coincidenza di atto e potenza). Il processo all'infinito viene escluso in quanto non spiega l'esistenza del divenire. Ciò di cui propriamente si dimostra l'esistenza è un primo motore immobile, che solo alla fine Tommaso identifica con ciò che tutti riconoscono come Dio. La prova dunque, come tutte quelle che seguono, non si fonda sulla nozione di Dio, ma sull'esperienza umana.

13. La «seconda via», che riecheggia il *Libro delle cause* (testo appartenente al periodo formativo della filosofia araba, IX-XI secolo), parte dall'esperienza che noi abbiamo del nesso di causalità, cioè dalla precedenza in esso riscontrabile della causa rispetto all'effetto, e consiste nell'esclusione del processo all'infinito. Essa è per molti aspetti analoga alla prima.

14. La «terza via» si fonda sulla distinzione tra enti contingenti ed enti necessari, introdotta da Avicenna (980-1037), ma desume l'esistenza dei primi dall'esperienza, e precisamente dal divenire. Sotto questo aspetto essa è riconducibile alla prima.

15. La «quarta via» deriva, più che da Aristotele, dal platonismo e dal neoplatonismo, cioè dalle visioni gradazionistiche della realtà. Se infatti è vero che Aristotele identifica il massimo vero con il massimo ente (*Metafisica*, II, 1), non è invece altrettanto vero che egli identifichi sempre il massimo con la causa. È vero, semmai, l'inverso, e cioè che egli identifica la causa col massimo, ma solo all'interno di uno stesso genere.

16. La «quinta via» si basa sul «governo», o ordine, delle cose. L'ordine delle cose di cui abbiamo esperienza, secondo Tommaso, è un ordine finalistico, cioè consistente nel fatto che i corpi fisici, pur essendo privi di intelligenza, operano in vista di un fine. Ciò era stato sostenuto già da Aristotele, il quale poteva aver dato l'impressione di usare il finalismo per dimostrare l'esistenza di Dio, giacché in un passo della *Metafisica* (XII, 10) aveva paragonato l'universo ad un esercito, il quale, essendo ordinato, presuppone l'esistenza di un generale.

Tommaso d’Aquino

Summa theologiae

Il carattere analogico dei nomi divini

Summa theologiae, I, q. 13, art. 5

Oltre alla dimostrazione razionale dell’esistenza di Dio, un altro importante contributo filosofico portato da Tommaso nella prima parte della *Summa theologiae* è la dottrina del carattere analogico dei nomi divini. Nell’ambito più generale della «questione 13», che riguarda appunto «i nomi di Dio», Tommaso, nel quinto «articolo» di essa, che qui presentiamo, pone la domanda «se i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco», cioè con un unico e medesimo significato. La risposta di Tommaso a tale domanda è negativa. Infatti, a quanti (in genere i neoplatonici) invocavano la somiglianza tra causa ed effetto (esemplarismo) per affermare l’univocità dei nomi attribuiti a Dio e alle creature, egli fa notare la profonda eterogeneità che sussiste tra l’uno e le altre. Questa eterogeneità è dimostrata dal fatto che tutti gli attributi di Dio coincidono con la sua essenza, mentre la maggior parte degli attributi delle creature sono distinti dall’essenza di queste. Ma se è vero che nessun nome viene attribuito a Dio e alle creature in modo univoco, è altrettanto vero che, secondo Tommaso, nessun nome viene attribuito a Dio e alle creature in modo totalmente equivoco, ossia con significati completamente diversi. Pertanto, a quanti sostengono tale tesi (fideisti ed esponenti del neoplatonismo fautori di una teologia esclusivamente negativa), Tommaso fa notare che la totale equivocità impedirebbe qualsiasi discorso su Dio, compresa la dimostrazione della sua esistenza. La vera soluzione del problema, secondo Tommaso, si basa sulla dottrina dell’analogia, e precisamente è costituita dalla tesi per cui i nomi attribuiti a Dio e alle creature si dicono in modo «analogo», cioè in parte identico e in parte diverso. Tommaso interpreta dunque il concetto di «analogia» (termine di origine greca che significa «proporzione») come indicante una somiglianza imperfetta, quale può sussistere tra una causa semplice ed un effetto composto. In tale prospettiva se uno

stesso nome viene attribuito a Dio e alle creature, quando esso viene attribuito a Dio significa una proprietà coincidente con la sua stessa essenza, quando invece viene attribuito all'uomo significa una proprietà distinta dalla sua essenza.

ARTICOLO 5. *SE I NOMI ATTRIBUITI A DIO E ALLE CREATURE SIANO LORO ATTRIBUITI IN SENSO UNIVOCO*

Sembra che i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco. Infatti:

1. Ogni equivoco si riduce all'univoco, come il multiplo all'uno. Difatti, se è vero che la parola *cane* è applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cioè di tutti i latranti, altrimenti bisognerebbe procedere all'infinito [per trovare il significato originale]. Ora, esistono degli agenti univoci, i quali concordano con i loro effetti nel nome e nella definizione, come l'uomo [il quale] genera l'uomo; ed esistono altri agenti equivoci, come il sole [il quale] causa il caldo, pur non essendo esso stesso caldo se non in senso equivoco. Sembra dunque che il primo agente, al quale si riducono tutti gli altri agenti, sia un agente univoco. E così quello che si dice di Dio e delle creature è detto in senso univoco[1].

2. Tra i termini equivoci non si dà somiglianza alcuna. Siccome dunque qualche somiglianza c'è tra la creatura e Dio, secondo il detto della *Genesi*: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»; sembra che qualcosa si possa affermare di Dio e delle creature univocamente.

3. La misura, al dire di Aristotele, è omogenea al misurato. Ora, Dio, come il medesimo afferma, è la prima misura di tutti gli esseri. Dunque Dio è omogeneo alle creature, e quindi qualche cosa si può dire di Dio e delle creature in senso univoco[2].

In contrario: 1. Tutto ciò che si predica di più cose sotto il medesimo nome, ma non secondo lo stesso concetto, si predica di esse in senso equivoco. Ma nessun nome si applica a Dio secondo il medesimo concetto con cui si applica alle creature: infatti la sapienza nelle creature è qualità, ma non in Dio [nel quale è sostanza]; ora, mutato il genere di una cosa, ne resta mutato anche il concetto, dal momento che il genere fa parte della definizione. E la stessa ragione vale per tutte le altre cose. Dunque qualsiasi cosa si dica di Dio e delle creature, si dice in senso equivoco[3].

2. Dista più Dio dalle creature che non le creature tra loro scambievolmente. Ora, a motivo della distanza di alcune creature, avviene

che niente si possa dire di esse in senso univoco, come è di quelle che non convengono in nessun genere. Dunque molto meno si può affermare cosa alcuna in senso univoco di Dio e delle creature: ma tutto di essi si predica in senso equivoco.

Rispondo: È impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente. Poiché ogni effetto, che non è proporzionato alla potenza della causa agente, ritrae una somiglianza dell'agente non secondo la stessa natura, ma imperfettamente; in maniera che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme: così il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate. Allo stesso modo, come si è detto, tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplice unità. Così, dunque, quando un nome che indica perfezione si applica a una creatura, significa quella perfezione come distinta da altre, secondo la nozione espressa dalla definizione: p. es., quando il termine *sapiente* lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla sua potenza e dalla sua esistenza e da altre cose del genere. Quando, invece, attribuiamo questo nome a Dio, non intendiamo indicare qualche cosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere. Per conseguenza, applicato all'uomo, il termine *sapiente* circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così se applicato a Dio, ma lascia [in tal caso] la perfezione indicata senza delimitazione e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine *sapiente* si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto [formale]. E così è di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature[4].

Ma neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature; ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato «equivocazione». E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice: «le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili»[5].

Si deve dunque concludere che tali termini si affermano di Dio e delle creature secondo analogia, cioè proporzione. E ciò avviene in due maniere: o perché più termini dicono ordine a un termine unico [originario e inderivato] – come *sano* si dice della medicina e dell'orina, in quanto che l'una e l'altra dicono un certo ordine e un rapporto alla sanità dell'animale, questa come indice, quella come causa – oppure perché un termine presenta [rispondenza o] proporzione con un altro, come *sano* si dice della medicina e dell'animale,

in quanto la medicina è causa della sanità che è nell'animale. E in tal modo alcuni nomi si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco, e neppure univoco. Infatti noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature, come più sopra abbiamo dimostrato. E così qualunque termine si dica di Dio e delle creature, si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio, come a principio o causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose[6].

E questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa: così *sano* detto dell'orina, indica il segno della sanità; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità[7].

Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, traduzione e commento dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949, vol. I, pp. 306-10

1. Tommaso inizia la discussione dell'«articolo» assumendo la tesi opposta a quella che egli mostrerà essere sostenibile, ossia che i nomi attribuiti a Dio e alle creature «sono loro attribuiti in senso univoco», e cioè con un unico e medesimo significato. Quale primo argomento a favore di tale tesi Tommaso adduce il fatto che ogni termine equivoco (ossia quello che si dice con significati diversi) si riduce comunque ad uno univoco. Per esempio, il termine «cane» si dice in modo equivoco, cioè con significati completamente diversi, del cane mammifero e del cane marino (il pescecane), tuttavia esso si dice comunque in senso univoco, cioè con un unico significato, del primo. Ora, in certi casi causa ed effetto hanno nomi univoci, perché appartengono allo stesso genere: per esempio, «uomo» detto del genitore e del figlio. In altri casi, invece, causa ed effetto hanno nomi equivoci, perché appartengono a generi diversi: per esempio, «caldo» detto del sole e delle realtà da esso riscaldate (i pensatori antichi e medioevali credevano che il sole fosse fatto di etere, elemento diverso dai quattro elementi terrestri). Ma ciò non toglie che il «primo agente» sia tale in senso univoco. I sostenitori dell'univocità considerano dunque Dio e le creature come appartenenti allo stesso genere.

2. Tommaso adduce altri due argomenti a favore della tesi formulata all'inizio dell'«articolo». Per quanto riguarda il secondo di essi, è opportuno ricordare che Aristotele aveva affermato non che Dio è la prima misura di tutti gli esseri, ma che il bene è la misura più esatta di tutti gli esseri (e precisamente in un frammento del dialogo perduto *Politico*). La frase suddetta si trova invece nelle *Leggi* di Platone. Probabilmente Tommaso si riferisce a qualche opera falsamente attribuita ad Aristotele (per esempio la *Teologia* di Aristotele o il *Libro delle cause*).

3. L'argomento contro la tesi dell'univocità consiste nell'osservare che qualunque nome si attribuisca a Dio e alle creature, esso viene usato in senso equivoco. Per esempio, la sapienza nelle creature è qualità, cioè attributo distinto dall'essenza, in Dio invece coincide con la sua stessa essenza.

4. Tommaso espone ora la propria soluzione al problema. Anzitutto egli confuta la tesi dell'univocità, paragonando il rapporto causale tra Dio e le creature a quello tra il sole e le cose da esso riscaldate, che è un rapporto tra realtà di genere completamente diverso. La differenza, appunto, sta nel fatto che in Dio gli attributi coincidono con la sua essenza, mentre nelle cose essi sono distinti dall'essenza delle medesime. Con ciò Tommaso esclude nettamente ogni pericolo di immanentismo, da cui non è del tutto esente il neoplatonismo.

5. La vera soluzione al problema dell'attribuzione di un unico nome a Dio e alle creature comporta dunque, in secondo luogo, anche la confutazione della tesi dell'equivocità. Tommaso fa infatti osservare che la completa equivocità comporterebbe l'impossibilità di qualsiasi discorso su Dio e, di conseguenza, anche di quello in cui consiste la dimostrazione della sua esistenza. Il sofisma chiamato «equivocazione» è il sillogismo composto di quattro termini, di cui aveva parlato Aristotele negli *Analitici primi*. Esso ha luogo quando in un sillogismo, che per essere valido deve avere solo tre termini, uno dei tre è usato con due significati diversi, il che equivale all'uso di due termini diversi. Il risultato è che non si tratta di un vero sillogismo, per cui la conclusione non segue più dalle premesse. La citazione è dalla *Lettera* di san Paolo ai Romani (1, 20).

6. Ecco finalmente la vera soluzione al problema: uno stesso nome viene attribuito a Dio e alle creature né in modo univoco, né in modo totalmente equivoco, bensì in modo «analogo», cioè in parte identico e in parte diverso. «Proporzione», cioè *proportio*, è la traduzione latina del greco *analogìa*, termine usato in matematica per indicare un'identità di rapporto fra numeri o grandezze diversi, per esempio «2 : 3 = 4 : 6». Tommaso lo usa però in un senso completamente differente, cioè per indicare o due diversi rapporti ad un medesimo termine («sano» detto della medicina e dell'orina, in quanto rispettivamente causa della sanità e segno di essa), o un rapporto tra due oggetti di cui uno è causa dell'altro («sano» detto della medicina e dell'animale in quanto la prima è causa della sanità del secondo). L'esempio del «sano» nel primo senso è il medesimo di cui si serve Aristotele per chiarire il modo in cui l'essere si dice tanto della sostanza quanto delle altre categorie (*Metafisica*, IV, 2). Ma Aristotele a questo proposito non parla di analogia, bensì soltanto di «relazione ad uno». L'esempio del «sano» nel secondo senso, cioè applicato alla causa e all'effetto della qualità da esso indicata, illustra ciò che era chiamato analogia solo nell'ambito del neoplatonismo (basti pensare al commento di Dexippo, IV sec., alle *Categorie* di Aristotele), vale a dire una somiglianza imperfetta, digradante.

7. Con l'espressione «diverse proporzioni» Tommaso intende diversi rapporti, rapporti di intensità diversa, di grado diverso, il che non ha nulla a che fare con la proporzione matematica, la quale indica rapporti identici fra realtà diverse.

Tommaso d'Aquino

Summa theologiae

Il nome più proprio di Dio

Summa theologiae, I, q. 13, art. 11

Il brano che presentiamo appartiene alla «questione 13» della prima parte della *Summa theologiae*, concernente «i nomi di Dio», e costituisce l'undicesimo «articolo», in cui Tommaso si chiede «se il nome *Colui che è* sia il nome più proprio di Dio». La sua risposta è affermativa, ma non si tratta di una dottrina originale, in quanto essa era stata fatta propria già da Filone, Porfirio, Agostino, Anselmo, Bonaventura e da vari altri filosofi cristiani. Tuttavia in Tommaso tale dottrina raggiunge, per così dire, la sua formulazione classica, quella che ha indotto alcuni

studiosi a parlare, a proposito di essa, di «metafisica dell'*Esodo*». Benché oggi sia tutt'altro che pacifico che il testo biblico abbia proprio il significato indicato dai suddetti filosofi, e benché tale dottrina non sia esente da difficoltà – essa era stata in qualche modo già attribuita da Aristotele a Platone e da lui considerata un residuo di parmenidismo –, riteniamo utile presentarla nella sua forma originale. Rispettando il consueto metodo scolastico, Tommaso parte dalla tesi opposta a quella che si rivelerà valida, per cui il nome *Colui che è* «non è» il nome più proprio di Dio. Tra gli argomenti a favore di quest'ultima tesi, Tommaso porta la dottrina dello Pseudo-Dionigi il quale neoplatonicamente considerava il bene, e non l'essere, come il nome più proprio di Dio. Quale argomento «in contrario», egli presenta unicamente la citazione del libro dell'*Esodo*. Nella «risposta», tuttavia, Tommaso prende anch'egli posizione contro la tesi, adducendo tre ulteriori motivi. Anzitutto il nome *Colui che è* esprime lo stesso essere (*ipsum esse*), che costituisce l'essenza di Dio. In secondo luogo esso è il nome più universale che ci sia, in quanto non esprime un determinato modo di essere, ma si comporta in modo indeterminato verso tutti, e perciò esprime un «oceano infinito di sostanza», come affermava Giovanni Damasceno. In terzo luogo esso indica l'essere al presente, e quindi si addice propriamente a Dio, il quale secondo Agostino non conosce passato o futuro. In chiusura dell' «articolo» Tommaso ammette tuttavia che siano nomi appropriati anche «Dio», che indica la natura divina, «Jahvè», che indica tale natura al singolare, e «Bene», che indica la causalità divina.

ARTICOLO 11. *SE IL NOME «COLUI CHE È» SIA IL NOME PIÙ PROPRIO DI DIO*

Sembra che il nome *Colui che è* non sia il nome più proprio di Dio. Infatti:

1. Il termine Dio è un nome incomunicabile, come si è già detto. Ora, il nome *Colui che è* non è un nome incomunicabile. Dunque non è il nome più proprio di Dio.

2. Dionigi dice che «la parola *bene* è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio»[1]. Ora, a Dio conviene necessariamente d'essere il principio universale di tutte le cose. Dunque il nome proprio per eccellenza di Dio è *il bene*, e non *Colui che è*.

3. Ogni nome divino deve importare relazione con le creature, poiché Dio

non è conosciuto da noi che per mezzo delle creature. Ora, questo nome *Colui che è* non ha nessuna attinenza con le creature. Dunque esso non è il nome più proprio di Dio.

In contrario: È detto nella sacra Scrittura che alla domanda di Mosè: «Se mi chiederanno: – Qual è il suo nome? che dirò loro? –» il Signore rispose: «Dirai loro così: – *Colui che è* mi ha mandato a voi –». Dunque *Colui che è*, è per eccellenza il nome proprio di Dio[2].

Rispondo: L'espressione *Colui che è* per tre motivi è il nome più appropriato di Dio. Prima di tutto, per il suo significato. Ed infatti, non esprime già una qualche forma [o modo particolare di essere], ma lo stesso essere. Quindi, siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato, non conviene a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma [o essenza][3].

Secondo, per la sua universalità. Tutti gli altri nomi o sono meno vasti ed universali o, se combinano con esso, vi aggiungono, secondo la nostra maniera di concepire, qualche cosa, che in certo modo lo qualifica e lo restringe. Ora, il nostro intelletto nella vita presente non può conoscere l'essenza di Dio così come è in se stessa: ma facendo qualsiasi restrizione intorno a quel che conosce di Dio, si allontana dal modo nel quale Dio è in se stesso. E perciò quanto meno i nomi sono ristretti e quanto più sono estesi e assoluti, tanto più propriamente noi li applicheremo a Dio. Perciò dice anche il Damasceno che «di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è *Colui che è*: poiché comprendendo tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo come una specie d'oceano di sostanza infinito e senza rive». Con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa: invece questo nome *Colui che è* non determina nessun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti i modi di essere; perciò esprime lo stesso «oceano infinito di sostanza»[4].

Terzo, per la modalità inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo proprissimo di Dio, il cui essere, come afferma S. Agostino, non conosce passato o futuro[5].

Soluzione delle difficoltà: 1. *Colui che è* è nome più appropriato di Dio che l'altro nome *Dio*, sia per la derivazione del termine, che è l'*essere*, sia per l'universalità del suo significato e per la voce del verbo che viene usata, come abbiamo veduto. Ma se si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, è più proprio il nome *Dio* il quale è posto a indicare la natura divina. Nome poi anche più proprio è il Tetragramma [Jahvé], il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è

lecito esprimersi, singolare[6].

2. Il termine *Bene* è il nome principale di Dio, considerato però come causa, non assolutamente; perché l'essere è logicamente anteriore alla causalità[7].

3. Non è necessario che tutti i nomi divini implichino relazione alle creature; basta che si desumano da alcune perfezioni causate da Dio nelle creature: tra queste la principale è l'essere da cui deriva il nome *Colui che è*.

Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, traduzione e commento dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949, vol. I, pp. 336-40

1. «Dionigi» è lo Pseudo-Dionigi (V-VI secolo), il neoplatonico cristiano autore del *Corpus dionysianum*, che Tommaso identifica, come tutti i medievali, con Dionigi l'Areopagita, discepolo di san Paolo. Lo Pseudo-Dionigi, nello scritto su *I nomi divini* (*De divinis nominibus*, c. 5), che del *Corpus* fa parte, aveva indicato nel Bene il nome più proprio di Dio (come Platone e Plotino), perché attribuiva al termine «bene» il significato di principio o causa, affermando che «il bene è diffusivo di sé».

2. Il testo dell'*Esodo* (3, 14) riportato da Tommaso può essere interpretato anche in altri modi: io sono sempre presente, o sempre con voi (cioè non vi abbandonerò); oppure: io sono sempre lo stesso, cioè non cambio, resto fedele alle mie promesse, e così via.

3. In questa prima fase della risposta Tommaso rivela di presupporre la dottrina di Avicenna secondo cui Dio è l'essere necessario, nel senso che l'essere, inteso come l'esistenza, appartiene a Dio necessariamente, cioè per essenza.

4. Gli altri nomi, che si combinano con l'essere, sono probabilmente «uno», «bene», «vero», «bello», cioè i cosiddetti «trascendentali». Essi tuttavia, secondo Tommaso, restringono il significato di «essere» a un modo di essere particolare. Invece «essere» è universale e non indica un modo di essere determinato a preferenza di un altro. Ciò non significa che l'essere sia indeterminato, cioè vuoto, bensì che esso comprende tutte le determinazioni ed esprime tutte le perfezioni. Perciò esso manifesta, come disse Giovanni Damasceno (filosofo cristiano neoplatonizzante, vissuto tra VII e VIII secolo), un «oceano infinito di sostanza», cioè l'infinito stesso.

5. Agostino aveva interpretato l'espressione dell'*Esodo* soprattutto come un'indicazione dell'eternità di Dio. In ciò egli condivideva la concezione platonica, secondo cui «essere» significa anzitutto «ciò che è», e non «ciò che era» o «sarà», opponendosi perciò a «divenire».

6. Tommaso prende ora in considerazione anche altri nomi che vengono attribuiti a Dio. Il nome «Jahvè», con cui Dio veniva indicato in una delle tradizioni da cui deriva il *Vecchio Testamento* (detta appunto tradizione «jahvista», per distinguerla da quella che indicava Dio col nome «Eloim», detta perciò «eloista»), in ebraico è composto di quattro lettere, perciò viene detto anche «tetragramma». Esso indica, per così dire, Dio al singolare, cioè come singolo individuo, secondo la funzione caratteristica dei nomi propri.

7. Qui Tommaso condivide la tesi dello Pseudo-Dionigi, che considerava il bene come sinonimo di principio o causa, ma ritiene che la nozione di essere preceda logicamente quella di causa, giacché, mentre ogni causa è un essere, non ogni essere è una causa.

Tommaso d'Aquino

De aeternitate mundi

Eternità del mondo e creazione

De aeternitate mundi

Una delle tesi più originali di Tommaso – formulata solo in modo imperfetto da Averroè – è quella per cui non c'è contraddizione fra l'eternità del mondo, sostenuta da Aristotele, e la dottrina ebraico-cristiana della creazione. Egli presentò questa tesi in un breve opuscolo, intitolato *De aeternitate mundi contra murmurantes* (*L'eternità del mondo – contro i mormoranti* –), composto nel secondo periodo di insegnamento parigino (1268-72), ossia quando era impegnato nelle controversie con tutte le altre scuole filosofiche e teologiche. I «mormoranti» erano i teologi conservatori e antiaristotelici, per lo più agostiniani intransigenti, i quali ritenevano che la dottrina dell'eternità del mondo fosse incompatibile con il concetto di creazione del mondo nel tempo, e che pertanto il tentativo di conciliare Aristotele con il cristianesimo, compiuto da Alberto Magno e dallo stesso Tommaso, dovesse essere condannato – il che avvenne effettivamente ad opera del vescovo di Parigi, il francescano Stefano Tempier, nel 1277 –.
In questo opuscolo, di cui presentiamo la prima metà, Tommaso, pur ammettendo per fede che il mondo non è eterno e pur ritenendo che tutti i filosofi abbiano ammesso la creazione – il che, per i filosofi antichi vissuti prima della diffusione della Bibbia nel mondo greco, non è vero –, dimostra che, da un punto di vista puramente razionale, il mondo può ben essere stato creato «da sempre». La «creazione da sempre» non presuppone infatti una materia eterna, perché gli angeli, puri spiriti, sono creati senza alcuna materia. Inoltre essa non implica alcuna contraddizione, perché Dio è onnipotente e quindi può creare anche realtà eterne. Nemmeno regge l'obiezione per cui la causa deve precedere l'effetto nel tempo, giacché ci sono cause istantanee che sono simultanee al proprio effetto, e tali possono essere anche quelle che agiscono per un atto di volontà, come accade nel caso della creazione, perché anche questo atto è istantaneo, nel senso che non è il frutto di una deliberazione. Anzi, osserva Tommaso, una causa veramente perfetta fa sì che il proprio effetto sia simultaneo ad essa. Il fatto poi che la

creazione sia un produrre dal nulla non significa che prima di essa ci sia un tempo: «dal nulla», infatti, non vuol dire «dopo il nulla», perché il nulla non può precedere nel tempo nessuna cosa.

Supponendo con la fede cattolica che il mondo abbia avuto inizio nel tempo, si pone il problema se abbia potuto esistere da sempre. Per rendere esplicito il vero significato del problema, bisogna prima distinguere le cose in cui conveniamo, e quelle in cui dissentiamo con gli avversari. Pensare infatti che, oltre a Dio, possa esserci qualcosa di eterno, quasi fosse possibile l'esistenza di una cosa da Lui non creata, è un errore abominevole, non solo nei riguardi della fede, ma anche nei riguardi dei filosofi, i quali ammettono e dimostrano che tutto quanto in un qualche modo esiste lo può solo se è stato causato da chi possiede l'essere in grado sommo e verissimo[1]. Pensare invece che una cosa sia esistita da sempre, ma causata da Dio in tutto il suo essere, è quanto bisogna esaminare per vedere se sia una tesi sostenibile.

Chi afferma che ciò è impossibile, lo dice o perché ritiene che Dio non sia in grado di far sì che una cosa esista da sempre, o perché ritiene, anche ammesso che Dio lo possa fare, che si tratta di una cosa impossibile a farsi. Riguardo al primo caso, tutti sono d'accordo che Dio, considerando la sua potenza infinita, può far sì che una cosa sia esistita da sempre; rimane allora da esaminare la possibilità che una cosa, che esiste da sempre, sia stata creata.

Se si afferma che è impossibile, ciò può essere inteso solo in due modi, o essere vero per due ragioni: o per mancanza di potenza passiva, o per contraddizione. Nel primo caso, anteriormente alla creazione dell'angelo, si potrebbe dire «l'angelo non può essere fatto», perché, non essendo fatto da una materia preesistente, non si dà alcuna potenza passiva anteriore al suo essere; Dio, tuttavia, aveva la possibilità di fare l'angelo, e la possibilità di far sì che l'angelo venisse fatto, tanto è vero che lo fece e venne fatto. Dunque, pensando in questo modo, bisogna assolutamente ammettere per fede che una creatura non può essere esistita da sempre, perché ciò significherebbe ammettere l'esistenza eterna di una potenza passiva, e questo è un'eresia. Ma ciò non toglie che Dio possa far sì che un ente venga creato da sempre[2].

Secondo caso; si dice che una cosa non può essere fatta se implica una contraddizione, come non possono essere contemporaneamente vere l'affermazione e la negazione, anche se Dio, secondo alcuni, lo possa fare, mentre altri dicono che neanche Dio può farlo, perché ciò equivarrebbe a produrre il nulla; tuttavia è evidente che non può far sì che venga fatto,

perché la tesi, con cui viene posto l'essere, distrugge se stessa. Ritenere tuttavia che Dio possa fare in modo che simili cose siano fatte non è una tesi eretica, anche se, a mio avviso, sia falsa, così come implica una contraddizione affermare che il passato non sia stato; per cui Agostino nel *Contra Faustum* afferma: «Chi dice così: "Se Dio è onnipotente, faccia in modo che le cose che sono state fatte non siano state fatte", non si accorge di dire "Se Dio è onnipotente, faccia in modo che le cose che sono vere, per il fatto stesso di essere vere, siano false"». Eppure grandi uomini, in tutta devozione, dissero che Dio è in grado di far sì che il passato non sia stato, senza che ciò venisse considerato eretico[3].

Si tratta dunque di vedere se queste due affermazioni: essere creato da Dio, ed esistere da sempre, siano contraddittorie; e quale che sia a tale riguardo la verità, non sarà eretico affermare che Dio può far sì che una cosa, creata da Lui, sia esistita da sempre. Io però ritengo che, se vi fosse contraddizione, sarebbe falso; se invece non vi è contraddizione, non solo non è falso, ma nemmeno impossibile; altrimenti sarebbe un errore affermare il contrario. Infatti, essendo proprio dell'onnipotenza di Dio trascendere ogni intelletto e ogni facoltà, ne limita nettamente l'onnipotenza chi afferma che nelle creature si può concepire qualcosa che non può essere fatto da Dio; questione che non riguarda i peccati, che in se stessi sono non-essere[4]. Il problema, dunque, è tutto qui, se essere creato da Dio in tutta la propria sostanza, e non avere avuto inizio nel tempo, siano asserzioni tra loro contrastanti, o meno.

Che non siano contrastanti tra loro si mostra in questo modo. Ammetterne infatti la contraddittorietà dipende da una, o da entrambe le seguenti ragioni: o perché bisogna che la causa agente preceda [il proprio effetto] nel tempo; o perché bisogna che il non-essere preceda [l'essere] nel tempo, perché ciò che è creato da Dio si dice che è creato dal nulla.

Per prima cosa mostrerò che non è necessario che la causa agente, ossia Dio, preceda il proprio effetto nel tempo, se questa fu la sua volontà. Primo così: nessuna causa che produce istantaneamente il proprio effetto, precede necessariamente il proprio effetto nel tempo; ma Dio è una causa che produce istantaneamente il proprio effetto, e non per mezzo di un movimento; dunque, non è necessario che preceda il proprio effetto nel tempo. La premessa risulta induttivamente chiara in base a tutte le mutazioni istantanee, come l'illuminazione e simili; ma può essere dimostrata anche per mezzo della ragione, in questo modo.

Nello stesso istante in cui si pone l'esistenza di una cosa, se ne può porre anche il principio di attività, come risulta chiaramente in tutte le cose soggette alla generazione, perché il fuoco, nello stesso istante in cui inizia a

esistere, riscalda; ma, nell'operazione istantanea, inizio e termine sono simultanei, anzi, identici, come in tutte le cose indivisibili: dunque, in qualunque istante in cui si pone l'agente che produce istantaneamente il proprio effetto, è possibile porre anche il termine della sua azione. Ma il termine dell'azione è simultaneo allo stesso effetto; dunque, non vi è contraddizione nel ritenere che una causa, la quale produce istantaneamente il proprio effetto, non abbia da precedere nel tempo il proprio effetto. Contraddizione vi sarebbe invece nelle cause le quali producono i propri effetti per mezzo del movimento, perché il principio del movimento deve precedere il proprio termine. Ed essendo gli uomini abituati a considerare produzioni che si effettuano mediante il movimento, non riescono a comprendere facilmente come una causa agente possa non precedere il proprio effetto nel tempo; e così avviene che persone quanto mai inesperte, e basandosi su scarse conoscenze, sentenzino con faciloneria[5].

A questo argomento non vale opporre che Dio è causa agente per volontà, perché anche la volontà non è affatto necessario che debba precedere il proprio effetto nel tempo; e così neanche l'agente per volontà, a meno che non agisca in seguito a una deliberazione, cosa che non può essere supposta in Dio[6].

Inoltre, la causa che produce tutta la sostanza di una cosa, nel produrre tutta la sostanza, non è da meno della causa che produce la forma, nel produrre la forma; al contrario, lo può molto di più, dal momento che non produce educendo la forma dalla potenza della materia, come avviene nel caso di chi produce soltanto la forma. Ma alcuni agenti, che producono soltanto la forma, sono capaci di far in modo che la forma, da essi prodotta, esista nell'istante stesso in cui anch'essi esistono; vedi, per esempio, il caso dell'illuminazione; dunque, a maggior ragione Dio, il quale produce tutta la sostanza di una cosa, può fare in modo che il suo effetto esista contemporaneamente al proprio esistere[7].

Inoltre, se si dà una causa per la quale, nello stesso istante in cui viene posta, è impossibile porre anche il suo effetto, ciò dipende soltanto da un difetto, che la rende imperfetta; infatti, la causa perfetta e il suo effetto sono simultanei. Ma a Dio non manca mai nulla per la sua piena perfezione; dunque, posto Dio, è sempre possibile porre il suo effetto, per cui non è affatto necessaria una sua anteriorità nel tempo[8].

Inoltre, la volontà del volente non ne diminuisce affatto la potenza, e specialmente in Dio. Ma tutti quelli che confutano gli argomenti mediante i quali Aristotele prova che le cose furono create da Dio da sempre, in base al principio che l'identico produce sempre l'identico, affermano che il principio

sarebbe valido se Dio non fosse un agente per volontà; dunque, anche ponendo un agente per volontà, ne deriva nondimeno che esso può fare in modo che il suo effetto esista da sempre[9]. Risulta allora chiaro che non vi è contraddizione nel dire che l'agente non precede nel tempo il proprio effetto, perché è impossibile che Dio possa far sì che esistano cose contraddittorie.

Rimane ora da vedere se sia contraddittorio che una cosa fatta sia esistita da sempre, il suo non-essere dovendo necessariamente precedere nel tempo [il suo essere], in quanto si dice che è stata fatta dal nulla. Ma che non vi sia alcuna contraddizione, lo si mostra con le parole di Anselmo quando, nel *Monologion*, spiega in che senso si dice che la creatura è stata fatta dal nulla. «Il terzo modo» egli dice «di interpretare l'affermazione che una cosa è fatta dal nulla, si ha quando si intende che è stata fatta, ma che manca ciò da cui è stata fatta; analogo significato si ha quando, di un uomo triste senza motivo, si dice che è rattristato da nulla. Quindi, secondo questa interpretazione, se si intende quanto abbiamo concluso precedentemente, che cioè, a eccezione della somma essenza, tutte le cose esistenti sono state fatte da essa dal nulla, cioè non da altro, non ne discende alcun inconveniente». Data questa spiegazione, risulta allora chiaro come non si ponga alcuna relazione fra ciò che è stato fatto e il nulla, nel senso che ciò che è stato fatto sarebbe necessario che prima fosse nulla e subito dopo fosse qualcosa[10].

Inoltre, supponiamo che la relazione al nulla, di cui qui si parla, venga affermata, per cui dire: la creatura è stata fatta dal nulla, significa dire: dopo il nulla; questo termine «dopo», assolutamente parlando, implica una relazione. Ma la relazione, essendo molteplice, può essere o rispetto al tempo, o rispetto alla natura; se, quindi, dal comune e dall'universale non ne discende il proprio e il particolare, non sarà necessario, perché si possa dire che la creatura esiste dopo il nulla, che essa, in riferimento al tempo, prima sia stata nulla, e dopo sia stata qualcosa, ma è sufficiente che essa, in riferimento alla natura, sia nulla prima che ente. Infatti, ciò che conviene a una cosa per sé, le inerisce per natura prima di ciò che possiede soltanto da un altro; ora, la creatura ha l'essere da un altro, e abbandonata a se stessa, e considerata in se stessa, è nulla; per cui, secondo la natura, le conviene prima il nulla che l'essere. E non occorre che per questo sia contemporaneamente nulla ed ente, perché non vi è una precedenza del nulla rispetto al tempo; infatti, ritenere che una creatura sia sempre esistita, non significa ritenere che essa, in un qualche tempo, sia stata nulla, ma ritenere che la sua natura sia tale per cui, abbandonata a se stessa, sarebbe nulla; come se dicessimo che l'aria è sempre stata illuminata dal sole, dovremmo dire che l'aria è stata resa luminosa dal sole. E poiché ogni cosa che è stata fatta, è stata fatta dal

contrario, ossia da ciò che non può essere simultaneamente con quello che diciamo che è fatto, bisognerà dire che l'aria è stata resa luminosa dal non-luminoso o dal tenebroso; non perché vi sia stato un tempo in cui essa era il non-luminoso o il tenebroso, ma perché tale sarebbe se il sole l'abbandonasse a se stessa. E questo risulta ancor più evidente nelle stelle e nei cieli, che son sempre illuminati dal sole[11].

Così, dunque, risulta chiaro che quando si dice che una cosa, fatta da Dio, è sempre esistita, non vi è alcuna contraddizione.

Tommaso d'Aquino, *Sull'eternità del mondo*, in *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, pp. 183-89

1. Tommaso riteneva in buona fede che anche Aristotele ammettesse la creazione del mondo. Questo tuttavia non è vero, perché per Aristotele Dio è solo il primo motore immobile dell'universo e da lui non derivano né le forme delle cose né la loro materia, ma solo, e molto indirettamente, l'unione di queste. Nemmeno Platone o gli stoici o altri filosofi greci precristiani ammettevano la creazione: per tutti costoro, infatti, la materia non deriva da Dio. A rigore, nemmeno i neoplatonici la ammettevano, giacché parlavano piuttosto di generazione o processione o emanazione. L'unico filosofo antico non cristiano che ammise la creazione fu Filone di Alessandria, a causa della sua fede ebraica.

2. Dopo aver enunciato la tesi di cui vuole saggiare la consistenza, ossia appunto quella consistente nell'ammissione della «creazione da sempre», Tommaso esamina, al fine di confutarle, le posizioni di coloro che invece la criticano ritenendola impossibile. Secondo alcuni, tra i quali forse Averroè (1126-1198), la «creazione da sempre» implicherebbe una materia eterna, cioè esistente accanto a Dio e non creata da lui – la cui ammissione sarebbe un'eresia –. Ma ciò accadrebbe solo se la creazione richiedesse sempre una potenza passiva, collocata in una materia, mentre questo non è vero, come dimostra il caso degli angeli, che sono stati creati senza alcuna materia.

3. Una seconda critica alla tesi della «creazione da sempre» potrebbe consistere nell'osservazione per cui essa implicherebbe una contraddizione – in questo caso si tratterebbe non di un'eresia, ma comunque di una falsità –. Ma ciò accadrebbe solo se la sua ammissione equivalesse a dire che Dio può creare una realtà contraddittoria, o può far sì che le cose vere siano false, o che il passato non sia stato, tutte affermazioni false, secondo Tommaso. Ma tale equivalenza invece non sussiste.

4. La «creazione da sempre» non è contraddittoria, perché Dio è onnipotente, e quindi è capace di creare anche realtà eterne. Sarebbe eresia affermare il contrario, perché in tal modo si limiterebbe l'onnipotenza divina.

5. Tommaso discute ora ulteriori obiezioni alla tesi della «creazione da sempre». Rispetto anzitutto all'osservazione per cui la causa deve precedere l'effetto nel tempo, egli mostra che nella realtà naturale esistono cause che producono istantaneamente il proprio effetto, come il fuoco produce il calore, e perciò non lo precedono nel tempo. Precedono nel tempo il proprio effetto solo le cause che agiscono per mezzo di un movimento, cioè di un processo.

6. Qui Tommaso mostra che anche le cause agenti per volontà, come è il caso della creazione, la quale è appunto il risultato di un atto di volontà, possono essere simultanee al proprio effetto, purché non agiscano in seguito a una deliberazione. Ma quest'ultimo non è certamente il caso della creazione. Tommaso in tal modo chiarisce perfettamente il significato della creazione come atto volontario, cioè libero.

7. Se può essere istantanea la produzione della sola forma, come accade nel caso dell'illuminazione, dove la luce è una specie di forma che investe una materia preesistente, a maggior ragione può esserlo la produzione dell'intera sostanza.

8. Il principio per cui «la causa perfetta e il suo effetto sono simultanei» sembra condurre ad ammettere

non solo che il mondo può essere stato creato da sempre, ma anche che può essere stato creato «soltanto» da sempre, cioè che è veramente eterno.

9. Nell'affermazione qui citata da Tommaso, Aristotele (*Fisica*, III, 4, 203b 27-30) non allude ad una vera e propria creazione, ma alla generazione. L'uomo, infatti, genera sempre un essere identico a sé, cioè, appunto, un altro uomo. Resta tuttavia valida l'osservazione di Tommaso per cui il carattere volontario della creazione non ne diminuisce la potenza, ossia non diminuisce la capacità di un essere eterno, quale è Dio, di creare un mondo ugualmente eterno.

10. La citazione del *Monologion* di Anselmo è tratta dal cap. VIII. Il fatto che le cose siano create dal nulla non significa che ci debba essere un tempo in cui esse non esistono, il quale preceda quello in cui esistono. Per non esistere, infatti, non c'è bisogno di alcun tempo.

11. L'espressione «dal nulla», applicata alla creazione, non indica una relazione temporale, come se volesse dire «dopo il nulla», bensì una relazione con il nulla costitutiva della natura delle realtà create. Essere creato, infatti, significa ricevere l'essere da altro, quindi essere, di per sé, nulla. Pertanto, se le realtà create fossero abbandonate a se stesse, cesserebbero di esistere. Ciò non significa che esse siano contemporaneamente essere e nulla, ma che sono essere se sono create – e possono esserlo benissimo da sempre –, e sarebbero nulla se non fossero state create. Così, il fatto che il cielo sia illuminato non da se stesso, ma dal sole, di modo che se non fosse illuminato sarebbe tenebroso, non vuol dire che esso sia contemporaneamente illuminato e tenebroso. Con questi argomenti, puramente razionali, Tommaso spiega perfettamente il concetto di creazione dal nulla, mostrando che esso di per sé è accettabile anche da un punto di vista filosofico, sebbene dal punto di vista storico sia entrato nella storia della filosofia solo grazie alla Bibbia.

Tommaso d'Aquino

De unitate intellectus

L'intelletto forma del corpo

De unitate intellectus, 1; 3

Durante il suo secondo soggiorno parigino (1268-72) Tommaso dovette combattere non solo contro i teologi conservatori, che condannavano la filosofia aristotelica, ma anche contro quei filosofi che, pur accettandola, la interpretavano in modo da renderla inconciliabile col cristianesimo. Questi erano i cosiddetti averroisti latini, come soprattutto Sigieri di Brabante (1235 ca.-1282), i quali seguivano Averroè nel ritenere che non solo l'intelletto agente, ma anche l'intelletto possibile, cioè la capacità di intendere, fosse una sostanza separata dal corpo e fosse unico per tutti gli uomini. È chiaro che una simile dottrina era in contrasto con la fede cristiana, in quanto negava l'immortalità dell'anima individuale, considerando immortale solo l'intelletto separato e unico.

Contro questa interpretazione Tommaso scrisse l'opuscolo su *De unitate intellectus contra Averroistas* (*L'unità dell'intelletto contro gli averroisti*), del quale presentiamo l'inizio e la parte centrale. In esso Tommaso mostra che la tesi di Averroè non solo è contro la fede, ma è anche contro la filosofia di Aristotele e contro la ragione in generale. La dimostrazione che essa è contro Aristotele viene da lui svolta sulla base di un'analisi accurata del trattato aristotelico *De anima* (che qui tuttavia omettiamo). Invece la dimostrazione che essa è contro la ragione è condotta mediante un argomento rimasto famoso. Se il principio per cui viviamo e intendiamo è l'anima, e l'anima è forma del corpo, allora l'intelletto, che è il principio per cui intendiamo, è anch'esso forma del corpo, cioè è semplicemente una facoltà, o potenza, dell'anima umana e quindi appartiene ad ogni singolo uomo e non è affatto separato ed unico per tutti. Alla spiegazione dell'intellezione fornita da Averroè, basata sull'ammissione che l'anima umana si unisca all'intelletto possibile, separato e unico, per mezzo delle immagini, Tommaso risponde con tre osservazioni. Innanzitutto l'unione tra anima e intelletto possibile sarebbe solo momentanea, laddove quest'ultimo appartiene all'uomo sin dal primo istante della generazione. In secondo luogo essa sarebbe un'unione come quella dell'immagine con lo specchio, ma tenendo conto che lo specchio non intende, bensì semplicemente riflette. In terzo luogo sarebbe un'unione in cui non l'uomo intende, ma solo l'intelletto possibile. In tutti questi argomenti è contenuta una vigorosa rivendicazione dell'individualità dell'atto intellettivo, che per Tommaso è la condizione per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

1. Come tutti gli uomini desiderano naturalmente conoscere la verità[1], così vi è in essi un desiderio naturale di fuggire gli errori e, avendone la capacità, di confutarli. Tra gli altri errori, il più sconveniente sembra essere quello sull'intelletto, per mezzo del quale, evitati gli errori, siamo portati naturalmente a conoscere la verità. Già da tempo si è andato fra molte persone diffondendo sull'intelletto un errore, che trae origine dalle affermazioni di Averroè; il quale tenta di asserire che l'intelletto, chiamato da Aristotele possibile, e da lui, con un termine inadatto, materiale, è una sostanza separata nell'essere dal corpo, a cui non è in alcun modo unito come

forma; e che questo intelletto possibile è inoltre unico per tutti gli uomini. Noi già da tempo abbiamo scritto contro molte cose; ma poiché la sfrontatezza di quanti sbagliano non cessa di contrastare la verità, la nostra intenzione è di scrivere di nuovo contro il medesimo errore ancora altre cose, con le quali confutarlo in maniera precisa[2].

Qui ora non si tratta di mostrare come questa tesi sia sbagliata perché in contrasto con la verità della fede cristiana; questo, infatti, può apparire a chiunque abbastanza facilmente. Sottratta agli uomini la diversità dell'intelletto, l'unica parte dell'anima che si presenti incorruttibile e immortale, ne discende che dopo la morte non rimane delle anime umane altro che l'unica sostanza dell'intelletto; così viene meno l'attribuzione dei premi e delle pene e la loro diversità. Noi invece intendiamo mostrare che questa tesi non è meno contraria ai princìpi della filosofia che all'insegnamento della fede. E poiché alcuni, a quanto si dice, su questo argomento non gradiscono le parole dei latini, e dicono di seguire quelle dei peripatetici, i cui testi al riguardo non hanno mai visto, tranne quelli di Aristotele, il fondatore della scuola peripatetica, noi mostreremo anzitutto come questa tesi sia in pieno contrasto con le sue espressioni e con la sua dottrina[3]. [...]

3. Avendo quindi mostrato, mediante le espressioni di Aristotele e degli altri suoi seguaci, che l'intelletto è una potenza dell'anima, che è forma del corpo, anche se questa potenza non è l'atto di alcun organo, «perché la sua operazione non ha nulla in comune con l'operazione del corpo», come afferma Aristotele, bisogna ricercare con argomenti di ragione cosa si debba pensare riguardo a ciò[4]. E poiché, secondo la dottrina di Aristotele, bisogna dagli atti pervenire all'esame dei princìpi degli atti, sembra che la prima cosa da prendere in esame sia l'atto proprio dell'intelletto che è l'intendere. Sul quale non possiamo avere argomento più valido di quello proposto da Aristotele, che così ragiona: «L'anima è il principio primo per cui viviamo e intendiamo, dunque essa è ragione e forma» di un corpo. Ed egli fa tanto affidamento su questo argomento da affermare che è una dimostrazione, poiché all'inizio del capitolo afferma: «La definizione non solo deve mostrare ciò che è, come fa la maggior parte delle definizioni, ma anche contenere e dimostrare la causa»; e porta un esempio: così come si dimostra che cos'è la quadratura, cioè il quadrato [di un rettangolo], scoprendo la linea media proporzionale[5].

La forza e l'incontestabilità di questa dimostrazione risulta chiara dal fatto che chiunque intenda discostarsi da questa via, finisce necessariamente per

cadere nell'assurdo. È infatti evidente che questo uomo singolare intende: infatti, non ci porremmo il problema dell'intelletto, se non intendessimo; e quando ci poniamo il problema dell'intelletto, noi non discutiamo di un principio diverso da quello con cui intendiamo[6]. Per cui anche Aristotele afferma: «Chiamo poi intelletto quello con cui l'anima intende». E Aristotele conclude così che, se vi è un principio primo con il quale intendiamo, bisogna che esso sia la forma del corpo; perché egli aveva prima messo in evidenza che il principio primo con cui uno opera è la forma. E ciò risulta chiaro mediante il ragionamento, perché ogni cosa agisce in quanto è in atto; e ogni cosa è in atto per la forma; per cui il principio primo per cui uno agisce deve essere la forma[7].

Se poi tu affermi che il principio di questo atto, che è l'intendere, e che noi chiamiamo intelletto, non è la forma, devi trovare il modo con cui spiegare come l'azione di quel principio sia l'azione di questo uomo. Cosa che alcuni si sono sforzati in vario modo di affermare. Uno di questi, Averroè, ritenendo che questo principio dell'intendere, chiamato intelletto possibile, non sia anima, né parte di anima, se non in senso equivoco, ma sia piuttosto una sostanza separata, affermò che l'intendere mio e tuo sia proprio di quella sostanza separata, in quanto quell'intelletto possibile si unisce a me e a te per mezzo delle immagini che sono presenti in me e in te. E affermava che avveniva in questo modo: la specie intelligibile, infatti, che diventa una cosa sola coll'intelletto possibile, essendo forma e atto di esso, ha due soggetti, uno le stesse immagini, l'altro l'intelletto possibile. Dunque, l'intelletto possibile si unisce così a noi con la sua forma mediante le immagini; così, quando l'intelletto possibile intende, intende pure questo uomo[8].

Che ciò sia privo di senso risulta chiaro per tre motivi. Primo, perché in questo modo l'unione dell'intelletto con l'uomo non avverrebbe fin dal primo istante della generazione, come afferma invece Teofrasto[9] e accenna Aristotele nel secondo libro della *Fisica*, là dove dice che la considerazione del fisico sulle forme ha termine con la forma mediante la quale l'uomo è generato dall'uomo e dal sole[10]. Ora, è evidente che termine della considerazione del fisico è l'intelletto; ma, secondo l'affermazione di Averroè, l'intelletto non si unirebbe all'uomo con la sua generazione, bensì al momento dell'operazione del senso, in quanto è senziente in atto; la fantasia, infatti, è «un movimento dal senso in atto», come afferma nel terzo libro del *De anima*[11].

Secondo, perché questa unione non avverrebbe per mezzo di una sola cosa, ma di diverse. È infatti evidente che la specie intelligibile, in quanto si trova nelle immagini, è conoscibile in potenza; si trova invece nell'intelletto

possibile in quanto è conosciuta in atto, astratta dalle immagini. Dunque, se la specie intelligibile è la forma dell'intelletto possibile solo quando è astratta dalle immagini, ne segue che per mezzo della specie intelligibile non si unisce alle immagini, ma anzi è separata da esse[12]. A meno che non si voglia per caso affermare che l'intelletto possibile si unisce alle immagini come lo specchio si unisce all'uomo, la cui immagine è riflessa nello specchio; ora, è evidente come una tale unione non basti a spiegare l'unione dell'atto. È infatti evidente che l'azione dello specchio, che sta nel riflettere, non può per questo essere attribuita all'uomo; per cui anche l'azione dell'intelletto possibile non può, per la predetta unione, essere attribuita a questo uomo che è Socrate, in modo che questo uomo intenda[13].

Terzo, perché, dato anche che una sola e identica specie fosse la forma dell'intelletto possibile e contemporaneamente fosse nelle immagini, nemmeno tale unione sarebbe sufficiente a spiegare perché questo uomo intende. È evidente, infatti, che una cosa è conosciuta per mezzo della specie intelligibile, ma è per mezzo della potenza intellettiva che uno intende; così pure è per mezzo della specie sensibile che una cosa è sentita, ma è per mezzo della potenza sensitiva che uno percepisce. Per cui la parete in cui si trova il colore, la cui specie sensibile è in atto nella vista, viene vista, non vede; mentre l'animale, che possiede la potenza visiva, in cui si trova tale specie, vede. Ora, la predetta unione dell'intelletto possibile con l'uomo, in cui si trovano le immagini, le cui specie si trovano nell'intelletto possibile, è simile all'unione della parete, in cui si trova il colore, con la vista, in cui si trova la specie del suo colore. Quindi, come la parete non vede, ma è visto il suo colore, così ne deriva che l'uomo non intende, ma che le sue immagini vengono intese dall'intelletto possibile. Dunque, secondo la tesi di Averroè, è impossibile spiegare come questo uomo intenda[14].

Tommaso d'Aquino, *Sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, in *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, pp. 233-34; 263-66

1. È questa la citazione dell'inizio della *Metafisica* aristotelica (I, 1, 980a 22).

2. Averroè sosteneva che non solo l'intelletto agente – come avevano affermato Alessandro di Afrodisia (II-III secolo), Al-Kindi (IX secolo) e Al-Farabi (870 ca.-950) –, ma anche l'intelletto possibile, cioè quello che Aristotele aveva chiamato intelletto in potenza, vale a dire la facoltà di intendere, è una sostanza separata e unica. Dunque esso non poteva essere forma del corpo, la quale infatti, nel caso dell'uomo, è per Averroè solo l'anima sensitiva, come nel caso degli altri animali.

3. La dottrina di Averroè è contro la fede, sia cristiana che musulmana, perché ha come conseguenza la negazione dell'immortalità dell'anima e quindi dell'attribuzione di premi e castighi al singolo uomo dopo la morte. L'unica facoltà che assicuri all'anima l'immortalità è infatti l'intelletto, perché per esercitare la sua azione esso non ha bisogno di alcun organo corporeo. Ma se l'intelletto non appartiene più all'anima,

questa non ha più nulla di immortale.

4. Tommaso riassume ora l’analisi del trattato aristotelico *De anima* da lui condotta nelle righe subito precedenti (ma qui omessa), e ne formula la conclusione citando, ancora di Aristotele, il trattato *Sulla generazione degli animali* (II, 3, 736b 28-29).

5. Le citazioni sono tratte entrambe dal trattato *De anima* (rispettivamente II, 2, 414a 12-14, e 413a 13-16). La definizione dell’anima come forma del corpo è una definizione perfetta, perché indica la causa, cioè «il principio primo per cui viviamo e intendiamo», come la definizione perfetta della quadratura di un rettangolo è quella che indica la linea media proporzionale tra i due lati diversi del rettangolo, la quale permette di costruire il quadrato ad esso equivalente.

6. L’osservazione che «questo uomo singolare intende» (*hic homo intelligit*) è un fatto evidente, un dato incontestabile dell’esperienza, che non può essere negato. Noi abbiamo esperienza del fatto che intendiamo, dunque siamo noi ad intendere ed è di questo nostro intendere che noi discutiamo, non di un intendere compiuto da un principio diverso da noi.

7. La citazione è ancora dal trattato *De anima* (III, 4, 429a 23), che Tommaso interpreta qui fedelmente.

8. Tommaso illustra sinteticamente la dottrina di Averroè, per cui l’intelletto possibile, di per sé separato e unico per tutti, si unisce all’anima di ogni singolo uomo mediante le immagini. Averroè sostiene queste tesi nel suo commento al trattato aristotelico *De anima* (II, comm. 22 e 32; III, comm. 5).

9. Tommaso si accinge ora ad esporre tre osservazioni critiche alla dottrina di Averroè appena illustrata. L’opinione di Teofrasto, il discepolo diretto di Aristotele, è riportata da Temistio nel suo commento al trattato *De anima* (precisamente al cap. 5 del terzo libro).

10. È questa la prima obiezione. Nella *Fisica* (II, 2, 194b 9-15) Aristotele afferma che l’uomo è generato dall’uomo – il che è evidente – e dal sole, perché il sole è la causa del calore, senza il quale la generazione non sarebbe possibile. Ora, la forma mediante la quale l’uomo è generato dall’uomo è l’anima intellettiva, posseduta dal genitore e da lui trasmessa al generato sin dal momento del concepimento.

11. La citazione è nuovamente dal trattato aristotelico *De anima* (III, 3, 429a 1-2). Essa serve a Tommaso per mostrare che, se l’unione dell’anima con l’intelletto possibile avvenisse per mezzo delle immagini, come sostiene Averroè, essa avverrebbe solo nel momento dell’operazione del senso, perché le immagini sono prodotte dalla fantasia, la quale, come dice Aristotele, è un movimento del senso in atto. Invece l’intelletto appartiene all’uomo fin dal primo istante della sua generazione.

12. Tommaso inizia ora ad esporre la seconda obiezione. La specie intelligibile è l’universale, cioè l’oggetto dell’intellezione, il quale è contenuto in potenza nell’immagine sensibile e viene astratto, cioè separato, da essa ad opera dell’intelletto agente, per essere appreso dall’intelletto possibile. Dunque questo processo non può unire l’anima all’intelletto possibile, come sostiene Averroè, perché è un processo di astrazione, cioè di separazione, non di unione. Per Tommaso, invece, l’intelletto possibile è già da sempre unito all’anima, e mediante l’astrazione si separa dalle immagini sensibili.

13. Tommaso conclude la seconda obiezione con un’osservazione basata sull’esperienza. L’intendere non è un riflettere come quello dello specchio, cioè un’azione passiva, ma un intervento attivo. Di conseguenza l’unione tra intelletto possibile e anima umana non potrebbe comunque essere come quella tra l’immagine e lo specchio.

14. Terza obiezione. Le immagini e le specie intelligibili sono i mezzi attraverso cui si intende, non sono il principio che intende, così come le specie sensibili (per esempio il colore di una parete) sono ciò per mezzo di cui si vede, ma non sono la potenza visiva, cioè la vista. Dunque, se è per mezzo di esse che l’uomo si unisce all’intelletto possibile, come sostiene Averroè, è l’intelletto possibile che intende tali immagini, non l’uomo. Ma l’esperienza ci attesta che colui che intende è l’uomo singolo, dunque la dottrina di Averroè sull’unione tra intelletto possibile e anima umana è errata.

La Scolastica a Oxford nel XIII secolo

Parallelamente all'Università di Parigi, nel XIII secolo si sviluppa anche l'Università di Oxford, fin d'allora caratterizzata dall'organizzazione in *colleges*. Anzi, è proprio un maestro di questa Università a costituire, insieme con Tommaso d'Aquino, l'altro vertice della Scolastica, e precisamente **Giovanni Duns Scoto** (1265/66-1308). Di questo pensatore presentiamo alcuni brani tratti dall'opuscolo intitolato *Tractatus de primo rerum omnium principio* (*Trattato del principio di tutte le cose*), la cui struttura di tipo geometrico è tangibile espressione di quella precisione ed acutezza che gli valsero il soprannome di *doctor subtilis*.

Giovanni Duns Scoto

Tractatus de primo rerum omnium principio

La dimostrazione «metafisica» dell'esistenza di Dio

Tractatus de primo rerum omnium principio, cap. III

Giovanni Duns Scoto insegnò soprattutto nell'Università di Oxford. Dall'*Opus oxoniense*, ossia dalle lezioni da lui tenute nell'Università di Oxford a commento delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, emerge con chiarezza come Duns Scoto, pur condividendo con Tommaso gran parte delle tesi che formano il patrimonio comune della Scolastica, tuttavia se ne distingua per alcune importanti dottrine. Dall'*Opus oxoniense* dipende un'opera minore come estensione, ma non meno importante come contenuto filosofico, cioè l'opuscolo intitolato *Tractatus de primo rerum omnium principio* (*Trattato del primo principio di tutte le cose*, da non confondersi con l'apocrifo *De rerum*

principio), che è uno degli ultimi scritti del filosofo, redatto probabilmente fra il 1304 e il 1308, anno della sua morte. L'opera consta di quattro capitoli, di cui i primi due riguardano la nozione e l'analisi del cosiddetto ordine essenziale, mentre il terzo e il quarto, dedicati rispettivamente all'esistenza e agli attributi del Primo Principio, riprendono le corrispondenti trattazioni dell'*Opus oxoniense*. La struttura del *Trattato* segue un modello di tipo geometrico: ciascun capitolo infatti, tranne il primo, è articolato in «conclusioni» (sedici nel secondo, diciannove nel terzo e undici nel quarto), cioè in tesi da dimostrare, ognuna delle quali è seguita da una serie di prove di cui essa vuole essere appunto la conclusione.
Il brano che presentiamo è tratto dal cap. III del *Tractatus* e concerne la cosiddetta dimostrazione «metafisica» dell'esistenza di Dio.
Qui Duns Scoto propone, in alternativa alla prima via tomistica, basata sul movimento e perciò considerata troppo «fisica», una dimostrazione «metafisica» dell'esistenza di Dio, cioè basata sulla nozione di essere. Più precisamente, la prova si fonda sulla nozione di essere «possibile», più che su quella di essere «reale», nella convinzione che ciò possa conferire alla dimostrazione un carattere più stringente, ossia necessario. Tale risultato viene da lui progressivamente raggiunto mediante la dimostrazione delle prime quattro «conclusioni», strettamente, e necessariamente, collegate l'una all'altra: è possibile che tra gli enti vi sia una natura dotata di efficienza (cioè capace di produrre); se è così, è possibile vi sia un efficiente assolutamente primo; se l'efficiente è assolutamente primo, esso è anche incausabile; se è incausabile, l'efficiente assolutamente primo, cioè Dio, esiste in atto.

Signore, Dio nostro, che ti sei proclamato il primo e l'ultimo, insegna al tuo servo il modo di dimostrare con la ragione ciò che ritiene certissimo per fede, cioè che Tu sei l'Efficiente Primo, il Primo Eminente e il Fine Ultimo.

Dei sei ordini essenziali di cui abbiamo parlato, ne scelgo tre: due riguardanti la causalità estrinseca e uno l'ordine di eminenza e, se me ne dai la grazia, dimostrerò che in questi tre ordini c'è una Natura assolutamente prima. Dico «una natura», perché in questo terzo capitolo cercherò di dimostrare che il triplice primato suddetto appartiene non a un essere

singolare – uno di numero – ma a una quiddità o a una natura.
Dell'unità numerica parleremo più avanti[1].

Conclusione prima: tra gli enti c'è una natura dotata di efficienza.

Dimostrazione: qualche natura può essere prodotta. Quindi, qualche natura può produrla o è dotata di efficienza. La conseguenza deriva dalla natura dei correlativi[2]. L'antecedente, poi, si impone per due ragioni: prima, perché c'è qualche natura contingente; quindi, tale da poter avere l'esistenza dopo il non essere. Ora, l'esistenza non può averla da sé né riceverla dal nulla, perché in ambedue i casi l'essere deriverebbe dal non essere. Perciò, qualche natura può ricevere l'esistenza da un'altra.

La seconda ragione sta nel fatto che qualche natura è mutevole nel senso che può esser privata d'una perfezione di cui è capace. Quindi, il termine del movimento può cominciare e, perciò stesso, esser prodotto[3].

In questa conclusione, come in alcune di quelle successive, potrei fondare il ragionamento sull'essere attuale e dire: qualche natura è dotata di efficienza perché qualcuna è prodotta e qualcuna è prodotta perché comincia ad esistere o è termine del movimento e contingente. Ma preferisco servirmi di premesse e conclusioni fondate sull'essere possibile, giacché, una volta ammesse le conclusioni fondate sull'essere attuale, si ammettono anche quelle fondate sull'essere possibile, ma non viceversa.

Inoltre, le conclusioni fondate sull'essere attuale sono contingenti, per quanto abbastanza evidenti, mentre quelle fondate sull'essere possibile sono necessarie. Infine, le prime riguardano l'esistenza attuale; le seconde, invece, possono riferirsi propriamente anche all'esistenza possibile. – Più avanti dimostreremo l'esistenza della natura di cui ora proviamo l'efficienza[4].

Conclusione seconda: c'è un efficiente assolutamente primo, cioè non effettuabile ed efficiente solo in virtù propria.

Questa conclusione si dimostra a partire dalla precedente: è possibile un efficiente. Chiamiamolo A.

Ora, se A è assolutamente primo, la conclusione è già dimostrata. Se non è assolutamente primo, sarà un efficiente relativo, un efficiente posteriore, o perché producibile da un altro o perché producente in virtù d'un altro. – Negare che sia efficiente assolutamente primo, significa affermare che è efficiente relativo o posteriore.

Ebbene, chiamiamo quest'altro B e su esso ragioniamo come su A. Ora, o si procederà all'infinito nella serie degli efficienti, ciascuno dei quali sarà posteriore rispetto a un anteriore o ci si fermerà in uno che non ha anteriore (ed è, quindi, assolutamente primo). Ma il processo all'infinito è impossibile.

Perciò, è necessario ammettere un efficiente primo, giacché ciò che non ha anteriore non è posteriore rispetto a nulla.

In effetti, già la seconda conclusione del capitolo secondo escludeva la circolarità nell'ambito delle cause[5].

Obiezione: i *filosofanti* considerano possibile il processo all'infinito, affermando una serie infinita di generanti, nessuno dei quali sarebbe primo, ma ciascuno secondo, senza che ciò sembri loro implicare una circolarità causale.

Respingendo l'obiezione, dico che i *filosofi* non ammisero la possibilità d'una serie infinita di cause essenzialmente ordinate, ma solo la possibilità d'una serie infinita di cause accidentalmente ordinate, come risulta dal capitolo quinto del sesto libro della *Metafisica* d'Avicenna, dove si parla dell'infinità degli individui nell'ambito della stessa specie[6].

Ma per dimostrare tale impossibilità spiego cosa sono le cause essenzialmente ordinate e le cause accidentalmente ordinate. Bisogna sapere, infatti, che altro è parlare di cause essenziali e di cause accidentali e altro parlare di cause essenzialmente ordinate e di cause accidentalmente ordinate.

In effetti, nel primo caso si tratta d'un rapporto tra due termini, cioè tra la causa e il suo effetto, ed è causa essenziale quella che produce in virtù della propria natura e non in virtù di una delle sue perfezioni accidentali. Nel secondo caso, invece, si tratta d'un rapporto che unisce tra loro due cause in quanto dalla loro unione deriva uno stesso effetto.

Ora, le cause essenzialmente ordinate si distinguono dalle cause accidentalmente ordinate per tre differenze:

1) prima: nelle cause essenzialmente ordinate, la seconda dipende dalla prima nell'esercizio della causalità; nelle cause accidentalmente ordinate, invece, questa dipendenza non ha luogo, anche se la seconda dipende dalla prima nell'esistenza o sotto qualche altro punto di vista.

2) seconda: nelle cause essenzialmente ordinate, l'efficacia delle varie cause è di natura diversa, giacché la causa superiore è più perfetta di quella inferiore; invece, nelle cause accidentalmente ordinate tale diversità non ha sempre luogo. Naturalmente, questa seconda differenza deriva dalla prima, perché nessuna causa dipende essenzialmente da un'altra della stessa natura nell'esercizio della sua causalità.

3) terza: questa deriva dalle due precedenti e consiste nel fatto che le cause essenzialmente ordinate devono necessariamente operare tutte nello stesso tempo, altrimenti verrebbe a mancare un influsso essenziale all'effetto; nelle cause accidentalmente ordinate, invece, la simultaneità dell'azione non è necessaria[7].

Dopo tali precisazioni, si può concludere: è impossibile una serie infinita di cause accidentalmente ordinate perché questa, in ultima analisi, rinvia alla serie di cause essenzialmente ordinate; la serie infinita è impossibile anche se si negasse qualsiasi ordine essenziale.

Perciò, è possibile un efficiente assolutamente primo. Pertanto, dobbiamo dimostrare le tre proposizioni che, per brevità, chiameremo rispettivamente A, B e C.

A o una serie infinita di cause essenzialmente ordinate è impossibile: primo, perché l'insieme delle cause essenzialmente ordinate dipende da una causa che non può essere un elemento della serie, altrimenti essa sarebbe causa di se stessa. Perciò, l'insieme dipende da una causa che non fa parte dell'insieme stesso.

Secondo, perché, se fosse possibile una serie infinita di cause essenzialmente ordinate, queste sarebbero in atto tutte nello stesso tempo, a motivo della terza differenza suddetta. Ma nessun filosofo ammette una conclusione simile.

Terzo, perché quanto è anteriore si trova, di natura sua, più vicino al primo, come appare dal quinto libro della *Metafisica* di Aristotele. Ma dove non c'è alcun primo, non c'è neppure anteriore.

Quarto, perché ciò che è superiore è causalmente più perfetto, come risulta dalla seconda differenza suddetta. Di conseguenza, ciò che è infinitamente superiore, è infinitamente più perfetto e, per ciò stesso, possiede un'efficacia causale infinita. Non produce, quindi, in virtù d'un altro essere, altrimenti sarebbe una causa imperfetta appunto perché dipenderebbe nell'esercizio della causalità.

Quinto, perché l'efficienza non implica necessariamente alcuna imperfezione, come risulta dall'ottava conclusione del capitolo secondo. Quindi, può trovarsi in una natura senza imperfezione. Ma se si trovasse in ogni natura dipendendo da un'anteriore, non si troverebbe in nessuna senza imperfezione. Perciò, l'efficienza indipendente può trovarsi in una natura e questa è assolutamente prima. È possibile, dunque, un'efficienza assolutamente prima.

Per il momento, basta la possibilità dell'esistenza perché, più avanti, da essa inferiremo l'esistenza attuale.

Così A è stata dimostrata per mezzo di cinque ragioni[8].

B o una serie infinita di cause accidentalmente ordinate è impossibile perché, se fosse possibile, lo sarebbe non simultaneamente, ma successivamente nel senso che la causa posteriore verrebbe dopo quella anteriore senza, tuttavia, dipendere da essa nell'esercizio della sua causalità,

anche se ne dipende sotto altri aspetti. In effetti, essa può agire anche quando la causa anteriore ha cessato di esistere, come avviene nel caso del figlio che può generare tanto se il padre è morto quanto se vive ancora.

Ma una serie infinita di questo genere è impossibile senza dipendere, nella sua totalità, come in ciascuna delle sue parti, da una natura di durata infinita. Infatti, una successione non si perpetua se non in virtù d'un dato permanente estraneo alla successione stessa, giacché tutte le componenti della successione sono dello stesso genere.

C'è, dunque, qualcosa di essenzialmente anteriore da cui dipendono tutte le componenti della successione, qualcosa da cui dipendono non come da causa prossima, perché questa fa parte della successione stessa, (ma come da causa prima).

Così è evidente anche B.

C o una serie infinita è impossibile anche se si negasse l'ordine essenziale. Infatti, nella prima conclusione di questo capitolo s'è dimostrato che è possibile una natura dotata di efficienza. Ora, se si nega l'ordine essenziale degli efficienti, è evidente che quella natura non causa in virtù d'alcun'altra. E anche se in qualche essere particolare fosse prodotta, in uno almeno sarà improdotta, il che vale della natura prima.

Del resto, sarebbe contraddittorio dire che è prodotta in ogni individuo e, insieme, negare l'ordine essenziale perché, come risulta dalla dimostrazione di B, non c'è natura che possa essere causata in ogni individuo senza essere, in pari tempo, essenzialmente ordinata a un'altra natura[9].

Conclusione terza: l'efficiente assolutamente primo è incausabile perché né è effettuabile né effettua in dipendenza da altri.

Questa conclusione si impone con evidenza grazie alla precedente. Infatti, se tale causa fosse effettuabile o effettuasse in virtù d'un'altra, bisognerebbe ammettere o un processo all'infinito o una circolarità di cause o un essere ineffettuabile ed efficiente in maniera indipendente.

Naturalmente, solo quest'essere sarebbe veramente il primo da noi inteso. Gli altri non lo sarebbero mai in tal modo. Di più, se è ineffettuabile, sarà anche incausabile, perché non ordinabile a un fine – come risulta dalla quinta conclusione del secondo capitolo –, né componibile con la materia – come risulta dalla sesta conclusione dello stesso capitolo –, né determinabile dalla forma – come risulta dalla settima conclusione del medesimo capitolo –, né componibile con la materia e determinabile dalla forma nello stesso tempo – come risulta dall'ottava conclusione dello stesso capitolo –[10].

Conclusione quarta: l'efficiente assolutamente primo esiste in atto e una

natura attualmente esistente è causa efficiente assolutamente prima.

Prova: se è possibile un essere la cui essenza esclude che possa esistere in dipendenza da un altro, è evidente che, se può esistere, lo può solo in virtù della propria essenza. Ma l'essenza dell'efficiente primo esclude assolutamente che esso possa esistere in dipendenza da un altro, come risulta dalla terza conclusione. E, tuttavia, è possibile, come risulta dalla dimostrazione di A. Anzi, la quinta ragione di A, che sembra meno probante, dimostra precisamente tale possibilità. – Si avverta che le dimostrazioni si possono fondare o sull'esistenza – e in tal caso hanno come base premesse contingenti sì, ma evidenti –, o sulla natura, sull'essenza e possibilità – e allora si basano su premesse necessarie –[11].

Ad ogni modo, l'efficiente assolutamente primo è possibile in virtù della propria natura. Ma ciò che *non esiste* di fatto per virtù propria, *neppure può esistere* per virtù propria, altrimenti il non essere produrrebbe l'essere, il che è impossibile. Anzi, se ciò che *non esiste* per virtù propria *potesse esistere* per virtù propria, ne risulterebbe che una cosa produce se stessa e, quindi, non sarebbe nemmeno assolutamente improducibile[12].

Duns Scoto, *Trattato del primo principio di tutte le cose*, in *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 132-48

1. Fin dall'inizio del capitolo Duns Scoto dichiara di voler dimostrare con la ragione che Dio è il Primo termine di tre tipi di ordine, dei quali ha parlato nei due capitoli precedenti, cioè l'ordine delle cause efficienti, dei gradi di perfezione e delle cause finali. Questo Primo viene anzitutto concepito in termini di «natura», cioè di essenza, ma in seguito si dimostrerà che esso possiede anche un'unità numerica, vale a dire che è un unico individuo.

2. La prima tesi (o «conclusione») è che, se è possibile qualcosa di prodotto, questa possibilità implica necessariamente la possibilità di una natura efficiente, cioè di un produttore, perché prodotto e produttore sono due concetti correlativi, ciascuno dei quali implica necessariamente l'altro. Di questa tesi si possono notare due caratteristiche, che costituiscono l'originalità della dimostrazione di Duns Scoto rispetto alla prima via di Tommaso. Anzitutto essa non si fonda sulla nozione di movimento, ma su quella di «produzione» (il concetto biblico di creazione), allo scopo di pervenire non ad una causa motrice, giudicata troppo «fisica», ma ad una causa efficiente, giudicata più «metafisica». In secondo luogo essa non parte da un dato di esperienza, cioè da un essere reale, bensì da un essere possibile, cioè da una nozione, da un concetto, per poter avere il carattere di prova *a priori*, come l'autore spiegherà in seguito.

3. L'«antecedente» è la premessa, ossia «qualche natura può essere prodotta». Essa, secondo Duns Scoto, si impone per due ragioni, e precisamente perché esiste qualcosa di contingente e perché esiste il mutamento. A rigore, si tratta di una stessa ragione, perché la contingenza, cioè il fatto che qualcosa di esistente possa anche non essere, è rivelata dallo stesso mutamento, cioè dal fatto che qualcosa prima è e poi non è, o prima non è e poi è. Merita di essere sottolineata l'osservazione di Duns Scoto secondo cui il contingente, o ciò che comincia ad essere, non può dipendere da sé, perché in tal caso dovrebbe esserci prima di essere, e pertanto deve dipendere da altro. Tale osservazione rivela tuttavia come il riferimento all'esperienza del mutamento, che sta alla base della prova aristotelica e tomistica, sia difficilmente eliminabile, nonostante i propositi dell'autore.

4. Come lo stesso Duns Scoto qui osserva, le prove fondate sull'essere possibile sono necessarie, perché sono costituite da implicazioni puramente logiche tra nozioni, cioè sono *a priori*. Invece le prove fondate sull'essere attuale, ossia sul dato di esperienza, e perciò dette *a posteriori*, pervengono a conclusioni contingenti, perché contingente è il loro stesso punto di partenza. Il filosofo è tuttavia consapevole che una prova fondata sull'essere possibile non dimostra in generale una realtà, ma solo una possibilità: questa prima «conclusione», pertanto, dimostra solo la possibilità di Dio inteso come causa efficiente, cioè quella che egli chiama l'«efficienza» di una natura, non ancora la sua esistenza reale.

5. La seconda «conclusione» è che, se è possibile un qualsiasi «efficiente» (cioè un produttore), deve essere possibile anche un efficiente assolutamente primo, cioè non prodotto da altro ed efficiente solo per virtù propria (il Primo Principio, ossia Dio creatore). La prova di essa è costituita dall'impossibilità del processo all'infinito, che si ritrova anche nelle «vie» aristotelico-tomistiche.

6. Ha inizio qui una lunga digressione dedicata a mostrare l'impossibilità del processo all'infinito nella serie delle cause, che Duns Scoto sviluppa in polemica contro i «filosofanti», cioè contro certi teologi suoi contemporanei che si atteggiavano a filosofi. Ad essi egli contrappone i veri «filosofi», Aristotele e Avicenna, i quali negarono appunto la possibilità del processo all'infinito.

7. La distinzione tra ordine essenziale e ordine accidentale delle cause è un esempio della straordinaria capacità di distinguere che era propria di Duns Scoto, detto anche per questo motivo «Dottore sottile». Cause essenzialmente ordinate sono, per esempio, l'esistenza del padre e quella della madre rispetto all'esistenza del figlio; cause accidentalmente ordinate sono ancora l'esistenza del padre e della madre, ma rispetto ad una qualsiasi azione compiuta dal figlio. Le prime sono cause dell'effetto direttamente, mentre le seconde lo sono solo indirettamente.

8. Duns Scoto dimostra anzitutto, con cinque argomenti, l'impossibilità di una serie infinita di cause essenzialmente ordinate, qui chiamata tesi A. Da ciò consegue la possibilità, non ancora l'esistenza reale, di una causa prima.

9. Ora Duns Scoto dimostra anche l'impossibilità di una serie infinita di cause accidentalmente ordinate (tesi B) e di una serie infinita di cause comunque fuori dell'ordine essenziale (tesi C), confutando in tal modo le opinioni sostenute dai «filosofanti». La citazione della *Metafisica* di Aristotele si riferisce al libro V, cap. 11 (1018b 8-11).

10. La terza «conclusione» è che il Primo efficiente è anche incausabile. Unita a conclusioni sviluppate nei capitoli precedenti, essa implica che il Primo principio sia anche non componibile con la materia e non determinabile dalla forma, cioè sia pura forma senza materia.

11. In questa quarta «conclusione» Duns Scoto finalmente giunge a dimostrare che «l'efficiente assolutamente primo», cioè il Primo Principio, Dio, esiste in atto. Nella prima parte della dimostrazione, tuttavia, egli si limita a dimostrare che, se l'«efficiente assolutamente primo» è possibile, tale possibilità dipende esclusivamente dalla sua essenza, cioè non dipende da altro. Inoltre egli rileva che, mentre una premessa contingente può essere negata, una premessa soltanto possibile, una volta stabilita, non può essere negata, cioè è necessaria, il che conferisce maggior rigore alla dimostrazione a cui essa deve servire.

12. Ecco finalmente la dimostrazione dell'esistenza reale del Primo Principio. Se l'efficiente primo, di cui finora si è dimostrata la possibilità, non esistesse realmente, egli non avrebbe nemmeno la possibilità di esistere per virtù propria, possibilità che invece è già stata dimostrata. Se egli infatti non esistesse, da dove deriverebbe tale possibilità? O dal nulla, il che è impossibile, perché dal nulla non può derivare nulla; oppure da lui stesso, il che è ugualmente impossibile, perché in tal caso egli deriverebbe da qualcosa, e dunque non sarebbe più l'efficiente assolutamente primo. La dimostrazione «metafisica» di Duns Scoto ricorda molto da vicino l'argomento del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, giacché entrambi i filosofi partono da una nozione, cioè da un essere possibile, e ne ricavano un'esistenza reale. Ciò avviene non perché in generale si possa ricavare dal possibile il reale, ma perché lo si può fare in quest'unico caso. L'unico caso è infatti quello in cui il possibile è ciò che è possibile esclusivamente per virtù propria, in cui cioè la nozione da cui si parte è quella dell'Assoluto. L'Assoluto insomma, se è veramente assoluto, non può non esistere.

Giovanni Duns Scoto

Tractatus de primo rerum omnium principio

Carattere volontario dell'agire divino

Tractatus de primo rerum omnium principio, cap. IV

Nel quarto ed ultimo capitolo del *Tractatus de primo rerum omnium principio* (*Trattato del primo principio di tutte le cose*), il più esteso di tutta l'opera, Duns Scoto si dedica all'illustrazione degli attributi di Dio, tra i quali i più importanti sono la semplicità e l'infinità. La semplicità non esclude, anzi comprende, l'intelletto e la volontà, che fanno di Dio un essere personale. Naturalmente Dio possiede l'intelletto e la volontà in maniera diversa da come li possiede l'uomo, perché si identifica totalmente con essi, in modo da non compromettere la sua assoluta semplicità. Ed è altrettanto naturale che l'intelletto e la volontà di Dio siano privi dei limiti dell'intelletto e della volontà umani. Questa dottrina, comune a tutta la Scolastica, si configura in Duns Scoto con un'intensità del tutto particolare per il nesso che il filosofo stabilisce tra la volontà divina e la contingenza del creato, la quale ultima è da lui assunta come prova del carattere volontario, e quindi libero, dell'agire divino. Nel brano che presentiamo Duns Scoto enuncia la quarta «conclusione» del cap. IV, la quale consiste appunto nella tesi per cui «il Primo efficiente è dotato di intelletto e volontà». Egli intende dimostrarla notando che, se Dio agisse come una qualsiasi causa naturale, la quale agisce necessariamente, cioè senza conoscere e volere il proprio fine, gli effetti della sua azione, ossia le creature, sarebbero necessari, non contingenti. Poiché invece esistono realtà contingenti, si deve ammettere che la prima causa efficiente nell'atto di produrle agisca volontariamente, ossia liberamente. In tal modo la dimostrazione del carattere volontario dell'agire divino non solo assicura al Primo principio il carattere della personalità, ma anche salvaguarda il carattere contingente della creazione.

Conclusione quarta: il Primo efficiente è dotato di intelletto e volontà.

Prova: Il Primo efficiente è una causa *per sé*, perché tale causa è anteriore rispetto ad ogni causa accidentale, come si dice nel secondo libro della Fisica[1].

Ma ogni causa per sé opera per un fine. Ora, questo fatto consente di ragionare in due modi.

Primo: ogni causa naturale considerata come tale agirebbe in maniera necessaria e sempre allo stesso modo anche se non agisse per un fine, supposto che si comportasse come causa indipendente.

Ma se non agisce che per un fine, vuol dire che essa dipende da una causa che ama il fine (cioè da un agente dotato di intelligenza e volontà).

Secondo: se il Primo efficiente opera per un fine, vuol dire o che è mosso da un fine da lui amato con un atto di volontà – e allora è evidente che il Primo efficiente è dotato di volontà – o è mosso da un fine che ama come ama una natura.

Ma questa seconda ipotesi è sbagliata, perché il Primo efficiente non ama naturalmente un fine diverso da sé, come un corpo pesante ama naturalmente il centro della terra o come la materia ama la forma, altrimenti sarebbe, in qualche modo, subordinato al fine cui tende.

Dire che ama naturalmente solo il fine che è Lui stesso, significa semplicemente affermare che è identico a se stesso, ma questo non salva in Lui il duplice carattere di causa (efficiente e finale)[2].

Il Primo efficiente dirige il proprio effetto verso il fine. Ora, ve lo dirige o naturalmente o per amor del fine. Ma non può dirigerlo naturalmente, perché un essere privo di conoscenza guida solo in virtù d'un altro essere dotato di conoscenza – l'ordinamento fondamentale è opera del sapiente – quindi il Primo efficiente non dirige e neppure produce in virtù d'un altro essere[3].

Qualcosa è prodotto contingentemente. Quindi, la Causa prima produce contingentemente e, perciò, in maniera volontaria.

Prova della prima conseguenza: ogni causa seconda produce in quanto è mossa dalla Prima. Quindi, se la Prima movesse necessariamente, ogni causa seconda sarebbe mossa necessariamente e ogni effetto sarebbe prodotto necessariamente[4].

Prova della seconda conseguenza: solo la volontà o qualcosa che accompagna la volontà è principio operativo contingente; ogni altra causa opera per necessità di natura e, quindi, non contingentemente[5].

Contro la prima conseguenza si osserva che il nostro volere potrebbe produrre lo stesso qualcosa di contingente.

Si osserva, inoltre, che il Filosofo ammise l'antecedente, ma negò il conseguente riguardo al volere divino, attribuendo la contingenza agli esseri

o alle cause inferiori in virtù del movimento. Questo, infatti, è prodotto necessariamente in quanto è uniforme, ma è contingente in quanto è difforme, cioè in quanto si trova nelle sue parti o negli esseri inferiori[6].

Contro la seconda conseguenza si osserva che alcune cose mosse possono essere impedite nel loro movimento e così può verificarsi contingentemente l'opposto del loro movimento.

Alla prima obiezione si deve rispondere che, se esiste un Efficiente Primo rispetto alla nostra volontà, bisogna dire di questa ciò che abbiamo detto degli altri effetti. Infatti, sia che il Primo efficiente la muova in maniera immediata e necessaria, sia che muova immediatamente un altro essere e questo, mosso necessariamente, muova a sua volta in maniera necessaria – appunto perché muove in quanto è mosso – in ultima analisi, l'efficiente prossimo muoverà la volontà necessariamente e questa vorrà pure necessariamente.

Da ciò risulta un'altra assurdità, cioè che produce necessariamente ciò che produce volontariamente[7].

A proposito della seconda difficoltà, si osservi che non chiamo, qui, contingente quanto non è necessario né eterno, ma ciò il cui opposto può attuarsi nel momento in cui esso si realizza di fatto.

Proprio per questo ho detto «qualche cosa è prodotta contingentemente» e non «qualcosa è contingente».

Ciò detto, affermo che il Filosofo non poté ammettere l'antecedente e negare la conseguenza, pensando di giustificare la contingenza per mezzo del movimento. Infatti, se il movimento deriva dalla propria causa necessariamente, anche ogni sua parte è causata necessariamente, cioè in maniera inevitabile, di modo che il loro opposto non potrebbe affatto realizzarsi.

In questo caso, poi, ciò che è prodotto per mezzo di qualsiasi parte del movimento, è prodotto necessariamente, cioè inevitabilmente. Pertanto, o nulla avviene contingentemente, cioè in maniera evitabile, o il Primo efficiente opera anche immediatamente in maniera tale da poter pure non produrre[8].

Per la terza obiezione, si noti che se una causa può impedire l'operazione d'un'altra, lo può in virtù d'una causa superiore e così di seguito fino alla Causa Prima. Se, poi, questa muove necessariamente la causa con cui è in contatto immediato, si avrà la necessità in tutta la serie delle cause fino a quella impediente che, di conseguenza, impedirà necessariamente.

In conclusione, dunque, nessuna causa potrà produrre il proprio effetto contingentemente[9].

Duns Scoto, *Trattato del primo principio di tutte le cose*, in *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 188-95

1. La prima premessa per la dimostrazione della tesi che il Primo efficiente è dotato di intelletto e volontà è il fatto che esso, essendo causa prima, è causa per sé. La citazione di Aristotele si riferisce alla *Fisica* (II, 6, 198a 5-10), dove si afferma che la causa essenziale (o per sé) è anteriore alla causa accidentale.

2. La seconda premessa della dimostrazione è che ogni causa per sé opera in vista di un fine. Ora, tra le cause che operano in vista di un fine quelle puramente naturali, cioè prive di intelligenza e di volontà, lo fanno, e necessariamente, perché sono state orientate a questo da un agente dotato di intelligenza e volontà, cioè da Dio. Non è questo il caso del Primo efficiente, il quale opera in vista di un fine, ma perché lo conosce con l'intelletto e lo ama con la volontà. Dunque il Primo efficiente, a differenza dalle cause naturali, non opera necessariamente, ma per libera scelta.

3. Qui Duns Scoto suppone che possa agire in vista di un fine solo chi conosce tale fine, o chi è orientato ad esso da un altro. Poiché quest'ultimo non può essere il caso del Primo efficiente, si deve ammettere che egli agisca in vista di un fine perché lo conosce: egli pertanto è dotato di intelletto.

4. Dal fatto che «qualcosa è prodotto contingentemente», l'autore trae due conseguenze:

a) che la Causa prima produce contingentemente, e *b*) che produce in maniera volontaria. L'esistenza di prodotti contingenti, cioè di enti che possono essere e anche non essere, prova la prima conseguenza (*a*), per cui la Causa prima può produrre e anche non produrre. Se così non fosse, infatti, tutto sarebbe necessario.

5. La prova della seconda conseguenza (*b*) è la chiave dell'intera argomentazione. Solo la volontà è principio operativo contingente, cioè è un principio tale che può operare e anche non operare. La volontarietà dell'agire divino è dunque richiesta dalla contingenza delle creature e al tempo stesso ne è la garanzia. Essa in tal modo stabilisce la perfetta trascendenza di Dio rispetto al mondo, perché separa la necessità dell'esistenza di Dio dalla contingenza dell'esistenza del mondo.

6. Duns Scoto prospetta ora tre possibili obiezioni alle conseguenze appena provate, e precisamente due alla prima conseguenza ed una alla seconda. Per quanto riguarda Aristotele, egli si riferisce alla dottrina da questo esposta in *Metafisica*, XII, 6 (1072a 9-20), secondo la quale il motore immobile è causa del movimento uniforme (quello del cielo), mentre il «cerchio obliquo» (l'inclinazione dell'orbita del sole rispetto all'equatore della sfera celeste) è causa, mediante l'alternarsi del caldo e del freddo che essa produce nelle diverse regioni della terra, della generazione e della corruzione dei corpi terrestri, e dunque della loro contingenza. È questa la seconda obiezione alla prima conseguenza.

7. Con questa argomentazione l'autore comincia a controbattere alle possibili obiezioni da lui stesso sollevate. Per rispondere alla prima obiezione alla prima conseguenza (*a*), per cui «il nostro volere potrebbe produrre lo stesso qualcosa di contingente», egli nota che la spiegazione della contingenza non può essere solo la volontà umana, perché se questa fosse prodotta da un Efficiente primo che agisce necessariamente, agirebbe anch'essa necessariamente, e dunque non volontariamente. Come si vede, per Duns Scoto volontà è sinonimo di libertà, e la stessa volontà umana è libera solo perché è prodotta, cioè creata, da un Principio che agisce liberamente. Solo questo, dunque, è la vera spiegazione della contingenza del mondo.

8. Alla dottrina di Aristotele esposta sopra – seconda obiezione alla conseguenza (*a*) – Duns Scoto risponde assumendo un concetto «forte» di contingenza, il quale non indica la semplice generabilità e corruttibilità, ma anche il poter non essere generato. Questo non trova una spiegazione nella dottrina aristotelica, dove anche i corpi generati e corruttibili sono generati necessariamente, perché ogni parte del movimento, anche quello del sole lungo il cerchio obliquo, avviene necessariamente.

9. In risposta alla terza e ultima obiezione, l'unica alla conseguenza (*b*), per cui «alcune cose mosse possono essere impedite nel loro movimento», Duns Scoto osserva che in un mondo dipendente da una Causa prima che agisse necessariamente, tutto sarebbe necessario, anche gli impedimenti di certi movimenti. Poiché invece esiste qualcosa di contingente, ciò significa che la Causa prima agisce

volontariamente, cioè liberamente.

Giovanni Duns Scoto

Tractatus de primo rerum omnium principio

L'infinità di Dio

Tractatus de primo rerum omnium principio, cap. IV

Nel quarto ed ultimo capitolo del *Tractatus de primo rerum omnium principio* (*Trattato del primo principio di tutte le cose*) Duns Scoto, dopo avere dimostrato la semplicità di Dio, ne dimostra l'infinità. Anche questa è una dottrina comune a tutta la Scolastica, che distingue la concezione ebraico-cristiana di Dio da quella che ne avevano i filosofi greci, tutti orientati, almeno da Parmenide sino all'avvento del cristianesimo, a considerare la finitezza come una perfezione e l'infinità come un'imperfezione. In Duns Scoto, tuttavia, tale dottrina assume una pregnanza particolare, perché si collega alla sua concezione dell'essere come univoco. Per il filosofo infatti l'essere, pensato indipendentemente dai modi in cui si realizza, ha un unico significato, mentre assume significati diversi quando viene pensato in unione con questi modi, i quali sono fondamentalmente due, il finito e l'infinito. Ma poiché egli considera l'infinito come il grado sommo di essere, ciò significa che concepisce la differenza tra finito e infinito, in realtà, come una differenza solo di grado, coerentemente appunto con la sua concezione univocistica dell'essere.
Questo emerge con chiarezza dal brano che presentiamo, in cui Duns Scoto illustra la «quinta via» da lui addotta per dimostrare l'infinità del Primo principio. L'infinità del Primo principio costituisce infatti la nona «conclusione» del cap. IV, in precedenza formulata, per ovvi motivi, in forma interrogativa: «che Tu sei infinito e incomprensibile da un essere finito?». Nel corso dell'argomentazione Duns Scoto ha altresì l'occasione di offrire un'esplicita valorizzazione del celebre argomento del

Proslogion di Anselmo d'Aosta, la quale indica una continuità di pensiero tra i due filosofi – che peraltro emerge anche nella «dimostrazione metafisica» dell'esistenza di Dio fornita da Duns Scoto precedentemente –, e ad un tempo la differenza tra il filone di pensiero da essi rappresentato, di ascendenza neoplatonizzante, e quello rappresentato da Tommaso d'Aquino, di ascendenza aristotelica.

Una quinta via è quella che si fonda sull'eminenza che consente di ragionare nel modo seguente: è impossibile che ci sia un essere più perfetto dell'essere sommamente eminente, come risulta dal corollario della quarta conclusione del capitolo terzo, mentre non è impossibile che ci sia un essere più perfetto d'uno finito.

Perciò (l'essere sommamente eminente è infinito)[1].

La premessa minore è evidente per il fatto che l'infinito non si oppone all'essere. Anzi, l'infinito è più grande d'ogni essere finito. La stessa prova si può formulare anche in modo diverso, per quanto sostanzialmente identico: un essere cui non ripugna l'infinità intensiva, non è sommamente perfetto se non è infinito perché, se non è infinito, può essere ecceduto, dato che l'infinità non gli ripugna.

Ma l'infinità non ripugna all'essere. Quindi, l'essere sommamente perfetto è infinito[2].

La premessa minore di questo ragionamento (all'essere non ripugna l'infinità) – data come evidente nella dimostrazione precedente – non sembra dimostrabile *a priori*. Infatti, come i concetti contraddittori sono tali in virtù del loro contenuto – e questo è per sé evidentissimo – così le nozioni non contraddittorie sono tali proprio in virtù del loro contenuto, pure evidentissimo, a tal punto che non si può dimostrarle che chiarendone il concetto stesso.

Ma il concetto di essere non si può chiarire per mezzo di uno più noto. Quello di infinito, invece, noi lo conosciamo solo per mezzo del concetto di finito, e va inteso come lo si intende comunemente, cioè: l'infinito è ciò che supera ogni essere finito non solo secondo qualsiasi misura finita, ma anche oltre ogni misura ipotizzabile[3].

La convenienza dell'essere e dell'infinità si può rendere, in qualche modo plausibile. Infatti, come si deve ritenere possibile tutto ciò che non è evidentemente impossibile, così bisogna ritener compossibile tutto ciò di cui l'incompossibilità non appare evidente.

Ma tra essere e infinità non risulta evidente nessuna incompossibilità

perché la finitezza non costituisce il contenuto essenziale del concetto di essere; né, da questo concetto, risulta che sia una sua proprietà trascendentale.

Ora, affinché tra l'essere e l'infinità si dia vera opposizione sono indispensabili l'una o l'altra di queste condizioni (cioè che sia o costitutivo o proprietà dell'essenza).

Del resto, è abbastanza evidente che anche le proprietà trascendentali appartengono all'essere con cui sono convertibili[4].

Tale convenienza si può sostenere anche per un terzo motivo. Come, infatti, non è impossibile pensare una grandezza quantitativa costituita da una infinità di parti successive, allo stesso modo non ripugna all'ente l'infinità nella perfezione, che è l'infinità di parti simultanee o l'infinità nell'essere[5].

Quarto motivo: se un'attività infinita è, assolutamente parlando, più perfetta d'una quantità infinita, perché dovrebbe esser possibile questa e non quella? Ma, se è possibile, l'attività infinita esiste di fatto, come risulta dalla quarta conclusione del capitolo terzo[6].

Quinto motivo: l'intelletto, che ha come oggetto l'essere, non prova alcuna ripugnanza nel pensare l'ente infinito; anzi, gli sembra l'oggetto intelligibile più perfetto. (Perciò non c'è ripugnanza tra infinità e essere.)

Se fosse vero il contrario, sarebbe sorprendente che una contraddizione simile, concernente l'oggetto primo dell'intelletto, non appaia a nessun intelletto, mentre un disaccordo sonoro, per esempio, offende così facilmente l'udito.

Se, dico, un disaccordo sonoro è subito avvertito e offende l'udito, come mai nessun intelletto rifugge dal pensare l'essere infinito come rifuggerebbe da qualcosa di assurdo e, quindi, distruttivo del suo oggetto primo?[7]

Alla luce del principio precedente si può valorizzare anche la prova anselmiana del sommo pensabile. La descrizione che Anselmo dà di Dio si deve intendere così: Dio è un essere tale che, pensato senza contraddizione, non consente di poterne pensare uno di più grande, senza con ciò stesso cadere nella contraddizione.

Perché, effettivamente, un essere il cui concetto fosse contraddittorio risulterebbe dall'unione di due concetti opposti che in nessun modo possono costituirne un terzo, dato che non si determinano rispettivamente.

Dunque, se è concepibile senza contraddizione, il sommo pensabile, sinonimo di Dio, esiste anche in realtà. Anzitutto, come realtà quidditativa, perché in esso l'intelletto trova la sua massima soddisfazione, per cui bisogna dire che esso possiede la natura di oggetto primo dell'intelletto, cioè la natura dell'essere e in sommo grado[8].

In secondo luogo, come realtà attuale: infatti, il sommo pensabile non esiste solo nell'intelletto pensante, altrimenti *potrebbe esistere* anche fuori dell'intelletto – perché è pensabile – e insieme non *potrebbe esistere* – perché ripugna alla sua natura di esistere in dipendenza da un altro – come risulta dalla conclusione terza e quarta del terzo capitolo.

Dunque, il pensabile che esiste anche fuori dell'intelletto è maggiore di quello che esiste solo nell'intelletto. Non già nel senso che uno stesso essere, pensato soltanto, diventi maggiore se esiste in realtà, ma nel senso che un pensabile – che esiste – è maggiore di ogni pensabile avente soltanto una realtà pensata[9].

Duns Scoto, *Trattato del primo principio di tutte le cose*, in *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 237-45

1. Il corollario in questione affermava che l'Efficiente primo non solo è anteriore agli altri, ma non ha nulla di anteriore a sé. Qui Duns Scoto considera l'infinito come coincidente col massimamente perfetto, cioè come il grado più alto di perfezione.

2. La premessa minore è l'affermazione «non è impossibile che ci sia un essere più perfetto d'uno finito». Essa si fonda sul concetto di essere come suscettibile di gradi diversi di intensità, il cui grado supremo è l'infinito, mentre tutti gli altri gradi sono finiti.

3. L'affermazione che all'essere non ripugna l'infinità, ossia che può esserci un essere infinito, non è dimostrabile *a priori*, cioè a partire da nozioni precedenti e più evidenti. Il concetto di essere infatti non è incluso in nessun altro, e il concetto di infinito si chiarisce solo a partire da quello di finito, che tuttavia è ad esso posteriore, cioè risulta dall'esperienza.

4. La nozione di un essere infinito, anche se non è dimostrabile *a priori*, è tuttavia plausibile, nel senso che non è impossibile. Duns Scoto ne adduce cinque motivi, di cui egli cita qui i primi due. La nozione di un essere infinito non è impossibile perché la finitezza anzitutto non è compresa nell'essenza dell'essere, e in secondo luogo non è una proprietà trascendentale di esso. In tal modo il filosofo rivela di ammettere un'essenza dell'essere, la quale non contiene né la finitezza né l'infinità, cioè è ottenuta per astrazione da tutti i suoi modi, e pertanto è identica per tutti gli enti. Questa è la dottrina dell'univocità dell'essere.

5. Terzo motivo che rivela la plausibilità della nozione di un essere infinito. La differenza tra l'infinità quantitativa e l'infinità nella perfezione, ovvero nell'essere, sta nel fatto che la prima è costituita da un'infinità di parti successive, cioè è l'infinita addizionabilità o l'infinita divisibilità, mentre la seconda è costituita da un'infinità di parti simultanee. L'infinità quantitativa, insomma, è l'infinito in potenza, ammesso anche da Aristotele (che però lo avrebbe considerato non una grandezza, ma un processo), mentre l'infinità nell'essere è l'infinito in atto, che i filosofi greci precristiani non ammettevano (il primo filosofo a valorizzare il concetto di infinito fu Plotino).

6. Per illustrare il quarto motivo di plausibilità Duns Scoto si richiama alla dimostrazione «metafisica» dell'esistenza di Dio, che egli ha già sviluppato all'inizio del cap. III. Egli suppone che l'attività infinita sia l'attività di un Principio che può esistere per virtù propria, il quale deve esistere, perché se non esistesse non potrebbe più avere la possibilità di esistere per virtù propria. L'attività infinita è l'infinità nell'essere – il quale è dunque concepito come atto –, ed è più perfetta dell'infinità nella quantità, perché l'essere, secondo Duns Scoto, contiene tutte le perfezioni, compresa la quantità.

7. Quinto ed ultimo motivo. La nozione di un essere infinito non è contraddittoria, dunque è possibile. Anzi, secondo Duns Scoto è plausibile, anche se non è rigorosamente dimostrabile.

8. Duns Scoto procede ora a due successive «valorizzazioni» (ma nel brano qui riportato compare solo la prima) della «prova anselmiana del sommo pensabile», cioè dell'argomento del *Proslogion* di Anselmo

d'Aosta. La prima valorizzazione si svolge alla luce dell'affermazione appena vista (è questo il «principio precedente»), per cui tutto ciò che non è impossibile, cioè non è contraddittorio, è possibile. La prova anselmiana, secondo Duns Scoto, dimostra anzitutto la possibilità di Dio, perché il concetto di un essere di cui non sia pensabile uno più grande non è un concetto contraddittorio. La «realtà quidditativa» è la realtà della «quiddità», cioè dell'essenza, del contenuto del concetto, che è ancora una pura possibilità.

9. La prova anselmiana, oltre a mostrare la possibilità di Dio, ne dimostra anche la realtà attuale. Secondo Duns Scoto ciò avviene per la ragione seguente. Se Dio esistesse solo nell'intelletto, la sua esistenza dipenderebbe da un altro. Ma poiché ciò ripugna alla sua natura di Principio capace di esistere per virtù propria, esso deve esistere anche nella realtà. Il richiamo alle conclusioni terza e quarta del terzo capitolo alla dimostrazione «metafisica» dell'esistenza di Dio, conferma che questa dimostrazione è una rigorizzazione, secondo Duns Scoto, di quella di Anselmo d'Aosta, da lui considerata soltanto plausibile.

La conclusione della Scolastica

Il XIV secolo vede il progressivo concludersi della Scolastica, e dunque della filosofia medioevale nel suo complesso, ma non mancano certo anche in questo periodo figure di notevole rilievo. Tre sono i pensatori che qui considereremo quali espressioni di questo secolo, assai noti dal punto di vista culturale in genere, ma non meno rappresentativi dal punto di vista filosofico:

1. **Dante Alighieri** (1265-1321), quale esponente dell'aristotelismo «radicale», in contatto con le Università di Bologna e Padova;
2. **Guglielmo di Ockham** (1280 ca.-1347/49), quale ultimo grande filosofo della Scolastica medievale, che insegnò all'Università di Oxford;
3. **Giovanni Buridano** (1290 ca.-1358), quale esempio degli sviluppi conseguiti nel campo della fisica nel XIV secolo, che insegnò all'Università di Parigi.

Dante Alighieri

Convivio

L'esercizio della filosofia come suprema felicità

Convivio, I, 1

Il XIV secolo, pur segnando la conclusione della Scolastica, annovera una serie di grandi pensatori europei, autori di dottrine originali e destinate ad esercitare una profonda influenza sui secoli posteriori. Un posto in questo quadro spetta anche a Dante filosofo, certamente non paragonabile come grandezza al Dante poeta, ma tuttavia espressione, almeno in un determinato periodo della sua vita, di una corrente caratteristica della sua epoca, che egli rappresentò in forma

originale. Si tratta del cosiddetto aristotelismo radicale, o «laico», per molto tempo confuso con l’averroismo, ma oggi riconosciuto come un filone di pensiero che si richiama direttamente ed integralmente ad Aristotele, senza tentare di ricondurlo all’interno della visione cristiana della vita.
L’opera di Dante in cui tale posizione si manifesta più chiaramente è il *Convivio*, scritto fra il 1304 e il 1307, cioè durante l’esilio, dopo la morte di Beatrice e la composizione della *Vita nuova*, ma prima della *Commedia*, la quale secondo alcuni interpreti segnò l’abbandono, da parte di Dante, di questo aristotelismo radicale e la piena adesione alla visione cristiana. L’inizio del *Convivio*, che presentiamo come brano, nel delineare lo scopo e il contenuto dell’opera manifesta già i tratti di una delle dottrine più caratteristiche dell’aristotelismo radicale, cioè la convinzione che la felicità suprema dell’uomo sia riposta non nella beatitudine eterna, cioè nella visione di Dio, bensì nell’esercizio della filosofia. Nell’aderire a questa dottrina Dante fu forse influenzato da trattati come *De summo bono* (*Il sommo bene*) di Boezio di Dacia (XIII sec.), pensatore vicino a Sigieri di Brabante, e come, più probabilmente, *Quaestio de summa felicitate* (*La felicità suprema*) di Giacomo da Pistoia, il quale si ispirò allo stesso Boezio e dedicò la sua opera a Guido Cavalcanti, amico di Dante. In entrambi questi trattati, infatti, viene proposto l’ideale intellettualistico di un’etica culminante nella speculazione filosofica.

Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti[1]. Veramente da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che dentro a l’uomo e di fuori da esso lui rimovono da l’abito di scienza. Dentro da l’uomo possono essere due difetti e impedi[men]ti: l’uno da la parte del corpo, l’altro da la parte de l’anima. Da la parte del corpo è quando le parti sono indebitamente disposte, sì che nulla ricevere può, sì come sono sordi e muti e loro simili. Da la parte de l’anima è quando la malizia vince in essa, sì che si fa seguitatrice di viziose delettazioni, ne le quali riceve tanto inganno che per quelle ogni cosa tiene a vile. Di fuori

da l'uomo possono essere similemente due cagioni intese, l'una de le quali è induttrice di necessitade, l'altra di pigrizia. La prima è la cura familiare e civile, la quale convenevolmente a sé tiene de li uomini lo maggior numero, sì che in ozio di speculazione esser non possono. L'altra è lo difetto del luogo dove la persona è nata e nutrita, che tal ora sarà da ogni studio non solamente privato, ma da gente studiosa lontano.

Le due di queste cagioni, cioè la prima da la parte [di dentro e la prima da la parte] di fuori, non sono da vituperare, ma da escusare e di perdono degne; le due altre, avvegna che l'una più, sono degne di biasimo e d'abominazione[2]. Manifestamente adunque può vedere chi bene considera, che pochi rimangono quelli che a l'abito da tutti desiderato possano pervenire, e innumerabili quasi sono li 'mpediti che di questo cibo sempre vivono affamati. Oh beati quelli pochi che seggiono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo![3] Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non sanza misericordia sono inver di quelli che in bestiale pastura veggiono erba e ghiande sen gire mangiando. E acciò che misericordia è madre di beneficio, sempre liberalmente coloro che sanno porgono de la loro buona ricchezza a li veri poveri, e sono quasi fonte vivo, de la cui acqua si refrigera la naturale sete che di sopra è nominata[4]. E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma, fuggito de la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi[5]. Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, sanza lo quale da loro non potrebbe esser mangiata. E questo [è quello] convivio, di quello pane degno, con tale vivanda qual io intendo indarno [non] essere ministrata[6]. E però ad esso non s'assetti alcuno male de' suoi organi disposto, però che né denti né lingua ha né palato; né alcuno assettatore di vizii, perché lo stomaco suo è pieno d'omori venenosi contrarii, sì che mai vivanda non terrebbe. Ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile ne la umana fame rimaso, e ad una mensa con li altri simili impediti s'assetti; e a li loro piedi si pongano tutti quelli che per pigrizia si sono stati, che non sono degni di più alto sedere: e quelli e questi prendano la mia vivanda col pane, che la farà loro e gustare e patire[7]. La vivanda di questo convivio sarà di quattordici

maniere ordinata, cioè quattordici canzoni sì d'amor come di vertù materiate, le quali sanza lo presente pane aveano d'alcuna oscuritade ombra, sì che a molti loro bellezza più che loro bontade era in grado. Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente[8].

E se ne la presente opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che ne la *Vita Nuova*, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella fervida e passionata, questa temperata e virile esser conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; perché certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, a l'entrata de la mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata[9]. E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono convitati. Li quali priego tutti che se lo convivio non fosse tanto splendido quanto conviene a la sua grida, che non al mio volere ma a la mia facultade imputino ogni difetto; però che la mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace[10].

Dante, *Convivio*, in *Tutte le opere*, a cura di F. Chiappelli, Mursia, Milano 1965, pp. 489-91

1. Dante cita l'inizio celeberrimo della *Metafisica* di Aristotele, ma lo interpreta subito in modo originale, affermando che il naturale desiderio di sapere coincide con l'inclinazione verso la propria perfezione, e che questa perfezione, in cui consiste la nostra «ultima felicitade», cioè la felicità suprema, è la «scienza», ossia la sapienza, l'esercizio della filosofia. «Da providenza di prima natura impinta» significa «spinta dalla provvidenza che sta alla base della prima natura», cioè dall'ordine finalistico che Dio ha impresso nella natura tutta intera.

2. Secondo Dante ci sono quattro tipi di impedimenti all'esercizio della filosofia, chiamato a volte «nobilissima perfezione», a volte «abito (cioè possesso) di scienza» e a volte «ozio di speculazione». Di tali impedimenti due sono interni all'uomo, e riguardano l'uno il corpo e l'altro l'anima, e due esterni: le menomazioni fisiche (come la sordità), i vizi, gli impegni familiari e civili e la pigrizia nel recarsi ai luoghi di studio. Il primo e il terzo impedimento sono perdonabili, perché non dipendono dalla volontà, mentre il secondo e il quarto sono degni di biasimo, perché implicano una colpa. Come si vede, la disponibilità allo studio della filosofia diviene un dovere morale.

3. L'esercizio della filosofia, qui definito «mensa dove lo pane degli angeli si manuca (si mangia)», rimane dunque alla portata di pochi, che da Dante sono considerati «beati».

4. Anche l'affermazione che «ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico» deriva da Aristotele, per il quale l'uomo è per natura un animale socievole (cfr. *Politica*, I, 1). Dante la applica ai pochi beati che possono dedicarsi all'esercizio della filosofia, per concludere che essi provano pietà verso coloro che ne sono impediti e cercano di beneficarli largendo loro la propria ricchezza, cioè il sapere. Qui

la filosofia è paragonata ad un cibo eccellente, rispetto al quale ogni altro è «bestiale pastura» (erba e ghiande), o anche ad un'acqua che refrigera la sete naturale.

5. Affermando di non sedere alla beata mensa Dante intende dire che non è filosofo di professione, ma siede ai piedi dei filosofi per raccogliere ciò che cade dalla loro mensa, cioè per assimilare il loro pensiero e distribuirlo agli altri. La cosa che egli ha «già da più tempo dimostrata» sono tre canzoni di carattere filosofico da lui scritte per gli altri e di cui ora si accinge, nel *Convivio*, a fornire il commento.

6. La «vivanda» sono le tre canzoni filosofiche, il «pane» è il commento necessario alla loro comprensione, il «convivio» è il banchetto che Dante intende imbandire per aiutare i lettori ad avvicinarsi alla filosofia.

7. Dante sconsiglia di sedersi al banchetto («non s'assetti alcuno») coloro che sono afflitti dai due «impedimenti» all'esercizio della filosofia interni all'uomo – menzionati all'inizio del brano –, e cioè sia coloro che non hanno le doti naturali per gustarne, sia coloro che seguono («alcuno assettatore») i vizi, e si rivolge invece a quanti sono stati impediti all'esercizio della filosofia da impegni familiari e civili, o da pigrizia. Il pane del commento farà gustare e sopportare («patire») la vivanda delle canzoni.

8. Evidentemente Dante aveva in animo di scrivere quattordici canzoni filosofiche, che trattavano d'amore e di virtù, e di fornirne altrettanti commenti. In realtà il *Convivio* che egli è riuscito a scrivere comprende solo tre canzoni, con un trattato introduttivo e tre trattati di commento, uno per ciascuna di esse. Le tre canzoni dovevano essere state apprezzate più per la loro bellezza poetica che per il loro significato filosofico («loro bontade»), e perciò egli sente il bisogno di offrirne un commento che chiarisca proprio quest'ultimo. Anche la poesia, dunque, è qui finalizzata all'esercizio della filosofia.

9. Si tratta di una piccola digressione autobiografica. Dante spiega che la *Vita Nuova* era opera giovanile, perciò «fervida e passionata», mentre il *Convivio* è opera più matura, perciò «temperata e virile». La seconda opera tuttavia non rinnega nulla della prima, ma anzi intende giovare alla comprensione di quella.

10. «La vera intenzione», cioè il vero significato, delle tre canzoni filosofiche era diversa da quella apparente. Questa è costituita dal significato letterale («la litterale istoria»), quella invece dal significato allegorico, che ora il commento intende spiegare.

Guglielmo di Ockham

Summa totius logicae

Il problema degli universali

Summa totius logicae, I, 14-15

Guglielmo di Ockham, pur richiamandosi, specialmente nella logica, all'autentica e integrale dottrina aristotelica, non può essere ridotto entro i limiti dell'aristotelismo radicale, a causa dei tratti profondamente originali che caratterizzano il suo pensiero e che crearono difficoltà a molte delle dottrine che costituivano il patrimonio comune della Scolastica, quali il realismo, la concezione del rapporto tra fede e ragione, l'estensione della metafisica. Per tale motivo egli può essere

considerato anche il maggiore artefice della decadenza e della conclusione della Scolastica medievale. L'attività di Ockham viene solitamente divisa in due grandi periodi: quello dell'insegnamento nell'Università di Oxford e nello studio generale dell'ordine francescano a Londra, e quello dei soggiorni alla corte papale di Avignone e alla corte imperiale a Monaco di Baviera. Al primo periodo, in cui egli si occupò soprattutto di teologia e filosofia – con particolare attenzione alla logica –, appartengono le sue opere più note dal punto di vista filosofico, ossia il *Commento* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e la *Summa totius logicae* (*Somma dell'intera logica*), scritta durante il suo soggiorno a Londra (quindi tra il 1321 e il 1324). Nel secondo periodo, invece, egli si dedicò prevalentemente a polemiche di carattere teologico e politico.
Il brano che presentiamo è tratto dalla *Summa totius logicae*, opera articolata in tre parti, le quali riguardano gli elementi tradizionali della logica aristotelica, ossia, rispettivamente, i termini, i giudizi e i sillogismi. Esso appartiene alla prima parte, in cui Ockham si impegna nell'elaborazione di una logica «terministica» (aggettivo più appropriato di quello, più comune, di «nominalistica»), che fa di lui l'iniziatore della cosiddetta *via moderna* o *logica modernorum*, contrapposta alla *via antiqua* costituita dal realismo del secolo XIII. Il suo oggetto è il problema degli universali, nell'ambito del quale Ockham sviluppa la famosa critica contro le dottrine che ne sostengono la sostanzialità. Egli illustra anzitutto la propria tesi secondo cui i concetti universali, sia quelli per natura sia quelli per convenzione, hanno esistenza reale: pur essendo infatti universali in rapporto alle cose di cui sono segni (sono infatti segni di più cose), sono tuttavia, in se stessi, «singolari» (ciascuno esprime un singolo contenuto mentale). In secondo luogo, per mostrare la validità della propria tesi, Ockham ricorre a due tipi di prove, le «dimostrazioni» e gli «argomenti di autorità». Le dimostrazioni consistono appunto, negativamente, in cinque critiche alla concezione degli universali come sostanze separate, mentre gli «argomenti di autorità» fungono da ulteriore conferma delle dimostrazioni e sono costituiti da citazioni di dottrine di Aristotele e di Averroè.

I, 14. Al logico non basta una conoscenza generica dei termini, ma gli occorre una conoscenza più dettagliata, per cui, dopo aver trattato delle divisioni generali dei termini, si devono sviluppare alcuni contenuti di quelle suddivisioni. Tratterò innanzitutto dei termini di seconda intenzione e successivamente di quelli di prima intenzione. Si è detto che termini di seconda intenzione sono, per esempio: universale, genere, specie ecc.; quindi ora parleremo dei cinque universali. Preliminarmente tuttavia si deve esaminare questo termine comune «universale», che si predica di ogni universale, e del singolare che ad esso si oppone[1].

«Singolare» può avere due accezioni: in una prima accezione, singolare significa tutto ciò che è una cosa sola e non è più cose. In questo senso coloro che sostengono che l'universale è una qualità della mente che può essere predicata di più cose, non in forza di se stessa, ma in forza di quella pluralità di cose da essa significate affermano che qualsiasi universale è veramente e realmente singolare. Come qualsiasi termine orale, per quanto in seguito all'istituzione sia comune a più cose, tuttavia è veramente e realmente singolare e numericamente uno, allo stesso modo un concetto mentale che significa più cose extramentali è veramente e realmente singolare e numericamente uno: è infatti una cosa sola e non più cose, anche se significa più cose[2].

Nella seconda accezione, singolare è ciò che è una cosa sola e non più cose, né è atto a significare più cose. In questo senso nessun universale è singolare, dal momento che ogni universale è per natura segno di più cose. Conseguentemente se per universale si intende, come molti fanno, qualche cosa che non è una numericamente, dico che non esiste alcun universale, a meno che non si voglia dare al termine un significato abusivo, dicendo, per esempio, che il popolo è universale, che non è una cosa sola ma è più cose: la qual cosa sarebbe puerile[3].

Si deve pertanto dire che qualsiasi universale è una cosa singolare, ed è universale solo riguardo al suo significato, in quanto è segno di più cose. E questo è quanto dice Avicenna nel V libro della *Metafisica*: «Un'unica forma presso l'intelletto è in rapporto a una moltitudine, e da questo punto di vista è qualcosa di universale, perché essa è un'intenzione nell'intelletto, che mantiene lo stesso valore in rapporto a ciascuno dei suoi significati»; e aggiunge: «Questa forma, benché in rapporto alle cose individuali sia universale, tuttavia in rapporto all'anima singolare, in cui si trova impressa, è individuale; essa infatti è una delle forme che si trovano nell'intelletto». Avicenna vuol dire che l'universale è un'intenzione singolare della stessa anima, atta a essere predicata di più cose, in modo che per il fatto che è atta a

essere predicata di più cose viene detta universale, non in virtù di se stessa, ma in virtù di quella pluralità di cose[4].

Per il fatto poi che è un'unica forma esistente realmente nell'intelletto, viene detta singolare. Perciò, «singolare» si predica dell'universale se viene preso nella prima accezione, mentre non si predica se viene preso nella seconda, come quando diciamo che il sole è causa universale, e tuttavia è veramente una causa particolare e singolare. Il sole è detto infatti causa universale perché è causa di più cose, ossia di tutte le cose generabili e corruttibili della terra, mentre si dice causa particolare, perché è un'unica causa e non più cause[5].

Allo stesso modo il concetto mentale è detto universale perché è un segno che si predica di più cose, mentre è detto singolare in quanto è una cosa sola e non più cose. In verità si deve sapere che l'universale è duplice: c'è un universale per natura, ossia che per sua natura è un segno predicabile di più cose, allo stesso modo in cui il fumo per sua natura significa il fuoco, il lamento dell'ammalato il dolore e il riso la gioia interiore. In questo senso solo un concetto della mente può essere universale, mentre nessuna sostanza o accidente extramentali sono degli universali cosiffatti. Nella mia trattazione intenderò l'universale secondo questa accezione.

Il secondo tipo di universale è quello che deriva da un'istituzione convenzionale: in questo modo un termine proferito oralmente, pur essendo una qualità numericamente una è universale, perché è un segno istituito convenzionalmente per significare più cose. Come una parola può essere detta comune, così può essere detta universale: questo non le deriva però dalla sua natura, ma dalla convenzione di coloro che l'hanno istituita[6].

I, 15. Siccome non basta enunciare le tesi, ma bisogna dimostrarle con l'evidenza, mi sforzerò di produrre delle dimostrazioni per le affermazioni fatte prima e di confermarle con argomenti di autorità.

Che l'universale non sia una sostanza esistente fuori della mente, lo si può dimostrare apoditticamente, e, in primo luogo, argomentando così: nessun universale è una sostanza singolare numericamente una. Se si sostenesse ciò, ne seguirebbe che Socrate è un universale, perché non c'è alcuna ragione per affermare che un universale è una sostanza singolare piuttosto che un'altra. Dunque nessuna sostanza singolare è un universale, ma ogni sostanza è numericamente una e singolare: ogni sostanza infatti o è una cosa e non è più cose, oppure è più cose. Se è una cosa sola e non è più cose, è numericamente una: in ciò infatti consiste, a parere di tutti, l'essere numericamente uno. Se invece una sostanza è più cose, o è più cose singolari

o è più cose universali. Se si dà il primo caso, ne deriva che una sostanza sarebbe costituita da più sostanze singolari e, conseguentemente, per la stessa ragione una sostanza avrebbe più uomini e allora l'universale si distinguerebbe sì da una cosa particolare, ma non si distinguerebbe da più cose particolari. Nel caso invece che una sostanza fosse più cose universali, prendo una qualsiasi di queste cose universali e mi domando: o è più cose, oppure è una cosa sola. Se si verifica il secondo caso, ne deriva che è singolare; se si verifica il primo, mi domando ancora: o è più cose singolari o è più cose universali. E così o ci sarà un processo all'infinito o si arriverà a concludere che nessuna sostanza è universale, intendendo per universale ciò che esclude il singolare. Con ciò è dimostrato che nessuna sostanza è universale[7].

In secondo luogo, se l'universale fosse una sostanza esistente nelle sostanze singolari e da esse distinta, ne deriverebbe che potrebbe esistere senza di esse, dal momento che ogni cosa che è per natura anteriore a un'altra può esistere, in virtù di un atto della potenza divina, anche senza quest'altra. La conseguenza però è assurda[8].

In terzo luogo, se quell'opinione fosse vera, nessun individuo potrebbe essere creato, ma qualcosa sarebbe preesistito alla creazione dell'individuo: se l'universale che è in lui è stato prima in un altro, l'individuo non riceverebbe un essere tratto interamente dal nulla. Per la stessa ragione si dovrebbe dire che Dio non può distruggere un individuo di una specie senza distruggere tutti gli altri individui della specie: infatti, se annullasse un individuo, distruggerebbe tutto ciò che appartiene all'essenza di quell'individuo, e perciò distruggerebbe l'universale che è in lui e negli altri; conseguentemente gli altri andrebbero distrutti, non potendo continuare a esistere senza una loro parte, costituita dall'universale realisticamente inteso[9].

In quarto luogo, l'universale realisticamente inteso non potrebbe essere considerato una cosa totalmente estranea all'essenza dell'individuo, ma dovrebbe appartenere all'essenza individuale e, di conseguenza, un individuo risulterebbe composto da realtà universali e perciò esso sarebbe nello stesso tempo singolare e universale[10].

In quinto luogo, dal realismo seguirebbe che qualche cosa dell'essenza di Cristo sarebbe misera e dannata, perché la natura comune realmente presente in Cristo sarebbe la stessa che è in Giuda, che è dannato. Tale conseguenza è assurda[11].

Si potrebbero addurre molti altri argomenti che, per non dilungarmi troppo, non esamino. La mia tesi è confermata dai seguenti argomenti d'autorità:

anzitutto nel VII libro della *Metafisica*, dove tratta direttamente la questione se l'universale è una sostanza, Aristotele dimostra che nessun universale è una sostanza. Dice perciò: «è impossibile che una sostanza sia qualsiasi cosa che si predica universalmente». Lo stesso, nel X libro della *Metafisica*, afferma: «se nessun universale può essere una sostanza, come si è detto trattando della sostanza e dell'ente, non è possibile nemmeno che l'universale sia una sostanza intesa come un qualcosa di uno fra i molti». Dalle citazioni si vede come per Aristotele nessun universale è una sostanza, benché supponga per le sostanze. Averroè, nel 44° commento al VII libro della *Metafisica*, dice: «Nell'individuo sono sostanze solo la materia e la forma di cui è composto»; lo stesso, nel commento 45, scrive: «Diciamo dunque che è impossibile che un universale sia la sostanza di qualche cosa, anche se gli universali manifestano le sostanze delle cose»; e nel commento 47: «È impossibile che gli universali siano parti delle sostanze individuali». Nel commento 2 all'VIII libro della *Metafisica* lo stesso Averroè scrive: «L'universale non è né sostanza né genere»; nel commento 6 al X libro della *Metafisica*: «Siccome gli universali non sono delle sostanze, è evidente che l'ente comune non è una sostanza extramentale»[12].

Da queste autorità e da molti altri passi ricaviamo che nessun universale, in qualsiasi modo sia inteso, è una sostanza. Pertanto la considerazione dell'intelletto non fa sì che qualche cosa sia o non sia una sostanza, benché il significato del termine faccia sì che di quella stessa cosa si predichi o non si predichi il termine sostanza. Per esempio, la proposizione «Il cane è un animale»: se il termine cane sta al posto del cane che abbaia, la proposizione è vera; se il termine cane sta al posto della costellazione celeste, la proposizione è falsa. Tuttavia è impossibile che una medesima cosa sia sostanza per una considerazione e non lo sia per un'altra considerazione. Si deve perciò assolutamente affermare che nessun universale, in qualsiasi modo sia inteso, è una sostanza; ogni universale è un concetto della mente, che, secondo un'opinione probabile, non differisce dall'atto di intendere. Si dice perciò che l'atto di intendere con cui conosco un uomo è segno naturale degli uomini: è naturale allo stesso modo in cui il lamento è segno della malattia o della tristezza o del dolore; ed è un segno tale che può stare al posto degli uomini nelle proposizioni mentali, così come il termine orale può stare per le cose nelle proposizioni vocali[13].

Che l'universale sia un concetto mentale lo afferma chiaramente Avicenna nel V libro della *Metafisica*, dove scrive: «Dico che l'universale è triplice. Infatti è detto universale in rapporto al fatto che si predica un atto di più cose, come il termine uomo; e si dice universale il concetto che può essere

predicato di più cose», e aggiunge: «Si dice altresì universale il concetto che non presenta alcun ostacolo ad essere predicato di più cose».

Da questi e da altri passi ricaviamo che l'universale è un concetto mentale che si predica di più cose. Questa tesi può essere confermata attraverso queste considerazioni razionali: a parere di tutti, ogni universale è predicabile di più cose; ma solo un concetto della mente oppure un segno istituito convenzionalmente è per sua natura atto a essere predicato, e non una sostanza; dunque solo un concetto mentale o un segno convenzionale è universale. Ma per universale non intendo qui i segni convenzionali, bensì solo quel segno che per sua natura è universale. Che una sostanza non sia atta per natura a essere predicata, è evidente: nel caso infatti che la sostanza si predicasse, avremmo una proposizione composta di sostanze particolari, e di conseguenza il soggetto sarebbe a Roma e il predicato in Inghilterra, il che è assurdo.

Parimenti, la proposizione è solo mentale, orale o scritta, dunque le sue parti possono essere solo mentali, orali o scritte; ma le sostanze particolari non sono cosiffatte. Consta pertanto che nessuna proposizione può essere composta di sostanze; la proposizione si compone invece di universali; dunque gli universali non sono in alcun modo delle sostanze[14].

Guglielmo di Ockham, *Somma dell'intera logica*, in *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Nardini Editore, Firenze 1991, pp. 110-20

1. Ockham aveva spiegato in precedenza che i termini sono gli elementi delle proposizioni, cioè il soggetto e il predicato, e che essi sono tutti dotati di un'«intenzione», ossia di un'attitudine a significare qualche altra cosa. Dei termini, però, alcuni sono di «prima intenzione», quando significano direttamente una cosa (per esempio «uomo» o «bianco»), mentre altri sono di «seconda intenzione», quando significano un altro termine, il quale a sua volta significa una cosa (per esempio «specie» o «genere» nella proposizione «l'uomo è una specie del genere animale»). La suddetta distinzione, tuttavia, non interessa il presente brano, che si riferisce a tutti i termini «universali», sia di prima che di seconda intenzione.

2. «Singolare», che è l'opposto di «universale», indica nella sua prima accezione ciò che è una cosa sola, ossia un individuo. In questo senso anche l'universale, concepito dalla maggior parte dei filosofi come una qualità della mente che significa più cose, è un singolare, cioè un individuo, nel senso che è un singolo contenuto mentale. Ciò vale tanto per i termini orali, ossia per le parole, quanto per i concetti, di cui le parole sono espressione.

3. Nella sua seconda accezione, più ristretta rispetto alla precedente, «singolare» indica un individuo che non è atto a significare più cose. In questo senso, pertanto, gli universali, cioè i concetti, non sono singolari. Poiché per Ockham esistono solo realtà singolari, o si ammette che gli universali siano singolari nel primo senso, oppure si deve concludere che essi non esistono affatto.

4. Gli universali dunque sono realtà singolari nel primo senso, cioè sono di per se stessi singole affezioni o intenzioni della mente, e sono universali solo in virtù del loro significato, vale a dire del loro riferimento a più cose. La vera definizione di universale qui data da Ockham è «segno di più cose».

5. I concetti universali, secondo Ockham, sono dei segni che hanno lo stesso tipo di universalità del sole, inteso come causa. Il sole, infatti, in riferimento alle cose di cui è causa, è universale, ma di per se stesso

è una realtà singolare.

6. L'universale per natura e l'universale per convenzione si comportano nello stesso modo: entrambi sono in se stessi realtà singolari, che però possono essere considerate universali in relazione alle cose di cui sono segni, ossia perché sono segni di più cose. I concetti della mente sono universali, in questo senso, per natura, cioè sono segni di più cose, esattamente come il fumo è segno del fuoco, mentre i termini proferiti oralmente, ossia le parole, sono universali per convenzione. In questi ultimi l'universalità deriva dalla convenzione tra gli uomini che parlano una stessa lingua, in base alla quale essi significano più cose.

7. Dopo aver illustrato la propria concezione degli universali, Ockham ritiene di doverne sostenere la validità adducendo due tipi di prove, ossia le «dimostrazioni» e i cosiddetti «argomenti di autorità». Le dimostrazioni sono cinque e consistono tutte nel mostrare che gli universali non possono essere sostanze separate. La prima dimostrazione, che egli ora sviluppa, è una critica contro la concezione dell'universale come «sostanza esistente fuori della mente». Qui Ockham fa propria una nota tesi di Aristotele, secondo la quale gli universali non sono sostanze, cioè realtà esistenti separatamente rispetto alla mente umana. La tesi che ne fa delle sostanze separate è invece il realismo esagerato dei platonici, che Ockham respinge con un argomento analogo a quello usato da Aristotele per confutare l'idea dell'uomo (argomento detto del «terzo uomo»), cioè l'impossibilità del processo all'infinito.

8. Mentre la prima dimostrazione colpiva la pretesa che gli universali fossero sostanze separate dalla mente, questa seconda dimostrazione colpisce la pretesa che essi siano sostanze separate dalle realtà singolari a cui si riferiscono.

9. La terza dimostrazione è diretta contro la dottrina, diffusa tra i filosofi cristiani, secondo la quale nella mente di Dio esisterebbero idee delle cose prima della creazione di queste ultime.

10. Con la quarta dimostrazione Ockham intende criticare anche il realismo cosiddetto «moderato», che ammette l'universale come esistente nell'individuo a titolo di essenza.

11. La quinta dimostrazione si rivela essere un argomento di carattere teologico, usato da Ockham per contestare comunque l'esistenza di essenze universali.

12. Ockham adduce ora come prove della validità della propria tesi circa il carattere degli universali gli «argomenti di autorità». Come facilmente si evince dalle citazioni a cui egli ricorre, le «autorità» per Ockham sono Aristotele e Averroè.

13. Con le dimostrazioni e gli «argomenti di autorità» appena addotti, Ockham ritiene dunque di aver provato che l'universale non è sostanza. Esso è invece solamente «un concetto della mente», cioè un contenuto mentale, che a suo avviso non differisce dall'atto di intendere. L'universale è un «segno» naturale, allo stesso modo in cui un lamento è un segno di una malattia, e perciò «può stare al posto» della cosa da esso significata nelle proposizioni vocali, cioè nel linguaggio. Questa capacità dei segni di poter stare al posto delle cose sarà chiamata da Ockham «supposizione» e costituirà l'oggetto di una sua celebre dottrina.

14. Un'ulteriore definizione di universale è quella di «predicato di più cose». In quanto predicato, cioè elemento linguistico, l'universale può entrare a far parte della proposizione, mentre la sostanza non ha tale possibilità. È questa dunque un'altra ragione per escludere che l'universale sia sostanza.

Guglielmo di Ockham

Summa totius logicae

La dottrina della «supposizione»

Summa totius logicae, I, 63-64

Il brano che presentiamo, tratto dalla *Summa totius logicae* (*Somma dell'intera logica*), concerne una delle dottrine più importanti e originali della logica di Ockham, e precisamente la dottrina della «supposizione» (*suppositio*), la quale è la proprietà che hanno i termini, e prima ancora i concetti, di «supporre per» o «stare al posto di» altre cose. Essa è degna di rilievo soprattutto per la distinzione, operata dal pensatore, fra la «supposizione personale», che è la capacità di un concetto di stare al posto di una realtà singolare, cioè di supporre per il suo significato, la «supposizione semplice», che è la capacità di un concetto di stare al posto di un altro concetto che non è la cosa significata, e la «supposizione materiale», che è la capacità di un concetto di stare al posto di se stesso in quanto orale o scritto. Tale distinzione si differenzia da quella condivisa dalla maggior parte dei logici a lui precedenti, e risalente alle *Summulae logicales* di Pietro Ispano (1210-1277). Secondo la logica tradizionale, infatti, una «supposizione» è «personale» quando suppone in generale per una cosa extramentale, mentre è «semplice» quando suppone per il suo significato. In effetti la differenza è dovuta al fatto che mentre la dottrina tradizionale sostiene una concezione realistica degli universali, Ockham sostiene invece una concezione nominalistica, o puramente semantica (cioè attinente alla loro natura di segni), di essi.

I, 63. Dopo aver trattato del significato dei termini, resta da parlare della supposizione, che è una proprietà del termine, che però gli è propria solo quando si trova all'interno di una proposizione[1].

Supposizione può essere presa in senso ampio e in senso stretto: in senso ampio, la supposizione non si distingue dall'appellazione, che è una delle parti della supposizione; in senso stretto, la supposizione si contrappone all'appellazione. Qui non mi riferirò a questa accezione ristretta, ma parlerò della supposizione in senso ampio, in forza della quale sia il soggetto sia il predicato suppongono, e, più in generale, suppone tutto ciò che può fungere da soggetto o da predicato[2].

La supposizione è per così dire il porre al posto di qualcos'altro, di modo che quando un termine in una proposizione sta al posto di qualche altra cosa, supppone per essa: quando cioè usiamo quel termine al posto di qualche altra cosa, della quale o del suo pronome dimostrativo si verifica quel termine oppure il suo caso retto, se è di caso obliquo; e questo è vero almeno quando

il termine che suppone viene preso significativamente[3].

In generale, il termine suppone per quella cosa, della quale (oppure del suo pronome dimostrativo) si denota che il predicato si predica, se il termine che suppone è soggetto; se invece il termine che suppone è predicato, si denota che il soggetto è soggetto rispetto a quella cosa o rispetto al nome che la dimostra, se si forma una proposizione. Per esempio, con la proposizione: «L'uomo è un animale», si denota che Socrate è veramente un animale, in modo che se si forma questa proposizione: «Questo è un animale» e si indica Socrate, tale proposizione è vera. Con quest'altra proposizione: «Uomo è un nome» si dimostra che il termine è un nome; perciò in essa uomo suppone per quel nome. Parimenti, con questa: «Bianco è un animale», si denota che quella cosa che è bianca è un animale, di modo che questa proposizione è vera: «Questo è un animale», indicando quella cosa che è bianca, e pertanto il soggetto suppone per quella cosa. Lo stesso si deve dire, con le debite proporzioni, circa il predicato; per esempio, con la proposizione «Socrate è bianco» si denota che Socrate è quella cosa che ha la bianchezza e perciò il predicato suppone per essa; che se poi nessun'altra cosa all'infuori di Socrate avesse la bianchezza, allora il predicato supporrebbe precisamente per Socrate[4].

C'è dunque una regola generale: nessun termine, all'interno di una proposizione, quando viene preso significativamente può supporre per una cosa diversa da ciò di cui si predica veramente. Da questo deriva che è falsa l'affermazione di alcuni ignoranti, per la quale il concreto del predicato suppone per la forma, di modo che nella proposizione: «Socrate è bianco», bianco suppone per la bianchezza; è infatti semplicemente falsa la proposizione: «La bianchezza è bianca», qualunque sia il tipo di supposizione dei termini[5].

Pertanto non accade mai che tale concreto supponga per la forma significata dal suo astratto (in conformità al procedimento di Aristotele); può invece accadere per gli altri concreti, di cui si è parlato. Parimenti, nella proposizione: «Un uomo è Dio», uomo suppone veramente per il Figlio di Dio, perché il Figlio di Dio è veramente uomo.

I, 64. Si deve sapere che la supposizione si divide innanzitutto in supposizione personale, semplice e materiale.

La supposizione personale si dà quando un termine suppone per il suo significato, sia che quel significato coincida con una cosa extramentale, sia che coincida con un termine orale o mentale o scritto, o con una qualsiasi altra cosa immaginabile, di modo che ogni volta che il soggetto o il predicato

di una proposizione suppone per il suo significato, così che sia sempre preso significativamente, si ha sempre la supposizione personale[6].

Un esempio del primo caso: quando si dice: «Ogni uomo è un animale», il termine uomo suppone per le cose da esso significate, poiché uomo è imposto per significare questi uomini singoli; infatti non significa propriamente qualcosa di comune ad essi, ma gli uomini stessi, secondo il Damasceno. Esempio del secondo caso: quando dico: «Ogni nome orale è parte di una proposizione», il termine nome suppone solo per i termini orali; poiché tuttavia è stato imposto per significare quei termini orali, esso ha supposizione personale.

Esempio del terzo caso: quando dico: «Ogni specie è un universale», oppure: «Ogni concetto è nella mente», in entrambe le proposizioni il soggetto ha supposizione personale, perché suppone per quelle cose per significare le quali è stato imposto.

Esempio del quarto caso: quando dico: «Ogni dizione scritta è una dizione», il soggetto non suppone che per i suoi significati, ossia per i termini scritti, e perciò ha supposizione personale.

Da ciò risulta evidente che non definiscono con sufficiente precisione la supposizione personale quanti affermano che si dà supposizione personale quando il termine suppone per una cosa (extramentale); la definizione esatta è questa: si dà supposizione personale quando il termine suppone per il suo significato e viene preso significativamente[7].

Si ha la supposizione semplice quando un termine suppone per un concetto, ma non viene preso significativamente.

Quando, per esempio, si dice: «Uomo è una specie», il termine uomo suppone per un concetto, quello di specie, tuttavia, propriamente parlando, il termine uomo non significa quel concetto, ma quel nome e quel concetto sono soltanto dei segni subordinati che significano la stessa cosa, nel modo sopra esposto. Da ciò appare come sia falsa l'opinione di quanti comunemente affermano che la supposizione semplice si dà quando il termine suppone per il suo significato; si dà piuttosto quando il termine suppone per un concetto, che non è propriamente la cosa significata dal termine, perché un tale termine significa delle cose reali e non dei concetti[8].

La supposizione materiale si dà quando un termine non suppone significativamente, ma per il termine orale o scritto, come in questo esempio: «Uomo è un nome», dove uomo suppone per se stesso, e tuttavia non significa se stesso. Parimenti nella proposizione: «Uomo si scrive», ci può essere supposizione materiale, in quanto il termine suppone per ciò che si scrive[9].

Si deve inoltre sapere che questi tre tipi di supposizione convengono tanto al termine orale quanto a quello scritto. Se perciò si scrivessero queste quattro proposizioni: «Uomo è un animale», «Uomo è una specie», «Uomo è una voce di due sillabe», «Uomo è una dizione scritta», ciascuna delle quattro può essere vera, e tuttavia con delle differenze: ciò che è un animale infatti, in nessun modo è una specie, né una parola bisillaba, né una dizione scritta. Parimenti, ciò che è una specie non è un animale, né una voce bisillaba, e così via. Nelle due ultime proposizioni tuttavia il termine ha una supposizione materiale. Ci può essere una sottodivisione della supposizione materiale, secondo che supponga per un termine orale o scritto. E se si potesse imporre loro dei termini, si potrebbe distinguere la supposizione per il termine orale o quella per il termine scritto esattamente come si distinguono la supposizione per la cosa significata e quella per il concetto, che chiamiamo rispettivamente supposizione personale e supposizione semplice; ma non disponiamo di tali termini[10].

Guglielmo di Ockham, *Somma dell'intera logica*, in *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Nardini Editore, Firenze 1991, pp. 77-84

1. L'attenzione ai termini e al loro uso nelle proposizioni è caratteristica della *via moderna* della logica, inaugurata da Ockham, cioè è espressione del suo carattere di analisi del linguaggio.

2. La prima parte del brano che presentiamo è dedicata da Ockham, in effetti, all'illustrazione dei caratteri della «supposizione» in generale. L'«appellazione» era stata definita da Pietro Ispano come un «prendere un termine al posto di una cosa esistente», definizione che Ockham implicitamente risulta condividere.

3. Mentre il soggetto è sempre, dal punto di vista grammaticale, di caso retto, cioè nominativo, il predicato può essere di caso obliquo, per esempio genitivo o dativo. In quest'ultimo caso la «supposizione» vale per il suo caso retto. Per esempio, nella proposizione «la casa è di Pietro», il predicato suppone se è preso in senso retto, cioè come termine «Pietro», che sta al posto dell'individuo reale chiamato Pietro.

4. Da questa argomentazione emerge che la «supposizione» è anche criterio di verità, poiché una proposizione è vera quando il soggetto e il predicato suppongono per una medesima cosa, cioè stanno al posto di una medesima realtà da essi significata.

5. Un termine viene «preso significativamente» quando significa realtà singolari, esistenti fuori della mente o all'interno di questa. Perciò Ockham rifiuta la tesi dei realisti, secondo cui il predicato suppone per la forma, cioè per un universale. Anche il predicato, infatti, suppone per un individuo, per esempio «bianco», che è lo stesso Socrate.

6. In questa seconda parte del brano Ockham distingue quelli che a suo avviso sono da considerarsi i tre tipi di «supposizione», personale, semplice e materiale, soffermandosi su ciascuno di essi. La «supposizione personale», in primo luogo, è il significare una realtà singolare, quale è sempre il significato di un termine.

7. Sia che si tratti di una realtà extramentale, che di una realtà mentale, o linguistica, quando essa è significata come realtà singolare da un termine universale si ha sempre «supposizione personale». Questa dunque coincide con il significare in senso proprio.

8. In secondo luogo la «supposizione» è «semplice» quando un termine sta al posto di un concetto che

non coincide con il suo significato. Qui Ockham polemizza con Pietro Ispano. Mentre infatti secondo Ockham nella proposizione «uomo è una specie» il termine «uomo» sta per il concetto di uomo, non per il suo significato, cioè per i singoli uomini, Pietro Ispano sosteneva invece che anche nella proposizione «uomo è una specie» il termine «uomo» sta per il suo significato, che in tal caso viene ad essere un universale realmente esistente.

9. La «supposizione materiale», in terzo luogo, si dà quando un termine sta al posto di se stesso in quanto nome orale o scritto. Essa è la meno interessante dal punto di vista filosofico.

10. Come si vede, tenendo presente la distinzione tra i vari tipi di «supposizione», si evita una quantità di errori, i quali possono nascere dallo scambio tra parole, concetti e cose.

Giovanni Buridano

Questiones super libris quattuor De caelo et mundo

La teoria dell'«impetus»

Questiones super libris quattuor De caelo et mundo, III, q. II

Il XIV secolo è importante non solo per la filosofia, ma anche per la scienza, e se è vero che in ambito filosofico si assiste al declino della Scolastica, è altrettanto vero che in ambito scientifico si assiste all'inizio di un'epoca nuova. Tale è l'epoca di transizione tra la fisica aristotelica e la meccanica galileiana, che nascerà tre secoli dopo con la «rivoluzione scientifica» moderna. Le maggiori figure di scienziati del XIV secolo furono due maestri dell'Università di Parigi, Giovanni Buridano e Nicola di Oresme (1325 ca.-1382), i quali, pur inserendosi nella tradizione della fisica aristotelica, ne trasformarono alcune dottrine fondamentali in direzione delle scoperte attuate poi dalla fisica moderna. Buridano, in particolare, durante il suo secondo rettorato all'Università di Parigi scrisse un commento in forma di «questioni» al trattato *De caelo* di Aristotele, intitolato *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo* (*Questioni sui quattro libri del Trattato «Del cielo e del mondo»*). In quest'opera Buridano, anche se con l'intenzione di restare il più possibile fedele ad Aristotele, presenta in realtà una serie di dottrine originali, quali l'esclusione di una materia dei cieli, la possibilità per Dio di creare più mondi, la prospettazione di argomenti a favore dell'ipotesi eliocentrica e, soprattutto, la

famosa teoria dell'*impetus*.
Il brano che presentiamo, tratto dal terzo libro di tale opera, concerne appunto la teoria dell'*impetus*, la quale fu forse anticipata in parte, ossia relativamente ai moti celesti, dal commentatore neoplatonico Giovanni Filopono (V-VI secolo). Essa cerca di spiegare i movimenti dei corpi fisicamente separati dal loro motore, cioè il moto dei proiettili, dei gravi e dei corpi celesti, in modo alternativo rispetto a quello proposto a suo tempo da Aristotele. Questi infatti, ritenendo che il moto dipendesse totalmente dall'azione del motore, e dunque non potesse avvenire quando il motore non è a contatto col mosso, aveva spiegato, rispettivamente, il moto dei proiettili supponendo che il motore mettesse in movimento l'aria e questa continuasse a muovere il proiettile per mezzo del suo contatto, il moto dei gravi mediante la teoria dei luoghi naturali, e il moto dei corpi celesti mediante la teoria dei motori immobili. Buridano invece non accoglie tali spiegazioni e ritiene che, in tutti questi casi, la causa del moto sia uno «slancio» (*impetus*) impresso dal motore al corpo, dall'interno del quale esso continua ad agire. La spiegazione di Buridano, rivelatasi poi errata, si avvicina tuttavia molto di più di quella aristotelica al moderno principio di inerzia. Secondo tale principio, infatti, il moto, una volta posto in essere da una forza, si conserva, come la quiete, indipendentemente da qualsiasi ulteriore azione di forze, la quale può produrre solo un'accelerazione, cioè una variazione del moto stesso.

QUESTIONE II. *SE LA PIETRA SCAGLIATA O LA FRECCIA LANCIATA DALL'ARCO, E COSÌ VIA, DOPO CHE HA LASCIATO IL LANCIATORE SIA MOSSA DA UN PRINCIPIO INTRINSECO OPPURE DA UN PRINCIPIO ESTRINSECO*

1. Si dimostra anzitutto che non dipende da un principio intrinseco: tutti infatti concordano nel ritenere che tali moti sono violenti, e nel terzo libro dell'*Etica* si dice che violento è ciò che ha il principio esterno e che il paziente non conferisce alcuna forza; tale moto perciò è da un principio estrinseco e non intrinseco[1].
2. Ancora: sull'inizio del secondo libro della *Fisica* si dice che ciò che si muove contro natura, come accade per i proiettili, non ha alcun principio innato, ossia intrinseco, del movimento.
3. Ancora: la materia della pietra non muove, perché non ha attività alcuna;

e nemmeno la sua forma o la sua pesantezza muovono la pietra in quel modo, ossia verso l'alto o trasversalmente; anzi, la inclinano piuttosto alla direzione opposta, ossia verso il basso; non appare perciò null'altro di intrinseco che muova la pietra.

4. Ancora: nel quarto libro della *Fisica* Aristotele dice che il proiettile si muove o per l'antiperistasi, o perché l'aria che ha ricevuto la spinta lo spinge con un moto più veloce di quanto sia lo slancio secondo cui il proiettile verrebbe trasportato nel luogo proprio; perciò afferma che il proiettile non si muoverebbe nel vuoto, dato che nessuno degli elementi ricordati si trova nel vuoto, e con ciò egli intende dire che il proiettile è mosso o dall'aria che segue, o dall'aria circostante che ha ricevuto la spinta. Lo stesso parere sembra espresso da Aristotele nell'ottavo libro della *Fisica* e nel terzo libro *Del cielo*; in quest'ultimo testo afferma infatti che l'aria, essendo per natura pesante e leggera, si muove subito e con facilità sia verso l'alto, sia verso il basso; e quando viene spinta in alto, per sua natura mantiene per qualche tempo quel moto, a causa della sua leggerezza; analogamente, quando venisse spinta verso il basso manterrebbe anche quel moto in basso, a causa della sua pesantezza; e così in ultima analisi egli afferma che l'aria, spinta verso l'alto con il proiettile, muove verso l'alto il proiettile, e che se un corpo pesante si muove per natura verso il basso, è sempre l'aria che, mediante la sua pesantezza, mantiene quel moto e lo rende più veloce. Questa sembra la tesi espressamente sostenuta da Aristotele, e Averroè asseconda questa tesi in ogni sua parola[2].

Si prova tuttavia la tesi opposta: infatti nel moto naturale del corpo pesante verso il basso l'aria fa resistenza, e non sembra far meno resistenza nel moto di esso verso l'alto; ora, ciò che fa resistenza al moto e a ciò che si muove non può essere il suo motore. Inoltre ci si domanda, venendo meno il lanciatore, chi muoverebbe l'aria, soprattutto se il lancio è trasversale. Se rispondi che l'aria muove se stessa, lo stesso potrò dire del proiettile. Se dici che è una potenza impressale dal lanciatore, lo stesso posso dire del proiettile. Se poi dicessi che si muove per la propria pesantezza o leggerezza, ciò non sembra ragionevole: la pesantezza e la leggerezza infatti inclinano per natura solo verso il basso o verso l'alto, e in tal modo si riproporrebbe a proposito del moto dell'aria, venendo meno il lanciatore, lo stesso interrogativo posto a proposito del moto del proiettile.

Ancora: sembra piuttosto strano che l'aria, così facilmente divisibile, sostenga a lungo una pietra del peso di cento libbre, del tipo di quelle pietre grosse che vengono lanciate dalle macchine[3].

Circa la presente questione Aristotele avanza due opinioni rilevanti, che

convengono nell'ammettere che la pietra scagliata o la freccia lanciata dall'arco, dopo che hanno lasciato il lanciatore o l'arco, vengono mosse dall'aria; egli suppone infatti che ogni moto avvenga ad opera di un motore, di modo che nulla si muove se non è mosso da qualche cosa. Ora, l'arco o il lanciatore, dopo che hanno lanciato i proiettili, non muovono più; anzi, se venissero immediatamente distrutti, la pietra o la freccia si muoverebbero per un certo tragitto. Se si prescinde dall'arco o dal lanciatore, non si vede che cosa di diverso dall'aria possa muovere la pietra o la freccia, dal momento che il motore deve essere unito al mosso: e solo l'aria appare essere così unita alla pietra o alla freccia, per cui Aristotele conclude che la pietra o la freccia sono mosse dall'aria. Aristotele ipotizza pertanto due modi: il primo, chiamato «per antiperistasi», consiste nell'ammettere che la pietra, quando viene lanciata, abbandona il luogo dove era prima, ed allora la natura che aborre il vuoto invia subito l'aria retrostante a riempire quel luogo; quell'aria che giunge velocemente e tocca il proiettile, lo spinge più in là, e di nuovo sopraggiunge aria come prima, per impedire il vuoto, e spinge nuovamente il proiettile sino a una certa distanza[4].

Aristotele non abbraccia questa spiegazione, che non va affatto sostenuta; anzitutto perché ritornerebbe subito l'interrogativo a proposito di ciò che si muove circolarmente, non lasciando alcun luogo vuoto, come si muovono la ruota di ferro o la mola del fabbro; consta infatti che si muovono per un tempo lungo, dopo l'allontanamento di colui che ha dato la spinta iniziale, ossia dell'uomo che lancia la ruota o che gira la mola del fabbro. Allora si deve stabilire da chi sono mosse la ruota o la mola, e non si può rispondere ricorrendo alla sopraddetta antiperistasi. Inoltre, c'è un'altra esperienza evidente: se una nave piena di fieno viene trainata velocemente da cavalli lungo un fiume, e in direzione contraria alla corrente del fiume, e poi i cavalli cessano dal trainare, la nave continuerà a muoversi, né si riuscirebbe a fermarla subito. Se allora tu dici che l'aria che segue ha tanta forza che può continuare a muovere quella nave contro la corrente dell'acqua, ne deriva che quell'aria che segue comprimerebbe e piegherebbe notevolmente le paglie posteriori; siccome tutto ciò appare falso, dunque quell'aria non spinge la nave con tanta forza. Gli esempi desunti dall'esperienza sarebbero numerosi, ma non servono, perché Aristotele non tiene questa opinione[5].

Il secondo modo, condiviso da Aristotele e da Averroè, consiste nell'ammettere che il lanciatore imprime un movimento, oltre che al proiettile o alla freccia, all'aria vicina, e quell'aria, che per natura è mobile assai, si muove velocemente, e con quel moto veloce muove il proiettile sino a una certa distanza. E quando ci si domanda da chi è mossa quell'aria,

Averroè risponde che è mossa da un principio ad essa intrinseco, ossia dalla sua pesantezza o leggerezza, di modo che, qualunque sia la direzione della spinta, per natura mantiene quel movimento per un certo tempo, in forza della sua naturale pesantezza o leggerezza[6].

Tuttavia anche questa opinione mi sembra incapace di salvare le apparenze[7]. Anzitutto, a proposito della ruota o della mola del fabbro: se tu affermi che l'aria circostante muove circolarmente un peso così rilevante dopo che l'uomo ha cessato di muoverlo, io obietto: se tu prendi un panno e isoli da quella mola l'aria contigua, non per questo fermerai la mola; e se la mola fosse inserita tra legni o altre mole molto vicine, ciononostante la mola girerebbe tanto a lungo come se non fosse inserita: non pare tuttavia che quella poca quantità d'aria contenuta tra la mola e la chiusura potrebbe causare un moto così lungo e veloce. Analogamente si obietterebbe a proposito della nave: se questa venisse avvolta da teli e venisse spinta velocemente, si potrebbero ritirare subito i teli e con essi l'aria vicina, ma la nave non cesserà di muoversi. Ancora: se l'aria che io spingo insieme con la pietra ha la capacità di muovere la pietra con il suo slancio, è sorprendente come mai, se io spingo contro di te l'aria, senza la pietra, con tutta la velocità che mi è possibile, non succede che tu senta quella spinta. Tu la dovresti infatti sentire molto forte, se essa potesse trasportare un sasso! E ancora: perché non puoi lanciare una piuma per uno spazio di cinque piedi? Se fosse l'aria spinta a muovere il proiettile, quell'aria dovrebbe muovere di più la piuma, e con più facilità rispetto a una pietra pesante[8].

Siccome queste e altre apparenze non si spiegano in base a quell'opinione, io preferisco ritenere che il motore imprime nel mosso non solo il moto, ma in genere anche uno slancio (*impetus*), o una forza, o una qualità – non importa come la si voglia chiamare –, e questo slancio ha la forza di muovere ciò in cui viene impresso; come il magnete imprime nel ferro una potenza che lo muove verso il magnete. E quanto più veloce è il moto, tanto più intenso diventa anche quello slancio; e quello slancio nel proiettile o nella freccia diminuisce continuamente per opera di una resistenza contraria, sino a quando non può più muovere il proiettile. Se voi trovate un modo diverso che salvi insieme le convinzioni di Aristotele e le apparenze, io volentieri lo farò mio[9].

Stando alle cose dette, vengono ora risolte le obiezioni, che peraltro non hanno valore, eccezion fatta per le citazioni delle autorità, oppure per il rilievo che quel moto non sarebbe più violento, ma naturale, dato che sarebbe causato da un principio intrinseco e inerente allo stesso mobile. Ma a questo rilievo si risponde che quello slancio è stato impresso al corpo pesante da una

violenza, e inclina il corpo pesante in senso contrario alla sua inclinazione naturale. Quello slancio è stato inoltre impresso da un principio estrinseco, cui il corpo lanciato non ha conferito forza; perciò viene ritenuto tutto violento, tanto lo slancio quanto il moto che produce. Per quanto concerne le autorità, supero l'ostacolo negandole[10].

E così la questione è risolta.

G. Buridano, *Questioni sui quattro libri del Trattato «Del cielo e del mondo»*, in *Il cielo e il mondo. Commento al trattato «Del cielo» di Aristotele*, Introduzione, traduzione, sommari e note di A. Ghisalberti, Rusconi, Milano 1983, pp. 415-21

1. Nella prima parte della «questione» Buridano, secondo il costume delle discussioni medioevali, espone l'opinione contraria a quella che intende sostenere per poterla criticare, e la correda di quattro argomenti, in gran parte desunti da citazioni di Aristotele. La tesi di Buridano è che il moto ha un principio intrinseco, e dunque la tesi opposta è che il moto ha un principio estrinseco. In questa concezione, come si vedrà subito sotto, ricadono, pur in modi diversi, sia la dottrina dell'«antiperìstasi», sia la dottrina aristotelica.

2. La teoria dell'«antiperìstasi», o «pressione circostante», era stata sostenuta da Platone nel *Timeo* (59 A; 79 B) ed è riportata da Aristotele – che comunque non la condivide – in *Fisica*, IV, 8. In base ad essa il proiettile, spostandosi, crea un vuoto che viene immediatamente riempito dall'aria, la quale spinge a sua volta il proiettile, mantenendolo in moto. Secondo Aristotele, invece, il lanciatore imprime un movimento all'aria stessa, la quale a sua volta continua a spingere il proiettile. Entrambe le teorie, dunque, implicano che il motore sia esterno rispetto al mosso, e per questo vengono criticate da Buridano.

3. Nell'intento di dimostrare la propria tesi, Buridano critica anzitutto, mediante due argomenti, la tesi propriamente aristotelica.

4. Qui Buridano espone prima il principio generale della fisica di Aristotele, cioè che nulla si muove se non continua ad essere mosso da qualcosa, e poi, in dettaglio, la teoria dell'antiperìstasi, che Aristotele non condivide.

5. Nel respingere la teoria dell'antiperìstasi Buridano concorda dunque con Aristotele, portando argomenti desunti dall'esperienza, in perfetto stile aristotelico.

6. Buridano riespone ora la teoria di Aristotele, condivisa anche da Averroè, per cui il motore imprime il movimento all'aria stessa. Egli si appresta infatti a criticarla, perché anch'essa implica che il motore sia esterno rispetto al mosso.

7. «Salvare le apparenze» (in greco *sòzein ta phainòmena*), cioè trovare spiegazioni che non contrastino con ciò che risulta dall'esperienza, era stato l'ideale della fisica antica a partire dagli atomisti fino a Platone e ad Aristotele compresi.

8. Secondo il metodo delle discussioni medioevali, Buridano anzitutto porta una serie di argomenti contro la tesi di Aristotele, desumendoli dall'esperienza stessa.

9. Finalmente Buridano espone la propria teoria, ossia quella dell'*impetus*, che precorre il moderno principio di inerzia (formulato per la prima volta, imperfettamente, da Galilei e poi da Descartes) perché spiega il movimento rinunciando all'azione di un motore esterno. A differenza dal principio di inerzia, tuttavia, questa teoria continua ad ammettere l'azione di un motore, sia pure interno.

10. Questa dichiarazione di non tener conto delle autorità è notevole per un autore medioevale e precorre chiaramente la mentalità moderna.

Il Quattrocento fra Umanesimo italiano e tradizione filosofico-scientifica

Il Quattrocento è il secolo a cui si è soliti attribuire l'inizio di una sostanziale rinascita dell'intera cultura europea. Si tratta di un secolo di passaggio che è stato visto indifferentemente come l'autunno del Medioevo e il vero e proprio inizio dell'età moderna.

Questa rinascita, cominciata innanzitutto in Italia, è stata principalmente determinata dallo studio della letteratura profana (*humanae litterae*), quale si poteva trovare negli autori greci e latini, in quanto contrapposto allo studio della teologia. Vista come studio rivolto alla formazione dell'uomo nel suo complesso, essa è venuta a differenziarsi anche dall'indagine sulla natura praticata nell'ambito della filosofia e della scienza. E per questo ha inizialmente preso il nome di Umanesimo.

Col tempo, però, questa rinascita ha finito con l'investire anche la tradizione filosofico-scientifica, attraverso l'introduzione di considerevoli istanze di rinnovamento sia all'interno della tradizione platonica, interpretata essenzialmente come neoplatonismo, sia all'interno della tradizione aristotelica, non più filtrata dalle interpretazioni elaborate all'interno della Scolastica.

I brani che presentiamo documentano questo duplice aspetto del rinnovamento culturale verificatosi nel Quattrocento. In particolare i primi due, tratti dalle opere di **Coluccio Salutati** (1331-1406) e **Leonardo Bruni** (1370-1444), costituiscono una strenua difesa degli studi profani, visti come strumenti indispensabili per la formazione completa dell'uomo sia a livello etico-politico sia etico-religioso. Gli altri, invece, presentano alcune delle principali istanze di rinnovamento introdotte all'interno della tradizione filosofico-scientifica durante il Quattrocento. Infatti, pur trattando di argomenti diversi, i brani tratti dalle opere di **Nicola Cusano** (1401-1464) e **Giovanni**

Pico della Mirandola (1463-1494) rientrano a tutti gli effetti nella tradizione platonica interpretata in senso neoplatonico, mentre quello scritto da **Pietro Pomponazzi** (1462-1525) sull'immortalità dell'anima fa parte di una rinnovata tradizione aristotelica, letta in senso rigorosamente laico.

Coluccio Salutati

Epistolario

Epistola a Giovanni Dominici in difesa degli «studia humanitatis»

Epistolario

Nel 1406, anno della sua morte, Coluccio Salutati scrisse un'epistola a Giovanni Dominici, frate domenicano che nell'opera *Lucula noctis* aveva criticato gli studi profani come pericolosi per la fede. Nell'epistola, dalla quale è tratto il brano che presentiamo, Salutati prende le difese di tali studi, cioè delle arti del «trivio» (grammatica, dialettica e retorica) e di quelle del «quadrivio» (aritmetica, geometria, musica e astronomia), sostenendo che esse non solo non sono in contrasto con la fede, ma anzi sono utili a questa e in qualche caso addirittura necessarie.
Il testo costituisce quindi un documento significativo della riscoperta, avvenuta fra il Trecento e il Quattrocento, degli *studia humanitatis* e soprattutto della loro valorizzazione come strumenti indispensabili per la formazione completa dell'uomo. Da esso risulta anche che l'Umanesimo non stabiliva alcuna contrapposizione tra la cultura profana e la cultura religiosa, ma anzi le considerava strettamente complementari.

Discuterò teco, innanzitutto, ottimo padre, se sia più opportuno e conveniente iniziare la nostra istruzione con le lettere sacre, o se meglio convenga in un primo tempo attendere a studi profani[1]... Non dubito che, per chi voglia iniziarsi alla dottrina di Cristo attraverso le sacre lettere, concederai tu pure la necessità di una preparazione grammaticale[2]. Come potrebbe infatti venire a conoscenza della Scrittura sacra chi fosse ignaro di

studi letterari? E come li imparerebbe chi fosse privo di qualsiasi nozione grammaticale? Non vedi a che punto l'ignoranza della grammatica ha condotto i religiosi, e quanti altri, come loro, ne sono digiuni? Essi non capiscono quello che leggono, né possono offrire agli altri cose da leggere. Senza cultura letteraria, si può, ne convengo, avere sincerità di fede; ma non si può intendere la Scrittura, non le esposizioni e le tradizioni dei dottori, a mala pena comprensibili per i letterati, e per cui non basta neppure la sola grammatica, ma v'è bisogno di lunghi studi dialettici e retorici. Del resto la stessa grammatica non può essere in gran parte conosciuta se non si possegga, a prescindere dalla necessaria nozione dei termini, una nozione degli oggetti e del modo di variare della loro essenza, o senza il concorso di tutte le scienze. Gli studi umanistici[3] sono fra loro connessi, così come sono connessi fra loro gli studi sacri, in modo che non può aversi scienza vera e completa d'una cosa senza l'altra. Ma qualunque sia la facilità o la difficoltà d'imparare la grammatica, provati a confrontare la rozza fede con la cultura. Un Cristiano ignorante saprà a stento che cosa credere. E se qualcuno scuota la sua semplicità facendo appello all'autorità della Scrittura, o con un qualsiasi anche debole argomento, non saprà cosa rispondere e comincerà a dubitare della verità della fede. Quante sono le cose dinanzi a cui ogni giorno vediamo impotente la santa rozzezza, proprio per la sua mancanza di cultura!

Che sarebbe l'intera moltitudine dei fedeli, se tutti ignorassero le lettere e la grammatica? Che forza avrebbe la lotta dei fedeli contro i pagani e gli eretici, se venisse a mancare quella cultura che si ottiene con la grammatica, la logica e la retorica? Ma non sono forse gli studi letterari e grammaticali un'invenzione dei Gentili? proibire quindi ai Cristiani le scienze dei Gentili, porterà a proibire loro a un tempo lo studio della grammatica?

E se questa ci sembra un'assurda conseguenza, perché rifiutare del tutto gli studi dei Gentili? Ed in particolare la grammatica, che certo non contrasta con la fede?... Se bisogna condannare le scienze perché ne condanniamo gl'inventori, siccome furono i pagani gl'inventori di tutte, perché mai i Cristiani le accolsero da loro? Perché non vengono tutte rifiutate? perché tutte non le condannano? perché alcune di esse si insegnano e si imparano anche nei vostri monasteri? Credimi, venerabile Giovanni, non è né giusto né ragionevole cacciare come in esilio dalle dimore cristiane le dottrine e le tradizioni dei Gentili, che sono così numerose, a meno che esse non contrastino con la verità e con la fede e con i decreti dei santi Padri. Né se l'uno o l'altro autore è incorso in errore in materia di fede, conviene per questo proscrivere anche il suo insegnamento scientifico. Una cosa è, infatti, la colpa dell'autore, e altra cosa la falsità e il veleno dell'arte da lui ritrovata.

Perciò anche se un pagano, un pubblicano, un eretico, un uomo macchiato da ogni delitto, ha detto la verità, o ha coltivato un'arte irreprensibile, le cose giuste dette da lui non si possono condannare per le colpe del loro autore. Ed io vorrei che tutti i religiosi sapessero tanto di grammatica, da non farci sentire barbarismi nei termini, solecismi nella costruzione[4], vocaboli malamente usati contro ogni analogia, collocati fuori posto e fuori senso... Somma vergogna è vedere quanta e quale ignoranza possa trovarsi nei vostri religiosi già nei primi elementi del sapere. Per questo avviene che non sanno parlare in latino, e non intendono né le Sacre Scritture né i libri dei Dottori... Ma poiché della grammatica abbiamo parlato abbastanza possiamo considerare la logica[5].

Chi può negare che, essendo la dialettica rivolta alla ricerca della verità, che è lo scopo di tutte le arti liberali e di qualsiasi scienza, è necessario che i Cristiani la imparino? La fede nostra, infatti, è somma verità, cui si giunge attraverso infinite verità. Ora essendo la logica lo strumento per trovare e discernere il vero, chi non vede che ai fedeli di Cristo essa è innanzitutto necessaria perché possano raggiungere il termine della loro fede?... E come il credente... potrebbe rimanere del tutto saldo nella purezza della sua religione, se alla verità di questa non fosse giunto dopo avere superato gl'infiniti dubbi con cui si è soliti attaccarla, e dopo avere compresi e risolti i molti ragionamenti che d'ogni parte la insidiano? Esattissimo, infatti, è il detto che Cicerone attribuisce a Democrito, aver la natura nascosto profondamente la verità[6]. Ma se la natura ha nascosto profondamente le verità naturali – ché altre Democrito non ne conosceva – che dovremo pensare noi di quella infinita potenza che è per natura tale da doversi chiamare sopranatura, infinita com'è in confronto alla finita natura? In qual mai profondo, abissale baratro si nasconderà la verità soprannaturale? Ora le cose che noi teniamo solamente per fede sono tali che, non giungendo ad esse la ragione naturale, facilmente le può scuotere una parvenza di ragionamento. Per questo è necessario che i principianti acquistino insieme con la fede la ragione con cui difendersi. Chi mai infatti lascerebbe che dei novizi, inesperti del tutto nell'arte della guerra, senza dottrina o cognizioni militari, affrontassero i pericoli delle armi, senza possedere, anzi senza conoscere le armi con cui difendersi ed affrontare e colpire gli avversari?

Ma della logica, che con le sue ragioni domina e costringe l'intelletto, basta quanto si è detto; veniamo perciò alla retorica che riguarda la volontà[7]. Entrambe infatti, benché per vie diverse, tendono al medesimo scopo, ancorché l'una illumini l'intelletto perché l'anima sappia, l'altra la disponga perché voglia, e la prima razionalmente dimostri insegnando, la seconda

persuada inclinando all’azione.

Né so come potrei chiarire la cosa meglio che con le parole di sant’Agostino. Nel quarto libro della sua opera *Sulla dottrina cristiana* così si esprime a questo proposito: poiché la retorica serve a persuadere del vero e del falso, chi avrà il coraggio di dire che dinanzi alla menzogna la verità deve rimanere con difensori inermi, in modo che i persuasori del falso sappiano rendere subito gli ascoltatori benevoli, attenti, docili, mentre gli altri non sanno fare altrettanto; così che i primi sostengono l’errore concisamente, verosimilmente, limpidamente, mentre gli altri affermano la verità in modo che l’ascoltare sia noioso, l’intendere impossibile, il credere sgradevole?... Agostino vedeva negli altri, e sentiva anche in se stesso, con quanta facilità i dotti di grammatica, di logica, di retorica penetrassero le verità teologiche. Vedeva quanto tali arti sono necessarie ai principianti per comprendere e imparare le sacre lettere. Ricordava quanto l’avessero aiutato, quando era incorso nell’eresia manichea[8], a non persistere nell’empietà di quel primo errore. Né dimenticava che la prima luce di salvezza gli aveva arriso dalle tenebre di Cicerone[9]...

E chi mai potrà ordinare di cacciare in esilio dalle scuole quelle dottrine, di cui ci si giova ogni giorno e del cui aiuto ci si vale per conquistare sempre meglio quella verità che si va ricercando? Poniti innanzi un uomo erudito nelle arti del dire che costituiscono il *trivio*, e immagina che, insieme con lui, si inizi alla dottrina cristiana ed allo studio della Scrittura un uomo ignaro di quelle dottrine. Chi credi che debba e che possa profittare più rapidamente e meglio: il dotto, o il rozzo ed ignorante?...

Resta il *quadrivio*, e di esso, per non annoiare te e gli altri, parlerò considerandolo nel suo insieme. Ora, venerabile mio Giovanni, se ridurrai l’astrologia allo studio delle leggi dei moti e delle posizioni delle stelle, ottenute e dimostrate mediante l’aritmetica e la geometria[10], che cosa c’è in tutte le discipline del quadrivio che contrasti con la nostra fede e con le Sacre Scritture? Nel loro insegnamento può trovarsi qualche menzogna, perché nessuno dei ritrovati umani è perfetto; ma non credo che in tali dottrine vi sia qualcosa di avverso alla fede... Anzi, mentre non v’è dubbio che queste discipline possono giovare, non si vede come possano nuocere. Così se approfondirai il significato mistico dei numeri troverai che la scienza aritmetica, non è solamente utile alla teologia, alla Scrittura, all’intendimento dei Dottori, ma è necessaria a tal segno, che chi non l’ha perfettamente appresa neppure può giungere alla cognizione teologica[11].

Da E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Bari 1966, pp. 23-29

1. Le «lettere sacre» sono lo studio della Sacra Scrittura e della teologia; gli «studi profani» invece hanno per oggetto le realtà umane, cioè le arti e le scienze.

2. La grammatica, secondo l'antica classificazione di Marziano Capella, era la prima tra le arti del trivio e consisteva essenzialmente nella conoscenza delle regole della lingua latina, indispensabili per capire la Sacra Scrittura, allora diffusa unicamente in latino.

3. L'espressione traduce il latino *studia humanitatis*, cioè studi di ciò che riguarda l'uomo, opposti a *studia divinitatis*, o studi di ciò che riguarda Dio.

4. I solecismi sono errori di sintassi, il cui nome deriva dall'antica città di Soli, dove pare che se ne commettessero molti.

5. La logica, o dialettica, era la seconda tra le arti del trivio e consisteva nel saper argomentare correttamente.

6. Cicerone, *Academica*, II, 32.

7. La retorica, terza arte del trivio, era la capacità di persuadere efficacemente a compiere o a non compiere determinate azioni.

8. «Eresia manichea», dottrina filosofico-religiosa che affermava l'esistenza di due princìpi supremi, la luce e le tenebre, in lotta fra loro, concependoli entrambi come corporei.

9. Nelle *Confessioni*, III, 4, Agostino racconta che il primo impulso alla conversione gli venne dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, dialogo perduto che imitava il *Protreptico* (esortazione alla filosofia) di Aristotele.

10. L'astrologia ridotta allo studio matematico dei moti delle stelle è quella che noi chiamiamo astronomia, cioè la vera e propria scienza degli astri. Salutati condannava invece l'astrologia che pretendeva di trarre dallo studio degli astri previsioni per il futuro (oroscopi, ecc.).

11. Il significato mistico dei numeri è una credenza di origine neopitagorica, condivisa anche dal neoplatonismo, che nel seguito della lettera Salutati utilizza per simboleggiare mediante i numeri considerati perfetti (cioè 1, la «monade», e 3, la «triade») il mistero cristiano dell'unità e trinità di Dio.

Leonardo Bruni

De studiis et litteris liber

Lo studio dei classici

De studiis et litteris liber

Leonardo Bruni conobbe la lingua greca – che apprese dal bizantino Emanuele Crisolora – di cui si servì per eseguire le prime traduzioni «umanistiche» dei filosofi greci (l'*Etica Nicomachea* e la *Politica* di Aristotele). Nell'opera *De studiis et litteris liber*, composta fra il 1422 e il 1429 e indirizzata alla nobildonna Battista Malatesta, egli teorizza il valore dello studio dei classici e l'unione, che esso rende possibile, fra la *peritia litterarum*, cioè l'abilità e l'eleganza dell'espressione, e la *scientia rerum*, cioè la conoscenza della realtà. Queste due qualità

devono essere unite, perché l'abilità dello scrivere senza la conoscenza delle cose è del tutto sterile e vuota, così come la conoscenza delle cose senza la capacità di esprimerla rimane oscura e incomunicabile.
Nel brano dell'opera che presentiamo Bruni mostra come tale unità, condizione di una formazione umana completa (l'«eccellenza»), si apprenda attraverso lo studio dei classici, dando la precedenza alla formazione religiosa e a quella morale. Quest'ultima deriva soprattutto dalla lettura dei filosofi greci e latini, tra i quali la preferenza dell'autore va ad Aristotele; la prima invece si apprende mediante lo studio della Sacra Scrittura e degli autori cristiani antichi. Bruni delinea in tal modo la rosa di scrittori che sta alla base della visione del mondo propria dell'Umanesimo italiano.

Per chi voglia giungere a quella eccellenza, alla quale io ora ti chiamo, ritengo innanzitutto necessaria una perizia negli studi letterari non piccola né volgare, ma grande e costante e accurata e profonda[1]. Senza tale base nessuno può costruirsi alcunché di alto e di magnifico. Non comprenderà infatti con sufficiente penetrazione le opere dei dotti, chi non sarà provvisto di così fatta conoscenza; e se egli stesso scriverà qualcosa non potrà non riuscire ridicolo.

Per raggiungere tale cultura serve sì l'insegnamento, ma molto di più la nostra diligenza ed il nostro impegno. Dell'insegnamento basta dir poco. Chi ignora infatti che l'ingegno deve essere plasmato, e quasi iniziato dall'opera del maestro, in modo che conosca, non solo le parti e la struttura delle lettere, ma fin le minuzie e quasi gli elementi primi del discorso? Queste cose noi apprendiamo da bambini come in un sogno; dopo, cresciuti, le rievochiamo non so come, e quasi le ruminiamo, in modo che alla fine ne spremiamo il succo ed il verace sapore.

Ma c'è un altro più robusto genere d'insegnamento, utilissimo non tanto ai bambini quanto agli adulti; ed è quello di coloro che si chiamano grammatici, e che con lunga fatica tutto analizzando hanno costruito una disciplina letteraria... Eppure, credimi, tutto supera e vince la nostra diligenza. È questa, infatti, che ci svela compiutamente non solo le sillabe e le parole, ma i tropi[2] e le figure ed ogni ornamento e bellezza del dire. Essa ci forma e quasi ci plasma; per essa infine impariamo molte cose che difficilmente potrebbe insegnarci un maestro: il suono, l'eleganza, la grazia, la bellezza. Di tal diligenza nostra il punto principale consiste nel fare in modo da leggere soltanto i libri che siano stati scritti dagli ottimi autori latini, guardandoci

invece da quelli scritti male e rozzamente, come da una calamitosa rovina del nostro ingegno. La lettura, infatti, di cose scritte malamente e scioccamente ingenera nel lettore uguali difetti, e ne inquina la mente con uguale malanno. Poiché la lettura è come un pasto dell'anima, e la mente se ne imbeve e se ne nutre. Perciò, a quel modo che chi ha cura del proprio stomaco non gli dà qualunque cibo, così chi vuol conservare la purezza dell'anima non le permetterà ogni lettura.

Sarà dunque nostra prima cura non leggere se non opere egrege e classiche; in secondo luogo dovremo farle nostre con acuto giudizio. Badi, chi legge, alla collocazione precisa dei termini, al loro valore e significato; e non esamini solo le cose maggiori, ma le più minute, in modo da conoscere fin dalla scuola le varie parti del discorso, insieme e singolarmente.

Dagli autori che leggerà trarrà così l'abitudine ad usarne... E di essi si ciberà e si verrà imbevendo con ogni diligenza, in modo che tutte le volte che poi dovrà leggere o scrivere non userà parola che prima non abbia in essi ritrovata... Vi saranno molti, forse, ai quali sembrerà soverchia questa mia preoccupazione. Ricordino che io parlo di un ingegno grande e che promette di sé cose egrege. I mediocri vadano strisciando come possono. Ma nessuno giungerà al sommo, se di tutto questo ch'io dico non si sarà compenetrato ed imbevuto. Questo io penso delle lettere: che non si deve ignorare nulla di quello che suole usarsi, e che bisogna inoltre cercare nel discorso ogni nitore, eleganza, grazia; e che nello scrivere qualunque cosa bisogna avere ogni ornamento e, per dir così, un'abbondantissima suppellettile da tirare fuori e mettere in luce quando convenga.

Ma poiché si è detto che una vera cultura consta di perizia letteraria e scienza reale, avendo già mostrato quello che pensiamo delle lettere, passiamo ormai a quello che riguarda la conoscenza delle cose[3].

Vorrei dunque che questo ingegno, destinato a raggiungere ogni eccellenza, fosse animato da un'ardentissima brama di sapere, così da non disprezzare disciplina alcuna, da nulla ritenere a sé estraneo, da slanciarsi ardente di mirabile brama verso la cognizione e la comprensione delle cose. Dinanzi a così fatto ardore ed impeto naturale io, in parte, aggiungerò stimoli e, a gran voce, esortazioni; in parte, invece, porrò freni e suonerò a raccolta. Vi sono infatti discipline in cui non è conveniente essere del tutto incolti, ma neppure è onorevole cosa raggiungerne i fastigi: tali la geometria e l'aritmetica, in cui se troppo tempo consumerai percorrendone ogni sottigliezza più oscura, io ti ritrarrò e te ne strapperò. E lo stesso farò con l'astronomia e, forse, con la retorica. Ma di quest'ultima l'ho detto a malincuore, perché se mai alcuno la coltivò, tale io sono. Tuttavia io devo considerare molti aspetti della

questione, e, innanzitutto, devo tener presente la persona per cui scrivo...

Quando, dunque, mi farò a spronare, a stimolare la corsa? Allorquando essa si volga alla religione e alle norme del vivere, allora la pregherò di diffondersi, di applicarsi, di insistere notte e giorno[4]. Né mi è grave fermarmi ad una considerazione particolareggiata dell'argomento. Una donna cristiana cerchi, innanzitutto, di acquistare una buona conoscenza delle Sacre Scritture. Che cosa, infatti, potrei consigliarle di studiare prima di ciò? Molto ne ricerchi, molto discuta, molto indaghi. Ma ami soprattutto gli antichi scrittori; i moderni, quando siano uomini dabbene, onori e veneri, ma i loro scritti usi parcamente[5]. Che cosa vi può essere, infatti, che una donna colta non trovi in Agostino, e trovi invece in costoro? quand'egli, poi, ha un modo d'esprimersi dotto e degno d'essere ascoltato; mentre questi, invece, nulla scrivono che meriti di essere letto.

Ma non voglio che essa si limiti alle scritture religiose; voglio indurla agli studi secolari. Veda quello che ci tramandano i più eccellenti filosofi intorno al ben vivere[6], che cosa scrivano della continenza, della temperanza, della modestia, della giustizia, della fortezza, della liberalità. E non ignori quello che essi pensano della felicità: se basti la virtù, o se torture e carcere ed esilio e povertà ci impediscano di vivere beati. Se, quando tutte queste sventure capitano ad un uomo felice, lo rendano misero; o se gli tolgano solo la felicità, ma senza indurlo del tutto in miseria. E ancora: se la felicità umana consista nel piacere e nell'assenza del dolore, come volle Epicuro, o nell'onestà, come pensò Zenone, o nell'abito virtuoso, come sostenne Aristotele[7]. Cose tutte – credimi – egrege e degnissime d'essere conosciute da noi; e che non recano solamente utilità a ben vivere, ma offrono anche mirabile materia a parlare e a scrivere di ogni argomento.

Queste due discipline, che riguardano l'una la religione e l'altra la vita morale, siano proposte come fondamentali. Le altre tutte siano ad esse riferite, sì da poterle quasi aiutare e adornare. Ed infatti quella mirabile eccellenza umana, che con fama veritiera innalza un inclito nome, non si ottiene se non conoscendo molte e varie cose. Bisogna, dunque, molto leggendo e imparando, prendere da ogni parte e accumulare, e tutto esaminare in ogni senso e scrutare, perché qualche utilità ci venga per i nostri studi. [...]

Quella eccellenza dunque, della quale tratto, non si ottiene se non mediante la conoscenza di molte e varie cose. È quindi necessario avere visto e letto molto, ed essersi dedicati ai filosofi, ai poeti, agli oratori, agli storici e ad ogni altro genere di scrittori. Ne risulta così un ricco patrimonio che ci permette di apparire provveduti, varii, adorni, in nulla rozzi o scarsi. Ed a questa ricchezza

di nozioni bisogna aggiungere una non piccola né spregevole perizia letteraria. Sono infatti, queste due doti, che si giovano vicendevolmente e servono l'una all'altra. Poiché se le lettere senza le cognizioni reali sono sterili e vuote, anche la conoscenza dei contenuti, per quanto vasta, se manca della bellezza della forma letteraria, appare oscura ed impervia[8]. A che giova sapere molte belle cose, se non se ne può parlare con dignità, e non se ne può scrivere senza suscitare il riso? Sono tra loro in qualche modo congiunte perizia letteraria e conoscenza delle cose. Ed insieme congiunte esse dettero la gloria e la celebrità del nome a quegli antichi di cui veneriamo la memoria: Platone, Democrito, Aristotele, Teofrasto, Varrone, Cicerone, Seneca, Agostino, Girolamo, Lattanzio; nei quali tutti è ben difficile discernere se sia stata maggiore la ricchezza di cognizioni o la perizia formale[9].

Ma concludiamo: un ingegno che prometta di raggiungere l'eccellenza in tutto, deve a parer mio essere formato con entrambe queste doti, e per procurarsele deve leggere molto d'ogni genere, e deve raccogliere molto. Tenga tuttavia conto del tempo, ed attenda sempre alle cose più importanti e più giovevoli, né si occupi di quel che è troppo oscuro o poco utile per l'avvenire! Fondamentali mi sembrano gli studi religiosi e morali, mentre gli altri tutti si riferiscono a questi come ornamenti, capaci di aiutare ed illuminare; e perciò conviene occuparsi dei poeti, degli oratori e degli altri scrittori. Nell'educazione letteraria bisogna poi badare a che vi sia una forma nobile d'insegnamento, un vigile zelo; e che si leggano solo cose ottime ed universalmente apprezzate.

Da E. Garin, *Educazione umanistica in Italia,* Laterza, Bari 1966, pp. 35-39, 43-44

1. L'autore menziona anzitutto la «perizia negli studi letterari», o *peritia litterarum*, cioè l'abilità nello scrivere, che si apprende attraverso la lettura dei classici e lo studio della grammatica.

2. «Tropo» (dal greco *tròpos*, direzione) è una figura retorica che indica un riferimento traslato.

3. La «scienza reale», o *scientia rerum*, è la conoscenza della realtà, che si ottiene attraverso le scienze matematiche, ma anche, come Bruni dirà nel seguito dell'opera, attraverso la lettura degli storici, degli oratori e dei poeti. Anzi, secondo la tendenza caratteristica della cultura umanistica, la preferenza dell'autore va a questi ultimi.

4. Il vertice della formazione umanistica deve essere costituito, secondo Bruni, dall'educazione religiosa e morale, la quale unisce cultura cristiana e cultura profana secondo la sintesi già proposta da Coluccio Salutati e che attesta il carattere non formalistico, ma «pratico», della formazione umanistica.

5. È evidente qui la precedenza data dall'autore agli scrittori antichi rispetto a quelli moderni: gli antichi infatti sono considerati modelli esemplari di umanità.

6. Tra gli scrittori antichi a Bruni interessano anzitutto i filosofi greci, e tra questi coloro che hanno scritto di etica, cioè Epicuro, Zenone di Cizio, fondatore dello stoicismo, e Aristotele.

7. All'etica di Aristotele vanno le preferenze di Bruni, come è attestato anche dalla sua traduzione in latino dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica*.

8. Qui è affermata l'unione indissolubile di *scientia rerum* e *peritia litterarum*, dove il primo elemento costituisce, per così dire, il contenuto ed il secondo la forma.

9. Abbiamo qui un piccolo elenco degli autori prediletti dall'Umanesimo italiano: filosofi greci, latini e cristiani antichi.

Nicola Cusano

De docta ignorantia

La dotta ignoranza

De docta ignorantia

Nicola Cusano è il primo e più grande artefice della rinascita del neoplatonismo nel Quattrocento. La sua opera più famosa è *De docta ignorantia*, composta nel 1440, nella quale espone per la prima volta il suo pensiero filosofico. Il titolo stesso dell'opera allude ad una tra le sue più famose dottrine, quella per cui di Dio – che supera ogni umana capacità conoscitiva – non è possibile avere alcuna conoscenza, ma solo una «dotta ignoranza», cioè un'ignoranza consapevole della propria inevitabilità e quindi dell'assoluta inconoscibilità divina.

Nei primi paragrafi dell'opera, Cusano parte dalla sua concezione della conoscenza come comparazione, cioè proporzione, avente il suo modello nella matematica, ed argomenta che essa è applicabile solo alle realtà finite, perché esse sole sono suscettibili di essere confrontate e messe in rapporto tra di loro. Alla conoscenza si sottrae Dio, perché infinito; dunque nei confronti di Dio la ragione umana è costretta a restare nell'ignoranza. A questo proposito Cusano si richiama alla tradizione del «sapere di non sapere» socratico, all'imperscrutabilità delle realtà divine affermata dalla tradizione biblica (Salomone e Giobbe), e al paragone aristotelico dell'intelletto umano con la civetta (più esattamente col pipistrello), come del resto si può evincere dal brano che presentiamo.

Egli tuttavia ammette una conoscenza superiore a quella della ragione, ovvero la conoscenza dell'intelletto, che procede per approssimazione, avvicinandosi infinitamente al proprio oggetto,

senza tuttavia mai raggiungerlo. Anche di questa conoscenza il modello è fornito dalla matematica, ma non più dalla proporzione, modello della ragione, bensì dal procedimento di esaustione. In ogni caso però, sia attraverso la ragione, sia attraverso l'intelletto, l'uomo non giunge mai alla conoscenza di Dio, e l'unica conoscenza che può avere di lui è quella della propria ignoranza.

Tutti coloro che ricercano, giudicano le cose incerte comparandole e proporzionandole con un presupposto che sia certo. Ogni ricerca ha carattere comparativo e impiega il mezzo della proporzione. E quando gli oggetti della ricerca possono venire paragonati al presupposto certo e ad esso venire proporzionalmente condotti per una via breve, allora la conoscenza risulta facile. Ma se abbiamo bisogno di molti passaggi intermedi, nascono difficoltà e fatica: lo si vede in matematica, ove le prime proposizioni vengono ricondotte ai principi primi, di per sé noti, con facilità, mentre è più difficile ricondurvi le proposizioni successive, e bisogna farlo attraverso le proposizioni precedenti[1].

Ogni ricerca consiste dunque in una proporzione comparante, che è facile o difficile. Ma l'infinito, in quanto infinito, poiché si sottrae ad ogni proporzione, ci è sconosciuto[2]. La proporzione esprime convenienza e, ad un tempo, alterità rispetto a qualcosa, e perciò non la si può intendere senza impiegare i numeri. Il numero include in sé tutto ciò che può essere proporzionato. Il numero, che costituisce la proporzione, non c'è soltanto nell'ambito della quantità, ma c'è anche in tutte le altre cose che, in qualsiasi modo, possono convenire o differire fra loro per la sostanza o per gli accidenti. Per questo, forse, Pitagora pensava che tutto esiste, ha consistenza ed è intelligibile in virtù dei numeri.

La precisione, però, nelle combinazioni fra le cose corporee ed una proporzione perfetta fra il noto e l'ignoto è superiore alle capacità della ragione umana, per cui sembrava a Socrate di non conoscere null'altro che la propria ignoranza[3]; e Salomone, sapientissimo, sosteneva che «tutte le cose sono difficili» e inspiegabili con le nostre parole[4]; e un certo altro saggio, dotato di spirito divino, dice che la sapienza e il luogo dell'intelligenza sono nascosti «agli occhi di tutti i viventi»[5]. Se è dunque così, che anche Aristotele, il pensatore più profondo, nella filosofia prima afferma che nelle cose per loro natura più evidenti incontriamo una difficoltà simile a quella d'una civetta che tenti di fissare il sole[6], allora vuol dire che noi desideriamo sapere di non sapere, dato che il desiderio di sapere, che è in noi, non dev'essere

vano. E se potremo conseguirlo appieno, avremo raggiunto una dotta ignoranza. La cosa più perfetta che un uomo quanto mai interessato al sapere potrà conseguire nella sua dottrina è la consapevolezza piena di quell'ignoranza che gli è propria. E tanto più egli sarà dotto, quanto più si saprà ignorante. È a questo fine che mi sono assunto la fatica di scrivere alcune poche cose sulla dotta ignoranza. [...]

Un intelletto finito, dunque, non può raggiungere con precisione la verità delle cose procedendo mediante similitudini. La verità non ha gradi, né in più né in meno, e consiste in qualcosa di indivisibile; sicché ciò che non sia il vero stesso, non può misurarla con precisione, come il non-circolo non può misurare il circolo, la cui realtà è qualcosa di indivisibile. Perciò l'intelletto, che non è la verità, non riesce mai a comprenderla in maniera tanto precisa da non poterla comprendere in modo più preciso, all'infinito; ed ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col circolo: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà tanto più risulterà simile al circolo, ma non si renderà mai eguale ad esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli, a meno che non si risolva in identità col circolo[7].

È dunque evidente che, per quanto riguarda il vero, noi non sappiamo altro se non che esso è incomprensibile nella sua realtà in maniera precisa; che la verità è come la necessità più assoluta, che non può essere né di più né di meno di ciò che è, e il nostro intelletto è come la possibilità. L'essenza delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza, ricercata da tutti i filosofi, ma da nessuno scoperta nella sua realtà in sé. E quanto più a fondo saremo dotti in questa ignoranza, tanto più abbiamo accesso alla verità stessa.

N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 68-69, 72

1. Per Cusano conoscere significa anzitutto comparare, cioè confrontare un oggetto ignoto con un oggetto noto, fissando il più esattamente possibile la proporzione, cioè il rapporto numerico, tra essi. Questo è il tipo di conoscenza proprio della ragione (*ratio*), facoltà superiore ai sensi, ma inferiore all'intelletto (*intellectus*).

2. Già Aristotele (*De caelo*, I, 6, 274 a 7-8; 7, 275 a 13-14), sulla base della matematica antica, aveva osservato che non vi è alcuna proporzione tra il finito e l'infinito. Il filosofo greco, però, traeva da quella osservazione la conseguenza che l'infinito non può mai esistere in atto. Cusano, invece, ne trae la conseguenza che l'infinito, esistente in atto, non può mai essere conosciuto.

3. Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 23B.

4. Cfr. *Qoèlet* (*Ecclesiaste*), 1, 8. Questo libro dell'*Antico Testamento* è ritenuto da Cusano opera del re Salomone.

5. Cfr. *Giobbe*, 28, 21.

6. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993 b 9-11. A dire il vero Aristotele parla del pipistrello, non della

civetta. Cusano è indotto in errore dalla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (XIII sec.).

7. Qui è descritto il procedimento dell'intelletto, facoltà conoscitiva superiore alla ragione, che procede per approssimazione, avvicinandosi alla verità con un processo infinito, cioè mai concluso, simile a quello per cui si può calcolare, approssimativamente, la lunghezza della circonferenza calcolando il perimetro dei poligoni inscritti o circoscritti ad essa, i quali vi si avvicinano mano a mano che aumenta il numero dei loro lati, senza tuttavia giungere mai a coincidere perfettamente con essa.

Nicola Cusano

De docta ignorantia

La coincidenza degli opposti

De docta ignorantia

Nell'opera *De docta ignorantia* – da cui è tratto il brano che presentiamo – Cusano presenta la sua celebre dottrina secondo la quale, in Dio, gli opposti coincidono, il che è un ulteriore segno della inconoscibilità di Dio rispetto alla ragione umana, la quale, essendo sottomessa al principio di non contraddizione, non può ammettere tale coincidenza. Egli dimostra questa tesi identificando Dio, cioè l'infinito, col massimo assoluto, inteso come la pienezza dell'essere, e osservando che questo, essendo in atto tutto ciò che può essere, non può essere né maggiore di sé, ragion per cui è massimo, ma neppure minore di sé, ragion per cui è anche minimo. Cusano si rende conto che questi concetti si basano sulla quantità, perciò propone di prescindere da quest'ultima e di concepire Dio semplicemente come coincidenza del massimo e del minimo, i quali nell'ambito della quantità sono tra loro opposti.

Essendo coincidenza di opposti, Dio è anche superiore ad ogni affermazione e ad ogni negazione, per cui tutto ciò che può essere di lui affermato, può essere anche negato: per esempio si può dire che egli è massima luce, ma anche che è luce minima, cioè tenebra. Inoltre, per la stessa ragione, Dio è in atto tutte le cose possibili, cioè ha già realizzato in sé tutte quelle cose che, prima di essere da lui create, esistono come pura possibilità. Si tratta evidentemente di una dottrina di ispirazione platonica (nella mente di Dio sono presenti le idee di tutte le cose), anzi neoplatonica (Dio è l'Uno da cui deriva ogni molteplicità). Anche

l'affermazione che si deve superare il principio di non contraddizione ha un sapore nettamente antiaristotelico, per quanto non risulti completamente chiaro se l'intelletto sia in grado di operare positivamente tale superamento, oppure se esso sia oggetto solo di dotta ignoranza.

Il massimo assoluto in ogni senso, di cui non vi può essere cosa maggiore, lo cogliamo soltanto nella maniera dell'incomprensibile, poiché esso è superiore alla nostra capacità di comprenderlo, essendo verità infinita. Esso non appartiene alla natura di quelle cose che ammettono un di più e un di meno, ma è al di sopra di quanto possa essere da noi concepito. Tutte le cose, qualunque esse siano, che apprendiamo col senso, con la ragione o con l'intelletto, differiscono in sé medesime e l'una rispetto all'altra in maniera tale che fra loro non si dà nessuna eguaglianza precisa. L'eguaglianza massima, che non ammette alterità o diversità rispetto ad alcuna cosa, supera ogni capacità dell'intelletto. Il massimo in senso assoluto, poiché è tutto ciò che può essere, è pienamente in atto[1]. E come non può essere maggiore [di ciò che è], per lo stesso motivo non può esser minore, dato che esso è tutto ciò che può essere. Minimo è ciò di cui non vi può essere cosa minore. E poiché il massimo è della stessa natura, è chiaro che il minimo coincide col massimo. Ti risulta più chiaro se consideri il massimo e il minimo contratti a quantità. La quantità massima è massimamente grande. La quantità minima è massimamente piccola. Libera ora dalla quantità il massimo e il minimo, togliendo loro, con l'intelletto, la nozione di grande e di piccolo, e vedi con chiarezza che il massimo e il minimo coincidono. Sia il massimo che il minimo sono superlativi. Dunque la quantità assoluta non c'è motivo che sia massima piuttosto che minima, poiché in essa il minimo è il massimo, coincidendo i due fra loro[2].

Gli opposti si trovano soltanto in quelle cose che ammettono il più ed il meno, e vi si trovano in maniere diverse; ma non convengono per nulla al massimo assoluto, poiché esso è superiore ad ogni opposizione. Poiché dunque il massimo in senso assoluto è in atto, in modo massimo, tutte le cose che possono essere, senza alcuna opposizione, tanto che nel massimo vi è la coincidenza del minimo, esso è anche superiore ad ogni affermazione come ad ogni negazione. E tutto ciò che viene concepito in lui come essere, non c'è ragione che sia piuttosto che non sia. E tutto ciò che si concepisce in lui come non-essere, non c'è ragione che non sia piuttosto che sia. Ma esso è questa cosa in modo tale da essere tutte le cose, ed è tutte le cose in modo tale da non essere nessuna cosa. Ed è in maniera massima questa cosa, in

modo tale da esserla in maniera minima. Dire: «Dio, che è la massimità assoluta stessa, è luce», è lo stesso che dire: «Dio è massimamente luce in modo tale da esser luce minimamente»[3]. Se non fosse così, la massimità assoluta non sarebbe in atto tutte le cose possibili, se cioè essa non fosse infinita, termine di tutte le cose, ma determinabile da nessuna di esse, così come dimostreremo in seguito, se Dio stesso pietoso ci aiuta.

Questo pensiero trascende ogni nostra capacità intellettiva, la quale, seguendo la via della ragione, non riesce a mettere insieme i contraddittori nel proprio principio. Camminiamo fra quelle cose che la natura ci rende manifeste; e la ragione, ben lontana da questa forza infinita, non sa connettere insieme i contraddittori, che distano fra loro infinitamente[4]. Vediamo dunque che l'assoluta massimità è infinita, al di sopra di ogni discorso razionale, quella massimità a cui nulla si oppone, e con la quale coincide il minimo. Massimo e minimo, così come vengono impiegati in questo libro, sono termini trascendenti, dotati di un significato assoluto, e abbracciano nella loro assoluta semplicità tutte le cose, al di sopra di ogni contrazione ad un significato di ordine quantitativo, relativo a masse e a forze.

N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 73-75

1. Dio è la pienezza stessa dell'essere, non è solo atto puro, cioè piena attuazione di sé, come affermava Aristotele, ma è anche attuazione di tutto ciò che è, ovvero di tutte le cose. Si tratta di una dottrina neoplatonica, presente in Proclo, nello Pseudo-Dionigi, in Eckhart, ma anche in Tommaso d'Aquino (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 15, 928), che sotto questo aspetto è influenzato dal neoplatonismo.

2. Qui Cusano fa ricorso al concetto di quantità (maggiore, minore) per stabilire la coincidenza, in Dio, tra massimo e minimo; ma poi propone di togliere dal massimo e dal minimo la quantità (grande, piccolo), rendendo in tal modo piuttosto discutibile il suo argomento.

3. «Minimamente» (*minime*) in latino significa anche «niente affatto», per cui dire che Dio è luce minimamente equivale a dire che non lo è per niente, ossia che è tenebra.

4. La ragione non afferma la coincidenza dei contraddittori perché sottostà al principio di non contraddizione, come Cusano spiegherà nel *De coniecturis*, II, c. 2, §§ 80-82. Non è chiaro se l'intelletto sia invece in grado di superare tale principio.

Nicola Cusano
De coniecturis

L'uomo come microcosmo

De coniecturis

Nel *De coniecturis*, l'opera immediatamente successiva al *De docta ignorantia* (fu infatti iniziata nel 1440 e terminata nel 1445), Cusano espone la sua concezione della conoscenza della realtà finita per mezzo di congetture, ovvero di ipotesi, la quale fa da complemento alla conoscenza dell'infinito per approssimazione, cioè per «dotta ignoranza». In un paragrafo di quest'opera il filosofo presenta la celebre dottrina dell'uomo come microcosmo, cioè come universo in piccolo, come compendio dell'intera realtà. Essa si fonda sulla considerazione che per mezzo delle sue tre facoltà conoscitive – senso, ragione e intelletto – l'uomo è in grado di abbracciare tutte le cose, da quelle corporee a quelle spirituali.
Per questo si può dire che l'uomo «complica», cioè co-implica, o «contrae», cioè concentra in sé tutte le cose, nella forma naturalmente che gli è propria, cioè quella umana. Egli contrae in sé Dio, per cui è un «Dio umano», e contrae in sé il mondo, per cui è anche un «mondo umano», cioè un «microcosmo». Dunque l'uomo è, a suo modo, tutto, sia Dio che il mondo: è angelo umano, bestia umana, ma anche infinito e creatore, sempre naturalmente in modo umano. Questa dottrina è una delle espressioni più alte dell'Umanesimo antropocentrico del Quattrocento, che precede di quarant'anni la famosa orazione di Pico della Mirandola sulla dignità dell'uomo, ed è resa possibile a Cusano dal profondo radicamento del suo pensiero nella tradizione platonica e neoplatonica.

Mirabile creazione di Dio è questa, nella quale, gradualmente, il potere del discernimento dal punto centrale dei sensi viene portato fino alla natura intellettuale suprema, attraverso gradi e certi rivoli organici, ove con continuità i legami prodotti dal più sottile spirito corporeo vengono resi luminosi e semplici fino alla vittoria della virtù dell'anima e fino a che tale facoltà del discernimento giunga alla cellula del potere della ragione. Di là poi esso perviene fino alla virtù suprema dell'intelletto, come attraverso un fiume si arriva al mare sterminato, ove si congettura vi siano altri cori, della disciplina, dell'intelligenza e dell'intellettualità semplicissima[1].

L'unità dell'umano, poiché è contratta umanamente, sembra complicare tutto secondo la natura di questa contrazione[2]. Il potere di questa sua unità abbraccia l'universalità delle cose e la contiene entro i termini della propria regione, cosicché nulla di tutto le sfugga. Poiché si congettura che ogni ente

venga colto o mediante il senso, o mediante la ragione, o mediante l'intelletto, e l'uomo vede che queste facoltà sono complicate nella sua unità, suppone di potersi estendere, in modo umano, a tutti gli enti. L'uomo è infatti Dio, ma non in senso assoluto, perché è uomo; è dunque un Dio umano. L'uomo è anche mondo, ma non è contrattamente tutte le cose, perché è uomo. Egli è perciò microcosmo o mondo umano[3]. La regione dell'umanità abbraccia Dio e l'universo mondo nel suo potere umano. L'uomo può essere Dio umano e, come Dio, può essere in modo umano, angelo umano, bestia umana, leone umano o orso o qualsiasi altro essere. Nel potere umano esistono tutti gli enti secondo il modo di quel potere.

Nell'umanità tutte le cose sono esplicate umanamente, come nell'universo lo sono alla maniera dell'universo, cosicché vi è un mondo umano[4]. Nell'umanità, infine, tutte le cose sono complicate alla maniera umana, perché l'uomo è un Dio umano. L'umanità è unità, ed essa è un infinito umanamente contratto. Poiché è proprietà dell'unità esplicare da sé gli enti, dato che essa è entità che li complica nella sua semplicità, anche l'umanità ha il potere di esplicare da sé tutte le cose all'interno del circolo della propria regione, di trarre tutto dalla potenza del centro. È proprietà dell'unità di porsi come fine delle esplicazioni, poiché è infinita. Perciò il creare attivo proprio dell'umanità non ha altro fine che l'umanità stessa. Questa non si volge fuori di sé quando crea, ma, quando esplica la propria virtù, tende a sé medesima. E non produce qualcosa che sia nuovo, ma trova che quanto viene creando nell'esplicazione era già in se stessa. Abbiamo detto infatti che tutte le cose esistono nell'uomo sotto forma umana. Come il potere dell'umanità ha la capacità di estendersi a tutte le cose sotto forma umana, così tutte le cose hanno questo potere nei confronti di essa, e che questo mirabile potere umano si rivolga a percorrere tutte le cose non è altro che un complicare in sé, sotto forma umana, tutte le cose.

N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 335-37

1. Per Cusano, come già per i platonici medioevali (Giovanni di Salisbury e Teodorico di Chartres), lo «spirito corporeo» fa da mediatore tra gli organi sensoriali del corpo e l'anima razionale. Qui egli presenta le facoltà conoscitive, dal senso all'intelletto, come formanti una gradazione ascendente continua.

2. «Contrazione» significa «concentrazione» e «complicazione» significa «co-implicazione», cioè compendio, riassunto: i due termini hanno significati tra loro molto vicini.

3. La dottrina dell'uomo come microcosmo ha origini antiche (pare che risalga a Democrito), ma è presente in tutta la storia del platonismo. Cusano la riempie di un nuovo significato, facendo dell'uomo, grazie alle sue facoltà conoscitive, il centro dell'intera realtà.

4. «Esplicazione» è il contrario di «implicazione», e significa svolgimento, sviluppo, quindi anche

espressione, cioè emanazione da sé, tipico concetto neoplatonico.

Giovanni Pico della Mirandola

Oratio de hominis dignitate

La dignità dell'uomo

Oratio de hominis dignitate

Giovanni Pico della Mirandola, uno dei maggiori esponenti, con Marsilio Ficino, del neoplatonismo italiano del Quattrocento, scrisse nel 1486, a ventitré anni, il *Discorso sulla dignità dell'uomo*, per leggerlo in un Concilio teologico – che non si tenne mai – a Roma, alla presenza del papa. Il *Discorso* costituisce la massima celebrazione dell'uomo prodotta dall'Umanesimo.

Nella parte iniziale, che presentiamo, Pico spiega per quale ragione l'uomo possa essere definito un grande miracolo. Egli immagina che Dio, avendo creato l'uomo dopo ogni altro essere, per fargli conoscere e amare tutte le sue opere, non disponesse più di nessuna natura determinata da assegnargli; gli attribuì perciò la capacità di scegliersi da sé qualsiasi natura, cioè gli assegnò la libertà. In tal modo l'uomo ha la possibilità di essere qualsiasi cosa egli voglia: pianta, bestia o angelo. Ciò naturalmente comporta per lui il dovere di usare nel modo migliore possibile la sua libertà, cercando di emulare i più alti tra gli angeli, ossia i Serafini, i Cherubini e i Troni. Poiché questi sono simboli rispettivamente dell'amore, della conoscenza intellettuale e della saldezza del giudizio, l'uomo dovrà far uso di saldo giudizio nella vita attiva, come i Troni, dedicarsi poi alla vita contemplativa, come i Cherubini, e praticare soprattutto l'amore di Dio, come i Serafini.

Quel che più interessa del brano è la celebrazione, tipicamente moderna, della libertà dell'uomo, intesa come capacità di autodeterminazione, la quale tuttavia non è vista da Pico come contrapposizione dell'uomo a Dio, cioè come assolutizzazione dell'uomo, bensì come possibilità che l'uomo ha di avvicinarsi a

Dio, servendolo nella vita attiva, conoscendolo nella vita contemplativa e amandolo nella vita unitiva.

Negli scritti degli Arabi ho letto, Padri venerandi, che Abdalla Saraceno, richiesto di che gli apparisse sommamente mirabile in questa scena del mondo, rispondesse che nulla scorgeva più splendido dell'uomo[1]. E con questo detto si accorda quello famoso di Ermete: «Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo»[2].

Ora mentre ricercavo il senso di queste sentenze non mi soddisfacevano gli argomenti che in gran numero vengon recati da molti sulla grandezza della natura umana: essere l'uomo vincolo delle creature, familiare alle superiori, sovrano delle inferiori; interprete della natura per l'acume dei sensi, per l'indagine della ragione, per la luce dell'intelletto[3], intermedio fra il tempo e l'eternità e, come dicono i Persiani, copula, anzi imeneo del mondo, di poco inferiore agli angeli, secondo la testimonianza di David[4].

Grandi cose queste, certo, ma non le più importanti, non tali cioè per cui possa arrogarsi il privilegio di una ammirazione senza limiti. Perché, infatti, non ammirare di più gli angeli e i beatissimi cori del cielo?

Ma finalmente mi parve di avere compreso perché l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che, toccatagli nell'ordine universale, è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato?

Ma quale essa sia ascoltate, o Padri, e porgete benigno orecchio, nella vostra cortesia, a questo mio discorso.

Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggiato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania[5], aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo[6]. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medî,

negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso.

Stabilì finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: «Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine».

O suprema liberalità di Dio Padre, o suprema e mirabile felicità dell'uomo a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole! I bruti nel nascere seco recano – come dice Lucilio – dall'utero materno tutto quello che avranno[7]. Gli spiriti superni dall'inizio o da poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. Quelli che ciascuno avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. Se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose[8]. [...]

Ma a che ricordar tutto ciò? Perché comprendiamo, dal momento che siamo nati nella condizione di essere ciò che vogliamo, che è nostro dovere avere cura specialmente di questo: che non si dica di noi che essendo in onore non ci siamo accorti di essere diventati simili a bruti e a stolti giumenti, ma di noi si ripetano piuttosto le parole del profeta Asaph: «Siete Dei e tutti figli dell'Altissimo»[9]. Sì che, abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la libera scelta che egli ci

concesse. Ci afferri l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che se vogliamo lo possiamo. Disdegnamo le cose della terra, disprezziamo quelle del cielo, e abbandonando tutto quello che è nel mondo voliamo alla sede iperurania prossima alla sommità di Dio. Là, come narrano i sacri misteri, Serafini, Cherubini e Troni occupano i primi posti[10]; di loro anche noi, ormai incapaci di cedere e insofferenti del secondo posto, emuliamo la dignità e la gloria. E se lo vorremo non saremo in niente ad essi inferiori.

Ma in che modo e come operando? Vediamo le loro opere e la loro vita. Se anche noi la vivremo, e lo possiamo, già avremo uguagliato la loro sorte. Arde il Serafino del fuoco d'amore: splende il Cherubino di luce intellettuale; sta il Trono nella saldezza del giudizio. Quindi, se dediti alla vita attiva assumeremo con retto criterio la cura delle cose inferiori, saremo sicuri nella ferma saldezza dei Troni. Se, sciolti dalle azioni, meditando nell'opera l'artefice e nell'artefice l'opera, saremo immersi nella pace del contemplare, risplenderemo da ogni parte di luce cherubica. Se saremo ardenti solo per l'amore dell'artefice di quel fuoco che tutto consuma, fiammeggeremo d'un tratto in aspetto serafico. Sul Trono, cioè sul giusto giudice, sta il Signore, arbitro dei secoli. Sul Cherubino, il contemplante, vola e quasi covandolo lo scalda. Infatti lo spirito del Signore si muove sopra le acque, le acque, dico, che sono sopra i cieli e, come è scritto nel libro di Giobbe, lodano Dio con inni antelucani[11]. Il Serafino, l'amante, è in Dio e Dio è in lui, e Dio e lui sono uno solo. Grande è la potenza dei Troni e la raggiungiamo nel giudizio. Somma è l'altezza dei Serafini e la raggiungiamo nell'amore.

G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La Scuola, Brescia 1987, pp. 3-13

1. Probabilmente si tratta di Abd Allah Ibn al-Muqaffà, scrittore arabo dell'VIII secolo.

2. Citazione dell'*Asclepius*, opera compresa nel *Corpus Hermeticum*, raccolta di scritti neopitagorici risalente al II secolo d.C., in cui il dio egiziano Toth, identificato dai Greci con Ermete, detto Trismegisto (cioè «tre volte massimo»), si rivolge al dio greco Asclepio.

3. Possibile allusione alla concezione dell'uomo come microcosmo, ripresa anche da Niccolò Cusano.

4. *Salmo* VIII, 5-6.

5. Cioè la zona superiore al cielo.

6. Qui l'autore accosta il racconto della *Genesi* (I, 26-28), attribuito a Mosè, a quello del *Timeo* di Platone (41 B). Si tratta di un tipico esempio dell'eclettismo filosofico e culturale dell'Umanesimo e del Rinascimento, della tendenza cioè ad accostare fonti, autori e orientamenti filosofici anche molto diversi fra loro.

7. Lucilio, *Satire*, ed. Marx, p. 623.

8. Un discorso molto simile è contenuto nell'*Asclepius* (VI, 1-5), il che testimonia la dipendenza di Pico

dalla tradizione neopitagorica. Esso è ripreso anche da Marsilio Ficino (*Theologia Platonica*, XIV, 3). Tuttavia l'originalità di Pico sta nel sottolineare, oltre la partecipazione dell'uomo a tutte le altre nature, la sua libertà di autodeterminarsi.

9. *Salmo* LXXXI, 6.

10. Citazione da Pseudo-Dionigi, *De caelesti hierarchia*, in *Patrologia Graeca*, III, ed. Migne, pp. 200 d-201 a.

11. *Giobbe*, XXVI, 10.

Pietro Pomponazzi

Tractatus de immortalitate animae

È impossibile dimostrare l'immortalità dell'anima

Tractatus de immortalitate animae, cap. VIII

Pietro Pomponazzi è uno dei maggiori rappresentanti di quel filone della filosofia del Quattrocento e del Cinquecento che si contrappone all'Umanesimo, in quanto rimane fedele alla tradizione filosofico-scientifica coltivata soprattutto nelle università e ispirata fondamentalmente all'aristotelismo. La sua opera più famosa è il *Tractatus de immortalitate animae*, la quale, benché scritta nel 1516, appartiene ancora, per l'argomento trattato, il metodo della disputa medievale in essa impiegato e le continue citazioni di Aristotele, alla cultura universitaria del Quattrocento, che aveva conservato una stretta continuità, dal punto di vista del metodo, con la Scolastica.

Del tutto diverso dalla Scolastica è invece il punto di vista sostenuto da Pomponazzi, secondo cui è impossibile dimostrare con argomentazioni razionali, cioè basate sui testi di Aristotele, l'immortalità dell'anima, ma questa può essere ammessa solo per fede. Infatti, nel brano che presentiamo, Pomponazzi si oppone nettamente al tentativo compiuto da Tommaso d'Aquino di dimostrare l'immortalità dell'anima per mezzo di argomenti tratti da Aristotele. Egli conviene con l'Aquinate, contro Averroè, nella tesi dell'unità dell'anima umana, che è una sola anima dotata di facoltà vegetative, sensitive e intellettive, ma nega che essa sia stata considerata da Aristotele come immortale.

Questa posizione si sviluppa attraverso quattro argomentazioni: 1) in quanto intellettiva, l'anima umana dovrebbe essere

immortale, ma in quanto sensitiva essa dovrebbe essere mortale, perciò, essendo essa le due cose insieme, le ragioni a favore della sua mortalità equivalgono a quelle della sua immortalità; 2) le attività che attestano la mortalità dell'anima (tra cui i comportamenti bestiali, l'oscurità delle conoscenze, la sensualità) sono più numerose di quelle che attestano la sua immortalità; 3) come lo stesso Tommaso aveva mostrato contro Averroè, l'anima intellettiva ha bisogno del corpo sia come suo soggetto (l'immaginazione) sia come suo oggetto (l'immagine), dunque ne è inseparabile; 4) come risulta dalla stessa definizione dell'anima data da Aristotele («atto del corpo fisico-organico»), l'anima è inseparabile dal corpo e quindi mortale.

Riguardo alla validità di questa ipotesi, io non ho proprio alcuna incertezza, perché la Scrittura canonica, che si deve preferire ad ogni ragionamento ed esperimento umano, perché è stata data da Dio, sancisce questa ipotesi[1]. Ma quello che per me è dubbio è se questi enunciati oltrepassino i limiti naturali, sicché presuppongano qualcosa di rivelato o di ammesso per fede, o siano conformi alle parole di Aristotele, come sostiene lo stesso S. Tommaso. Ma, perché ritengo superiore a tutte le altre l'autorità di un così gran Dottore, non solo in materia teologica, ma anche negli studi aristotelici, non oserei dire con certezza qualcosa contro di lui; e quel che dirò lo dirò soltanto in modo dubbioso e non con certezza, nella speranza che i suoi dottissimi commentatori mi mostrino qual'è la verità. Ora, non nutro alcun dubbio circa la prima proposizione che, cioè, non esiste alcuna reale distinzione nell'uomo tra la facoltà sensitiva e l'intellettiva[2]. Le altre quattro, però, mi sembrano molto incerte.

Anzitutto che questa essenza sia per sua natura realmente immortale, mentre impropriamente e solo in un certo modo mortale. Per prima cosa, con ragionamenti simili a quelli, coi quali egli prova questa tesi, è facile provare il contrario. Si concludeva l'immortalità di questa essenza basandosi su questi fatti: essa contiene tutte le forme materiali, le forme, che essa contiene, sono conosciute in atto, essa non si serve dello strumento del corpo, desidera l'eternità e le cose celesti. D'altronde, pel fatto che essa, come anima vegetativa, svolge delle attività materiali, non contiene, come anima sensitiva, tutte le forme, si serve dello strumento del corpo e desidera le cose temporali e caduche, si concluderà che in tal modo è provata la sua reale e connaturata mortalità. Ma, in quanto conosce, essa sarà in un certo modo immortale, e perché l'intelletto, separato dalla materia, è incorruttibile,

mentre, congiunto alla materia, è corruttibile; e perché in questa operazione non si serve dello strumento del corpo. Come, del resto, anch'egli dichiara: l'anima è di tal genere per accidente, e solo in un certo modo materiale. E i due ragionamenti non sembrano l'uno più valido dell'altro[3].

In secondo luogo, in questa essenza vi sono alcune facoltà che confermano la sua mortalità e altre la sua immortalità; essendo molto più numerose le facoltà che provano la mortalità di quelle che provano l'immortalità, e – I e VI l. della *Fisica*[4] – «la denominazione deriva dalla quantità maggiore», è più giusto sostenere che l'anima è mortale, piuttosto che immortale; e questa asserzione corrisponderà ad una realtà di fatto.

Ma dichiariamo l'assunto. Se consideriamo il numero delle facoltà umane, due soltanto troveremo, che provano la immortalità, cioè l'intelletto e la volontà; mentre ne troveremo moltissime, sensitive e vegetative, le quali tutte provano la mortalità[5].

Inoltre, se prendiamo in esame le regioni abitabili, gli uomini somiglieranno molto più alle bestie che agli uomini, e in mezzo alle regioni abitabili troveresti ben pochi, che siano razionali. Se poi consideriamo anche gli uomini razionali, essi potrebbero venire chiamati irrazionali di loro natura, ma sono chiamati razionali solo confrontati ad altri massimamente bestiali, come si dice delle donne, che nessuna è saggia, se non in confronto con altre massimamente sciocche[6].

Se ancora consideriamo la stessa conoscenza, soprattutto quella che concerne gli dei, ma a che scopo proprio quella che concerne gli dei? quando persino la conoscenza delle cose naturali e che soggiacciono ai sensi è talmente oscura e debole, che più veramente si dovrebbe chiamare doppia ignoranza, ossia della negazione e della disposizione, piuttosto che conoscenza. Aggiungi quanto poco tempo si spende intorno all'intelletto e quanto più intorno alle altre facoltà; onde avviene che questa essenza è veramente corporale e corruttibile ed è appena l'ombra dell'intelletto. E questa mi sembra pure la ragione, per cui di tante migliaia di uomini se ne trovi appena uno studioso e dedito alle cose intellettuali[7].

La causa, poi, è naturale, se l'effetto è naturale. Infatti avvenne sempre così, anche se in misura maggiore o minore. La causa, dico, è che l'uomo per sua natura è più dedito al senso che all'intelletto, più mortale che immortale. E anche questo è chiaro, perché molti nella definizione di uomo misero *mortale* come differenza. Se, dico, consideriamo questi fatti, ci sembrerà più vicina al vero la tesi opposta di quella di S. Tommaso[8].

In terzo luogo, contro la stessa proposizione si oppone che l'immortalità dell'anima non è chiara di per sé, e bisogna dunque chiedersi, come si diceva

contro Averroè, quale prova ce la fa conoscere. O dunque soltanto questa, che nel suo operare non ha bisogno dell'organo come di un soggetto, o qualche altra prova. La prima prova non serve, a causa di un passo dello stesso Aristotele, testo 12 del I l. del *De anima*[9]. Infatti, per provare l'inseparabilità basta una di queste due condizioni: o che l'operare dell'anima sia nel soggetto, o che essa in ogni sua operazione abbia bisogno del corpo come di un oggetto. Perché dice: «se dunque il conoscere o è immaginazione o non può avvenire senza immaginazione, non può darsi che l'intelletto possa venir separato». Dunque per provare la separabilità sono necessarie entrambe le condizioni, perché una copulativa affermativa si oppone ad una disgiuntiva formata di parti opposte. Per provare, dunque, che l'anima è separabile, è necessario che né abbia bisogno del corpo come di un soggetto, né come di un oggetto, almeno in qualche sua operazione. Ma come si potrà provare un'affermazione di tal genere, dato che anche Aristotele dice che «è necessario che chi conosce esamini qualche immagine»[10], e sappiamo per esperienza che abbiamo sempre bisogno delle immagini, come ciascuno sperimenta in se stesso e la lesione degli organi dimostra? E tutte le ragioni che abbiamo addotte contro il Commentatore riguardo all'immortalità dell'anima, possono servire anche contro questa ipotesi, perché su questo punto vanno d'accordo, anche se sono in disaccordo su tutto il resto[11].

Una quarta argomentazione è questa. Se l'anima umana dipende da un organo in ogni sua operazione, essa è inseparabile e materiale; ma essa dipende da un organo in ogni sua operazione; dunque essa è materiale. La premessa maggiore è chiara dal I l. del *De anima*, dove Aristotele sostiene che «se conoscere è immaginazione o non avviene senza immaginazione, non può darsi che l'anima possa venir separata dal corpo»[12]. La premessa minore, poi, è chiara dalla universale definizione di anima: «è un atto del corpo fisico-organico»[13].

Ora però si potrebbe obbiettare che l'anima umana non è un atto del corpo organico per quanto riguarda l'intelletto, perché l'intelletto non è l'atto di nessun corpo, ma soltanto riguardo alle operazioni dell'anima sensitiva e vegetativa. Ma non mi sembra che questa obbiezione valga molto, anzitutto perché in questo modo l'anima intellettiva non sarebbe anima, perché in questo modo non sarebbe un atto del corpo fisico-organico, e si va contro Aristotele, il quale sostiene che quella è la comune definizione di tutte le anime, anzi usata sempre negli stessi termini anche da S. Tommaso; in secondo luogo perché, se l'anima intellettiva avesse bisogno di un organo per lo stesso sentire, allora per tutto il tempo che fosse anima sentirebbe o potrebbe sentire. Il che è palesemente falso. E la conseguenza è chiara,

perché, vera la definizione, sono veri anche tutti i termini, che si trovano nella definizione. In terzo luogo perché, per lo stesso Tommaso, nella prima parte (della *Somma*) e nel II l. *Contra Gentiles*[14], le intelligenze non sono forme dei corpi celesti, perché, se così fossero, avrebbero bisogno soprattutto del corpo per conoscere, come l'anima umana; per cui se l'anima è un atto del corpo organico riguardo alla sensazione, questo vale anche per la sua conoscenza; dunque in ogni suo conoscere ha bisogno dell'immaginazione. Ma, se è così, essa è materiale. Dunque l'anima intellettiva è materiale.

Forse però a questo si potrebbe obbiettare che non è necessario che l'anima intellettiva in atto dipenda sempre da un organo, sebbene l'organo sia incluso nella definizione di essa; ma è sufficiente che dipenda da esso attitudinalmente; come il muoversi in alto è definizione del corpo leggero, sebbene il corpo leggero non si muova sempre in alto, ma basta che si muova o possa muoversi.

Ma questa risposta mi sembra poco valida. Anzitutto perché, se nelle definizioni bastasse soltanto l'attitudine, allora si potrebbe dire che qualcosa sarebbe uomo, anche se in atto non fosse un animale razionale. Basterebbe infatti, secondo la risposta, che ne avesse l'attitudine. Secondariamente perché si potrebbe dire che, se l'anima per attitudine dipende dalla immaginazione, non di meno essa sarà inseparabile e materiale, anche se in atto non dipende sempre da essa[15].

Petrus Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Nanni & Fiammenghi Editori, Bologna 1954, pp. 83-89

1. L'ipotesi in questione è l'immortalità dell'anima, sostenuta da Tommaso d'Aquino. Pomponazzi dichiara subito che egli l'accetta in quanto rivelata dalla Scrittura, cioè per fede.

2. Il dubbio di Pomponazzi è se l'immortalità dell'anima sorpassi i limiti naturali della ragione, cioè sia ammissibile solo per fede, oppure se, come sostiene Tommaso, essa sia anche conforme alle parole di Aristotele, e quindi sia dimostrabile anche con la ragione. Con Tommaso, tuttavia, Pomponazzi concorda nel sostenere l'unità dell'anima, cioè l'appartenenza della facoltà sensitiva e della facoltà intellettiva a una stessa anima.

3. Come la capacità di svolgere attività immateriali, quali la conoscenza delle forme, e il desiderio di eternità proverebbero l'immortalità dell'anima, così le sue attività materiali, cioè il fatto di servirsi del corpo, e il desiderio di cose temporali provano la sua mortalità.

4. Cfr. Aristotele, *Fisica*, I, 1, 184 b 10-11; VI, 9, 240 a 23 sgg.

5. Le facoltà, cioè le capacità di svolgere attività, materiali sono più numerose delle facoltà immateriali: dunque, per il principio aristotelico che la denominazione deriva da ciò che è quantitativamente superiore, l'anima dovrà essere detta mortale.

6. Secondo Pomponazzi, se si considerano tutte le regioni abitabili, la maggior parte degli uomini che vi si trovano somigliano più a bestie che a uomini razionali (allusione alle popolazioni primitive da poco scoperte in America?), e gli stessi uomini razionali (gli europei?) sono tali solo relativamente ai primi, non in assoluto.

7. L'allusione alla conoscenza che concerne gli dei ha tutta l'aria di essere un'espressione retorica, in

omaggio alla cultura classica, oppure si riferisce alla teologia. In ogni caso, essa riguarda realtà soprannaturali. Sia essa, sia la conoscenza delle realtà naturali sono talmente deboli e oscure, che depongono più a favore della limitatezza, e quindi della corruttibilità, dell'anima che a favore della sua immortalità.

8. Che l'uomo sia per natura più dedito al senso che all'intelletto è l'espressione di una visione alquanto pessimistica, più in armonia con il naturalismo rinascimentale che con la visione medievale.

9. Cfr. Aristotele, *De anima*, I, 1, 403 a 8 sgg., dove si sostiene che anche la conoscenza intellettiva non può avvenire senza immaginazione. Poiché questa è strettamente legata agli organi di senso, suppone il corpo come suo soggetto.

10. Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 7, 431 a 17, dove si sostiene che la conoscenza intellettiva ha sempre bisogno di un'immagine sensibile su cui esercitarsi, e l'immagine sensibile, per essere percepita, ha bisogno del corpo.

11. Qui Pomponazzi mostra come le ragioni addotte da Tommaso contro Averroè (nel *De unitate intellectus contra Averroistas*) a sostegno dell'inseparabilità dell'anima intellettiva da quella sensitiva, cioè il fatto che le operazioni dell'anima siano nel corpo come soggetto e abbiano bisogno del corpo (cioè di un'immagine sensibile) come oggetto, valgano anche contro la tesi tomistica dell'immortalità dell'anima, perché mostrano che l'anima è inseparabile dal corpo.

12. Cfr. ancora Aristotele, *De anima*, I, 1, 403 a 8 sgg.

13. Cfr. ivi, II, 1, 412 a 9 sgg. È questa la celeberrima definizione aristotelica dell'anima come forma, ovvero atto, del corpo. «Fisico-organico» significa naturale e dotato di organi, cioè capace di vivere. Si noti come Pomponazzi proceda a suon di citazioni di Aristotele e formuli le sue argomentazioni come dei sillogismi, con premessa maggiore, premessa minore e conclusione. Tutto ciò prova che il suo metodo è ancora quello scolastico, in uso nelle università medievali.

14. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 51, e *Summa contra Gentiles*, II, cap. 51, dove si sostiene che le intelligenze che muovono i corpi celesti non sono forme di questi, ma sono sostanze separate, cioè immateriali (gli angeli). Da ciò Pomponazzi conclude che l'anima umana, in quanto è invece forma del corpo, non è sostanza separata e immateriale, perciò non è immortale.

15. Il tentativo di limitare la dipendenza dell'anima dal corpo alla sola attitudine è giudicato da Pomponazzi insufficiente a provarne la separabilità. La distinzione fra atto e attitudine è anch'essa tipicamente scolastica.

Il Cinquecento tra Rinascimento, Riforma e Controriforma

Fu nel Cinquecento che le istanze di rinnovamento già presenti nel secolo precedente determinarono, in concomitanza con altri fattori, una trasformazione profonda e complessa dell'intera cultura e vita spirituale europea. I brani che presentiamo forniscono alcune esemplificazioni di questa trasformazione che venne a prodursi attorno ai contesti più significativi della riflessione europea cinquecentesca:

1. l'Umanesimo. L'adesione agli ideali dell'Umanesimo portò **Erasmo da Rotterdam** (1466 o 1469-1536) e **Thomas More** (1478-1535) a immaginare una sorta di riforma religiosa *ante litteram* a livello sia etico-religioso sia etico-politico, rispettivamente con la nozione di follia come saggezza pratica e con il concetto di Utopia come costituzione politica ideale;
2. la Riforma protestante. Iniziata da **Martin Lutero** (1483-1546), ha rappresentato una vera e propria riformulazione della religione cristiana a partire dal tentativo di renderla più pura e rigorosa. Il suo nucleo centrale sta nella dottrina della giustificazione per fede;
3. il pensiero politico. A partire dalla riflessione di **Niccolò Machiavelli** (1469-1527) e **Jean Bodin** (1530-1596), sull'origine, la natura e il fine del potere, il pensiero politico si sviluppa come filosofia o scienza politica autonoma da ogni altra forma di sapere;
4. l'aristotelismo. Si distinguono due tendenze all'interno della tradizione aristotelica: un aristotelismo laico, che vede nell'Università di Padova il suo centro più importante, e della cui scuola **Cesare Cremonini** (1550-1630) fu l'ultimo importante esponente, e un nuovo aristotelismo scolastico che si sviluppò in Italia, Spagna e Portogallo nell'ambito degli ordini religiosi, in particolare domenicani e gesuiti. Nel contesto della Controriforma la figura più importante tra i gesuiti portoghesi e

spagnoli fu **Francisco Suárez** (1548-1617) che, attribuendo all’essere in quanto essere, o essenza universalissima, la natura di oggetto della metafisica generale, prepara la fondazione dell’ontologia come disciplina filosofica;
5. la filosofia naturale. Si delineano due motivi all’interno dell’indagine sulla natura, i quali nell’arco di alcuni secoli inizieranno a distinguersi in maniera sempre più nitida: un motivo scientifico che farà un ricorso sempre più ampio ai metodi e alle astrazioni della matematica, e che per molti versi vede in **Niccolò Copernico** (1473-1543) il suo iniziatore, e un motivo naturalistico di impronta esoterica, che trova espressione nelle filosofie di **Bernardino Telesio** (1509-1588), **Giordano Bruno** (1548-1600) e **Tommaso Campanella** (1568-1639).

Erasmo da Rotterdam

Elogio della follia

L’elogio della pazzia

Elogio della follia

Erasmo da Rotterdam fu il più grande umanista europeo. La sua opera più famosa è l’*Elogio della follia*, scritto nella villa di campagna nei pressi di Londra, dove Erasmo, di ritorno dall’Italia, era ospite di Tommaso Moro. A Moro lo scritto è dedicato in base al gioco di parole per cui in greco «follia» si dice *morìa*. In quest’opera, improntata ad una profonda ironia, l’autore immagina che la pazzia sia una giovane donna, la quale pronuncia un elogio di se stessa di fronte a un’assemblea di persone colte, che conoscono perfettamente la cultura classica e cristiana.
Il senso di tale discorso è la denuncia dei falsi valori, la ricerca della verità autentica, l’esaltazione della vita cristiana intesa come adesione semplice, umile, convinta, alla fede, al di là di ogni presunzione di sapienza mondana.

LA FOLLIA È PIÙ SAGGIA DELLA SAPIENZA

C’è, ora, qualcosa di cui stupirsi se, dopo essermi attribuita la fortezza e l’operosità, rivendicherò anche la saggezza? qualcuno potrebbe dire che è come accoppiare l’acqua e il fuoco. Eppure credo che riuscirò anche in questo purché voi, come poc’anzi, mi prestiate benevola attenzione.

In primo luogo, se la saggezza si fonda sull’esperienza, a chi meglio conviene fregiarsi dell’appellativo di saggio? al sapiente che, parte per modestia, parte per timidezza, nulla intraprende, o al folle che né il pudore, di cui è privo, né il pericolo, che non misura, distolgono da qualche cosa? Il sapiente si rifugia nei libri degli antichi e ne trae solo sottigliezze verbali. Il folle affronta da vicino le situazioni coi relativi rischi e così acquista, se non erro, la saggezza. Cosa, questa, che sembra avere visto, benché cieco, Omero, quando dice: «Il folle capisce i fatti»[1]. Sono due infatti i principali ostacoli alla conoscenza delle cose: la vergogna che offusca l’animo, e la paura che, alla vista del pericolo, distoglie dalle imprese. La follia libera a meraviglia da entrambe. Non vergognarsi mai e osare tutto: pochissimi intendono quale messe di vantaggi ne derivi.

Perché, se preferiscono attingere quella sapienza che consiste nel saper giudicare delle cose, state a sentire, vi prego, quanto ne sono lontani coloro che si spacciano per sapienti. In primo luogo, com’è noto, tutte le cose umane, a guisa dei Sileni di Alcibiade, hanno due facce affatto diverse[2]. A tal segno che sulla faccia esteriore, come dicono, vedi la morte, mentre, se guardi dentro, scopri la vita; e, viceversa, al posto della vita scopri la morte, al posto del bello il brutto, della ricchezza la miseria, dell’infamia la gloria, della dottrina l’ignoranza, del vigore la debolezza, della generosità l’abiezione, della letizia la malinconia, della prosperità la sventura, dell’amicizia l’inimicizia, del salutare il nocivo: in breve, se apri il Sileno, trovi di tutte le cose l’opposto. Se poi qualcuno giudica troppo filosofico questo discorso, mi spiegherò, come suol dirsi, più alla buona.

Chi negherà che un re è ricco e potente? Eppure, se manca del tutto dei beni dell’animo, se non è mai contento di nulla, è davvero il più povero di tutti. Se poi l’animo suo è una sentina di vizi, è addirittura uno schiavo abietto. Lo stesso ragionamento si potrebbe fare anche per gli altri. Ma contentiamoci dell’esempio proposto. A che scopo? domanderà qualcuno. State a sentire dove voglio arrivare. Se uno tentasse di strappare la maschera agli attori che sulla scena rappresentano un dramma, mostrando nuda agli spettatori la loro faccia autentica, forse che costui non rovinerebbe lo spettacolo meritando di esser preso da tutti a sassate e cacciato dal teatro come un forsennato? Di colpo tutto muterebbe aspetto: al posto di una donna un uomo; al posto di un giovane, un vecchio; chi poc’anzi era un re,

d’improvviso diventerebbe uno schiavo; chi era un dio, a un tratto apparirebbe un uomo da nulla. Ma dissipare l’illusione significa togliere senso all’intero dramma. A tenere avvinti gli sguardi degli spettatori è proprio la finzione, il trucco. L’intera vita umana non è altro che uno spettacolo in cui, chi con una maschera, chi con un’altra, ognuno recita la propria parte finché, a un cenno del capo comico, abbandona la scena. Costui, tuttavia, spesso lo fa recitare in parti diverse, in modo che chi prima si presentava come un re ammantato di porpora, compare poi nei cenci di un povero schiavo. Certo, sono tutte cose immaginarie; ma la commedia umana non consente altro svolgimento[3].

A questo punto, se un sapiente caduto dal cielo si levasse d’improvviso a gridare che il personaggio a cui tutti guardano come a un dio e a un potente, non è neppure un uomo, perché come le bestie si lascia dominare dalle passioni, che spontaneamente asservito a padroni così numerosi e turpi, è l’ultimo degli schiavi; e, se a un altro che piange il padre morto ordinasse di ridere perché il padre, finalmente, ha cominciato a vivere, dato che questa vita altro non è che morte; e se chiamasse plebeo e bastardo un terzo che mena vanto della sua nobile nascita, ma che è ben lontano dalla virtù, unica fonte di nobiltà: se allo stesso modo parlasse di tutti gli altri, non agirebbe costui proprio in modo da sembrare a tutti pazzo da legare? Nulla di più stolto di una saggezza intempestiva; nulla di più fuori posto del buon senso alla rovescia. Agisce appunto contro il buon senso chi non sa adattarsi al presente, chi non adotta gli usi correnti, e dimentica persino la regola conviviale: *o bevi o te ne vai*, e vorrebbe che una commedia non fosse più una commedia. Invece, per un mortale, è vera saggezza non voler essere più saggio di quanto gli sia concesso in sorte, fare buon viso all’andazzo generale e partecipare di buon grado alle umane debolezze. Ma, dicono, proprio questo è follia. Non lo contesterò, purché riconoscano in cambio che questo è recitare la commedia della vita.

Solo la follia rende felici

I più lontani dalla felicità sono tra i mortali quelli che aspirano alla sapienza, doppiamente stolti perché, dimentichi della loro condizione di uomini, si atteggiano a dèi immortali e, a somiglianza dei giganti, dichiarano guerra alla natura valendosi di ordigni costruiti dalla loro perizia; i meno infelici, invece, sembrano quelli che restano più vicini all’istinto e alla stupidità dei bruti, né tentano mai di oltrepassare le capacità dell’uomo. Mi proverò anche a dimostrarlo, e non con gli entimemi degli stoici, ma con qualche esempio alla portata di tutti[4]. Per gli dèi immortali, vi è forse al

mondo qualcosa di più felice di quella specie di uomini chiamati volgarmente scimuniti, stolti, fatui, sciocchi? appellativi, a mio parere, onorevolissimi. Dirò anzi una cosa che, a prima vista, può sembrare una sciocchezza e un'assurdità, ma che in fondo è di una verità indiscutibile.

Essi, innanzitutto, non hanno paura della morte, male, per Giove, non trascurabile. Non li tormentano rimorsi di coscienza; non li turbano le storie degli spiriti dei defunti; non hanno paura delle apparizioni; non si crucciano per il timore di mali incombenti; non si mettono in ansia nella speranza di beni futuri. Insomma, non sono in balìa dei mille affanni a cui è esposta la nostra vita. Ignorano la vergogna, il timore, l'ambizione, l'invidia, l'amore. Infine, chi più si avvicina alla stupidità dei bruti – ne sono garanti i teologi – è anche immune dal peccato. E ora, mio sciocchissimo saggio, vorrei che tu mi esternassi tutti gli affanni che notte e giorno tormentano l'animo tuo e facessi un bel mucchio di tutti i tuoi guai; allora capiresti alla fine quanto gravi mali ho risparmiato ai miei folli. Aggiungi che, non solo vivono in perpetua letizia, scherzando, canterellando, ridendo, ma offrono anche a tutti gli altri, dovunque vadano, motivi di piacere, scherzo, divertimento e riso, come se la benevolenza divina proprio a questo li avesse votati, a rallegrare la tristezza della vita umana. Perciò, mentre gli uomini provano, caso per caso, sentimenti diversi verso i loro simili, nei confronti di questi pazzi nutrono senza eccezione sentimenti amichevoli: li vanno a cercare, li nutrono, li stringono in una sorta di caldo abbraccio, all'occorrenza li soccorrono, non tenendo nessun conto di quanto possono dire o fare. Nessuno desidera far loro del male: persino le bestie feroci li risparmiano, istintivamente consapevoli della loro innocenza. Infatti sono davvero sacri agli dèi, e a me in particolare. Perciò, a buon diritto, sono da tutti onorati.

La vita cristiana è simile alla follia

Per non dilungarmi all'infinito cercherò di riassumere per sommi capi. Se la religione cristiana sembra avere qualche parentela con la follia, con la sapienza non ha proprio nulla a che fare. Desiderate averne una prova? guardate in primo luogo al fatto che bambini, vecchi, donne e anime semplici godono più degli altri delle funzioni religiose, e perciò, per puro istinto, sono sempre i più vicini agli altari. Vedete inoltre che i primi fondatori della religione, con mirabile slancio, scelsero le vie della semplicità, mentre furono nemici acerrimi delle lettere. Infine non c'è pazzo che sembri più pazzo di coloro che una volta per sempre siano stati conquistati in pieno dal fuoco della carità cristiana: a tal segno sono prodighi dei loro beni, trascurano le

offese, tollerano gl'inganni, non fanno distinzione tra amici e nemici, hanno orrore del piacere; digiuni, veglie, lacrime, fatiche, ingiurie, sono il loro nutrimento; per nulla attaccati alla vita, desiderano solo la morte; per dirla in breve, sembrano affatto insensibili alle esigenze del senso comune, come se il loro animo vivesse altrove, e non nel loro corpo. E che altro è questo se non follia? Non dobbiamo dunque meravigliarci se gli Apostoli sembrarono ubriachi di vino dolce, se Paolo sembrò pazzo al giudice Festo[5].

Comunque, visto che una volta tanto ho vestito la pelle del leone, andrò più in là mettendo in chiaro un'altra cosa: quella beatitudine che i cristiani cercano di conquistare a così caro prezzo, altro non è se non una forma di follia e di stoltezza. Non badate alle parole: non c'è intenzione d'offesa; considerate piuttosto i fatti. C'è in primo luogo un punto di contatto fra cristiani e platonici: entrambi ritengono che l'anima, irretita nei vincoli del corpo, trovi nella sua materia un impedimento alla contemplazione e alla fruizione del vero. Perciò Platone definisce la filosofia una meditazione sulla morte, perché, a somiglianza della morte, distoglie la mente dalle cose visibili e corporee[6]. Perciò, finché l'anima fa buon uso degli organi del corpo, viene detta sana; ma quando, spezzati i vincoli, tenta di affermarsi in piena libertà, e viene quasi meditando una fuga dal carcere corporeo, allora si parla di follia. Se per caso la cosa accade per malattia, per una qualche affezione organica, allora è pazzia conclamata. Tuttavia vediamo che anche uomini di questa specie predicono il futuro, sanno lingue e lettere che non hanno mai appreso in passato, ostentano qualcosa che appartiene decisamente all'ambito del divino. Non c'è dubbio: questo accade perché la mente, libera in parte dall'influenza del corpo, comincia a sprigionare la sua forza nativa. Credo che per la stessa ragione qualcosa di simile accada nel travaglio della morte imminente: gli agonizzanti, come ispirati, parlano un linguaggio profetico.

Se ciò accade nell'ardore della fede, si tratta forse di un altro genere di follia, ma così vicina alla ordinaria follia che molta gente la giudica pazzia pura, e tanto più in quanto riguarda un pugno di disgraziati che in tutto il modo di vivere si scostano dal resto dell'umano consorzio. Qui, di solito, credo si verifichi il caso del mito platonico: di quelli che incatenati in fondo alla caverna vedono l'ombra delle cose, e del prigioniero che, fuggito di là, tornando poi nell'antro afferma di avere contemplato le cose reali, e che loro s'ingannano di molto, convinti come sono che nient'altro esista se non delle misere ombre. Il saggio compiange e deplora la follia di coloro che sono irretiti in sì grave errore; ma quelli, a loro volta, ridono di lui come se delirasse e lo cacciano via[7]. Allo stesso modo il volgo ammira soprattutto le

cose in cui la materia prevale, e quasi crede che siano le sole ad esistere. Chi pratica la religione, invece, quanto più una cosa è attinente al corpo tanto più la trascura ed è tutto preso dalla contemplazione dell'invisibile. Gli uni mettono al primo posto le ricchezze, al secondo le comodità relative al corpo, all'ultimo l'anima: che, dopo tutto, i più neanche credono esista perché l'occhio non può scorgerla. Gli altri, invece, in primo luogo tendono con tutte le loro forze a Dio, il più semplice degli esseri; in secondo luogo a qualcosa che ancora resta nella sua cerchia: ossia all'anima, che più di tutto è vicina a Dio; trascurano la cura del corpo, disprezzano le ricchezze e ne rifuggono come da cosa immonda. Se poi non possono esimersi dall'occuparsene, ne sentono il peso e la noia; hanno, ed è come se non avessero; posseggono, ed è come se non possedessero.

Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Serra e Riva, Milano 1984, pp. 42-46, 55-56, 130-33

1. Omero, *Iliade*, XVII, 32.

2. Citazione del *Simposio* di Platone (215 A), dove Alcibiade paragona Socrate ai Sileni, esseri di aspetto brutto e ripugnante, ma dotati di animo buono e gentile.

3. La metafora del teatro, frequente nella letteratura del Rinascimento, è poi rimasta un luogo comune per indicare che la vita è spesso apparenza opposta alla realtà.

4. Gli «entimemi» sono un tipo particolare di sillogismi, resi più efficaci dall'omissione di una premessa.

5. Cfr. *Atti degli Apostoli*, II, 13; XXVI, 24. Gli Apostoli furono giudicati ubriachi perché parlavano tutte le lingue, e san Paolo fu ritenuto pazzo perché, nell'autodifesa dinanzi al re Agrippa, proclamò la resurrezione di Cristo.

6. Platone, *Fedone*, 64 A.

7. Platone, *Repubblica*, VII, 514 A - 517 A.

Thomas More

Utopia

«Utopia», ovvero la città dell'uomo

L'*Utopia* è l'opera a cui è maggiormente legata la fama di Tommaso Moro (1478-1535) come filosofo, al punto da aver dato origine a tutto un genere letterario costituito da descrizioni di città ideali, di fatto inesistenti, ma utili come modelli alla luce dei quali criticare i difetti delle società reali.

Da quest'opera, scritta nel 1516, quando non erano ancora esplosi i contrasti religiosi che portarono alla Riforma in Europa

e alla morte dello stesso Moro in Inghilterra, riportiamo tre brani che illustrano il pensiero dell'autore. Nel primo brano viene descritta l'etica degli Utopiani, fondata su una ragionevole ricerca della felicità, che induce anche a rispettare i precetti della religione, a fare del bene agli altri e ad obbedire alle leggi. Nel secondo si afferma il principio della tolleranza religiosa, che esprime la scoperta della libertà di coscienza. Nel terzo brano, infine, si elogia la proprietà comune delle ricchezze, contrapponendola all'ingiustizia degli Stati fondati sulla divisione della popolazione in ricchi e poveri.
Per tutti questi motivi *Utopia* appare un'opera ispirata ad un ideale profondamente umani-stico, quello cioè di una «città dell'uomo» (che non è l'agostiniana «città di Dio»), avente per fine il bene degli uomini, in cui si rispetti la libertà di coscienza di ciascuno e si assicurino a tutti le condizioni per la piena realizzazione di sé.

L'etica degli Utopiani

Nel campo della filosofia riguardante l'etica quei popoli[1] fanno le stesse dispute che noi, sui beni dell'anima e del corpo e su quelli esteriori, e poi se il nome di beni convenga a tutti questi ovvero alle sole doti dell'anima. Discutono anche sulla virtù e sul piacere, ma il primo e principale problema per essi è in che cosa la felicità umana consiste e se in una ovvero più cose. Nel che veramente mi pare che pieghino troppo dalla parte che rivendica il piacere, in cui ripongono tutta o la maggior parte della felicità umana[2]. E, per vostra maggior meraviglia, è nella religione che cercano il sostegno a una morale così voluttuosa, e sì che quella è grave e severa e quasi burbera e aspra. Mai infatti disputano di felicità senza unire alcuni princìpi tratti dalla religione con la filosofia che si fonda sulle spiegazioni: senza quelli credono che per la vera ricerca della felicità la ragione di per sé sia manchevole e fiacca. Tali princìpi sono: l'anima è immortale e nata per bontà di Dio alla felicità; dopo questa vita per le nostre virtù e buone azioni è assegnato il premio, per le nostre colpe il castigo. E sebbene queste credenze siano proprie della religione, pensano tuttavia che è la ragione quella che ci conduce ad ammetterle ed a crederle; se le leviamo di mezzo, nessun uomo sarebbe sì stupido, sostengono essi arditamente, da non credersi lecita la ricerca del piacere a dritto o a rovescio, badando solo che un piacere minore non ne impedisca uno maggiore, o a non cercarne uno che poi a sua volta

abbiamo a ripagar col dolore. Sarebbe poi pretta pazzia, essi pensano, seguire una virtù rigida e difficile, non solo rinunziando a ogni dolcezza della vita, ma abbracciando anche spontaneamente il dolore, se non se ne dovesse aspettare alcun frutto; e quale può essere il frutto, se dopo morto, dopo aver passato cioè tutta la vita senza alcuna dolcezza, il che vuol dire infelicemente, non se ne ottiene nulla? Solo che la felicità, a loro modo di vedere, non è posta in qualsiasi piacere, ma soltanto in quello buono e onesto; alla felicità infatti, come a bene supremo, è spinta la natura umana dalla virtù stessa, alla quale soltanto è data in retaggio la felicità, a detta degli avversari stessi. Definiscono infatti virtù vivere secondo natura, giacché a questo noi siamo stati da Dio conformati; e che poi segue la guida della natura colui che nel bramare o fuggir le cose obbedisce a ragione. La ragione infine accende anzitutto i mortali ad amare e venerare la maestà divina, cui siamo debitori non solo della nostra esistenza, ma anche di poter ottenere la felicità; in secondo luogo ci insegna e ci spinge a vivere quanto meno è possibile in affanno e lietamente nel massimo grado, e ad offrirci a tutti gli altri come collaboratori, conforme ai vincoli di natura, per raggiungere lo stesso scopo. Infatti non è mai esistito un seguace della virtù così duro e rigido, uno spregiatore del piacere tale che t'imponga fatiche, veglie e miserie, senza ordinarti insieme di alleviare, per quanto un uomo può e deve, le miserie e le sventure altrui, e che in nome dell'umanità non creda sommamente lodevole per un uomo esser di salvezza e di sollievo agli altri, visto che è sommamente umano (e non c'è virtù più particolare all'uomo) addolcire le pene altrui e toglier loro ogni amarezza e restituire la vita alla gioia, cioè al piacere. Sarebbe straordinario forse che la natura spingesse qualcuno a rendere lo stesso servigio a se stesso? Giacché o la vita lieta, cioè nei piaceri, non è buona, e in tal caso non solo non devi assistere nessuno per quella, ma ritrarne tutto il meglio che puoi, come da danno mortale; ovvero, se non solo ti è lecito, ma sei in dovere di procurarla agli altri, come buona che è, perché non farlo a te stesso tra i primi, una volta che è conveniente che tu sia favorevole a te non meno che agli altri? Infatti, se la natura ti esorta ad esser buono verso gli altri, non per questo ti comanda di essere con te stesso spietato e inflessibile. Dunque la gioia nella vita, dicono gli Utopiani, cioè il piacere, ci viene imposto dalla natura stessa, come fine di tutte le azioni, e vivere secondo i dettati di natura vien definita la virtù. Or quando la natura invita i mortali ad aiutarsi l'un l'altro per una vita più lieta (e ben fa ad agire così, ché non c'è nessuno così al di sopra del destino del genere umano da essere a cuore lui solo alla natura, la quale invece porge il seno ugualmente a tutti quelli che abbraccia nella comunanza della stessa forma),

evidentemente ti comanda con insistenza di badare a non assecondare il tuo vantaggio, in modo da procurar danno agli altri.

Bisogna dunque rispettare, così si pensa in Utopia, non solo i patti che si fanno fra privati, ma anche le leggi pubbliche sulla distribuzione dei beni della vita, cioè sulla materia del piacere, promulgate secondo giustizia da un re buono, ovvero sancite con unanime consenso dal popolo, quando non sia oppresso da tirannia né raggirato dall'astuzia. Cercare il proprio vantaggio, senza violar queste leggi, è saggezza, cercar poi quello di tutti è religione. Ma andare a spezzare il piacere altrui pur di conseguire il proprio è ingiustizia veramente. Invece togliere qualcosa a te stesso da dare agli altri, ecco proprio il compito dell'umanità e della bontà, perché ciò non toglie mai tanto quanto dà. Infatti non solo si è ricompensati dal ricambio del bene, ma la stessa coscienza d'aver fatto il bene, col ricordo dell'affetto e della benevolenza dei beneficati, reca più piacere all'animo che non sarebbe stato il piacere fisico cui hai rinunziato. Da ultimo, cosa questa cui la religione agevolmente persuade l'animo umano a consentir volentieri, un piccolo e rapido piacere viene da Dio ricompensato con un godimento immenso e che non avrà mai fine. È questa pertanto la ragione per cui, tutto ben esaminato e considerato, le nostre azioni tutte, si pensa in Utopia, e fra queste anche le virtù stesse, hanno alfine di mira il piacere, come loro scopo e felicità.

Il principio della tolleranza religiosa

Utopo[3] infatti, sin dal bel principio, avendo sentito dire che, prima della sua venuta, continuamente gli abitanti erano stati in lotta per motivi religiosi, e compreso che un tal fatto, che cioè ogni partito combatteva per la patria, ma tutti in generale erano in disaccordo, gli aveva fornito l'occasione di vincerli tutti, una volta conseguita la vittoria, sancì anzitutto che ognuno potesse seguire la religione che più gli piacesse[4]: chi poi vuol trarre gli altri dalla sua, può adoprarsi solo a rinsaldar la propria senza passione, con serene dimostrazioni, non già a distruggere crudelmente le altre, qualora non convinca con la persuasione, e non può adoprar la violenza e deve guardarsi dagl'insulti; chi suscita controversie religiose, senza tolleranze è punito di esilio o di schiavitù. Queste istituzioni fondò Utopo, non mirando solo alla pace, che viene, com'egli vide, profondamente sconvolta dalle continue contese e dagli odii insanabili, ma perché pensò che tali princìpi servono gl'interessi della religione stessa, sulla quale egli non osò fissar nulla sconsideratamente, non sapendo se, per ottenere una gran varietà e molteplicità di culti, non sia Dio stesso a ispirare a chi una cosa, a chi l'altra. Certo, pretendere con la violenza e con le minacce che ciò che tu credi vero

sembri tale a tutti ugualmente, è un eccesso e una sciocchezza. Ché se poi una sola religione è vera più che tutte le altre, e queste sono tutte quante senza fondamento, pur previde agevolmente che, a condurre la cosa con ragione e moderazione, alfine la forza della verità sarebbe una buona volta venuta fuori da se stessa per dominare[5]; se invece si lottava con armi e sollevazioni, poiché i più tristi sono sempre i più ostinati, la religione migliore e più santa sarebbe stata schiacciata dalle più vuote superstizioni, come mèssi tra spine e sterpi. Perciò mise da parte tutta questa faccenda, e lasciò libero ognuno di ciò che volesse credere, salvo che religiosamente e severamente vietò che nessuno avvilisse la dignità della natura umana fino al punto da credere che l'anima perisca col corpo o che il mondo vada innanzi a caso, toltane di mezzo la provvidenza; e questa è la ragione per cui credono che, dopo la vita presente, per le colpe siano fissati dei tormenti e per la virtù stabiliti dei premi, e chi la pensa diversamente non va messo neppure nel numero degli uomini, come colui che abbassa la natura elevatissima dell'anima sua alla viltà del corpiciattolo delle bestie. Tanto son lungi dal porre fra i propri concittadini chi, se la paura glielo consentisse, non farebbe nessun conto di tutte le loro disposizioni e costumanze! Si può infatti dubitare che non cerchi di eludere segretamente e con astuzia le leggi pubbliche della patria, o di abbatterle a viva forza, pur d'ubbidire in privato alla propria cupidigia, colui pel quale non c'è altro da temere al di là delle leggi, non c'è più da sperare al di là del corpo? Per tal motivo, se uno ha tale temperamento, non lo si mette a parte di alcun onore, non gli si affida alcuna magistratura, non vien preposto ad alcuna funzione pubblica. Così dunque è messo in non cale, come di natura fiacca e vile. Del resto, non lo condannano ad alcuna pena capitale, ché è loro convinzione che non è in potere di nessuno credere a quello che gli piace; ma neppure lo costringono con minacce a nasconder il proprio animo, e nemmeno ammettono belletti e bugie, che, come vicinissime all'inganno, hanno in odio straordinario. Gli vietano però di sostenere le proprie opinioni, ma soltanto presso il volgo, ché, altrimenti, presso sacerdoti e uomini gravi, in disparte, non solo lo consentono, ma ve li spingono pure, fidando che una buona volta quella pazzia ceda alla ragione[6].

Elogio della proprietà comune

Vi ho descritto quanto più schiettamente ho potuto la forma di quello Stato, che io certo giudico non soltanto ottimo, ma l'unico che possa a buon diritto attribuirsi il nome di repubblica[7]. Altrove, si sa, mentre si parla ovunque dei

diritti dello Stato, non si occupano che di quelli privati; qui invece, dove non esiste nulla di privato, si occupano sul serio delle faccende pubbliche. E ciò avviene a buona ragione in entrambi i casi. Altrove infatti ben pochi son quelli che ignorano che, se non pensan loro, a parte, ai loro casi, per quanto fiorisca lo Stato, morranno di fame, e perciò necessità li spinge a pensare a far conto di sé piuttosto che del popolo, cioè degli altri: qui invece, dove ogni cosa è di tutti, nessuno dubita che, purché si pensi a tener ben colmi i granai pubblici, non mancherà a nessuno nulla di privato[8]. La distribuzione dei beni non vi è fatta con gretto malanimo, nessuno vi è povero, nessuno mèndica e, sebbene nessuno non abbia nulla, tutti però son ricchi. E qual maggior ricchezza vi può essere che, tolta ogni preoccupazione, vivere con animo lieto e sereno? E non trepidare pel proprio vitto, non tormentarsi per le richieste lamentose della moglie, non temer la povertà pel proprio figlio, non essere in ansia per la dote alla figlia, ma star senza pensieri pel vitto e la felicità propria e di tutti di casa, moglie, figli, nipoti, pronipoti, nipoti di nipoti e quanto può esser lunga la serie dei discendenti che un nobile si ripromette. E che dir poi che si provvede, non meno che a chi ora lavora, anche a chi faticava una volta, ma ora non è padrone di nulla?

E qui vorrei che osasse qualcuno, con questo senso di equità, paragonare la giustizia di altre genti, presso le quali possa io morire se scorgo qualche piccol segno di giustizia e di equità. Che giustizia è mai questa che un nobile qualsiasi, un commerciante di danaro, un usuraio, un altro qualsiasi infine di quelli che non fanno nulla o, ciò che fanno, è di tal fatta che non è necessario gran che allo Stato, ottenga di vivere tra delicatezze e splendori, o col non far nulla, o con lavori inutili; laddove intanto un manovale, un cocchiere, un falegname, un contadino, con un lavoro gravoso e ininterrotto che nemmeno un mulo, ma necessario, tanto che senza di esso neppure un anno potrebbe durare lo Stato, si procacciano tuttavia un vitto così stentato, menano una vita sì miserabile? Ben preferibile sembra la condizione delle bestie da soma: il lavoro di queste non è così continuo, né il vitto così orribile, anzi per esse è molto più gradevole, né hanno intanto paura del futuro. Soffrono invece questi uomini che il loro lavoro sia inutile e senza vantaggio, come li ammazza il pensiero dell'indigenza per la vecchiaia: il loro guadagno quotidiano è infatti troppo scarso per poter bastare per lo stesso giorno; tanto è lungi dal crescere e dal rimanerne d'avanzo un pochino, da mettere ogni giorno da parte pei bisogni della vecchiaia. Ora, non è forse un'ingiustizia, un'ingratitudine, che lo Stato ai cosiddetti nobili, ai mercanti di danaro e agli altri di tal fatta, sfaccendati, o piaggiatori soltanto, e inventori di vuoti diletti, sia prodigo di tanti doni; mentre invece a contadini, a carbonai, a manovali, a

cocchieri e a fabbri, senza dei quali lo Stato non esisterebbe affatto, non provvede amorevolmente; ma dopo aver abusato, finché erano in fiore, delle loro fatiche giovanili, quando ormai, schiacciati dagli anni e dalle malattie, hanno bisogno di ogni cosa, esso, immemore di tante veglie e dimentico di tanti e sì grandi servigi ricevuti, nella sua nera ingratitudine li ripaga con la morte più misera? Senza dire che, di ciò che ogni giorno è assegnato alla povera gente i ricchi, o con soperchierie di privati o addirittura a tenor di legge, estorcono qualcosa quotidianamente: per tal modo, ciò che prima sembrava ingiustizia, ricompensare malissimo chi più si è reso benemerito della società, per man di costoro è – orribile stortura! – col solo bandire una legge diventata giustizia.

Esaminando adunque e considerando meco questi Stati che oggi in qualche luogo si trovano, non mi si presenta altro, così Dio mi aiuti! che una congiura di ricchi, i quali, sotto nome e pretesto dello Stato, non si occupano che dei propri interessi[9].

T. Moro, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 82-85, 117-19, 129-31

1. I popoli delle 54 città comprese nell'isola di Utopia.

2. Questo accenno di critica verrà poi dissipato dall'affermazione che la felicità è riposta dagli Utopiani solo nel piacere buono e onesto. L'etica qui descritta si può dunque considerare espressione del pensiero dello stesso Moro e, in particolar modo, della sua propensione per una religiosità, che, purificata da ogni dogmatismo, esprime in maniera razionale ciò che la stessa natura umana esige e richiede.

3. «Utopo» è il nome con cui Moro chiama il conquistatore dell'isola di Utopia, fino a quel momento abitata da popoli incivili, ai quali egli diede una costituzione perfetta.

4. Ecco l'affermazione della tolleranza, o libertà, religiosa.

5. Moro dunque era convinto del trionfo certo, quasi automatico, del cristianesimo. Egli non perdette mai questo ottimismo, nemmeno di fronte alla rottura prodotta dal luteranesimo, a cui si oppose nettamente.

6. Questo è il limite posto da Moro alla tolleranza religiosa: oggi equivarrebbe al divieto di insegnare l'ateismo ai bambini.

7. L'espressione latina *res publica* deriva da *res populi*, cioè «proprietà del popolo».

8. Una delle caratteristiche fondamentali di Utopia è infatti la proprietà comune delle ricchezze, analoga a quella prescritta da Platone nella *Repubblica* per i governanti e i guerrieri.

9. La critica della realtà politica e sociale del suo tempo, che Moro ricava dalla sua *Utopia*, giunge sino al punto di definire gli Stati esistenti come frutto di una «congiura di ricchi».

Martin Lutero

Della libertà del cristiano

La giustificazione per fede

Della libertà del cristiano

La dottrina di Martin Lutero non è filosofia, ma interpretazione della Sacra Scrittura e deduzione delle conseguenze che derivano da tale interpretazione; perciò può essere considerata una forma di teologia. Ciò è facilmente riscontrabile a proposito della più famosa tra le sue tesi, quella secondo cui la «giustificazione», ossia ciò che rende l'uomo «giusto», e quindi meritevole della salvezza, non sono le sue opere, ma la fede nella Parola di Dio, cioè nel *Vangelo*, quindi in definitiva in Gesù Cristo. Come risulta dal brano tratto dallo scritto *Della libertà del cristiano* (1520) che presentiamo, Lutero parte dalle affermazioni del *Vangelo* secondo cui chi crede in Cristo vivrà in eterno, e dalla celebre dichiarazione di san Paolo, nella *Lettera ai Romani*, secondo cui «il giusto vive di fede», per concludere non solo che la fede è condizione necessaria e sufficiente per la salvezza, ma che le opere, cioè l'osservanza dei comandamenti divini, non hanno a questo riguardo alcun valore.
Per dimostrare quest'ultima affermazione Lutero propone un'interpretazione della Scrittura secondo la quale il *Vecchio Testamento* presenta la legge divina, cioè i comandamenti, solo al fine di far conoscere all'uomo la propria incapacità di rispettarli, mentre il *Nuovo Testamento* indica all'uomo la condizione per riuscire a rispettarli, cioè la fede. Tale interpretazione presuppone la radicale corruzione della natura umana. Essa si sviluppa poi nella dottrina secondo cui l'anima, mediante la fede, si unisce a Cristo, prendendo da lui tutti i suoi meriti e scaricando su di lui tutti i propri peccati, che vengono annullati dalla sua «invincibile giustizia», cioè dalla sua santità infinita. In tal modo la redenzione dell'uomo dal peccato, più che essere un fatto storico avvenuto una volta per tutte con la passione e la morte di Gesù, è un fatto misterioso che si produce nell'atto di fede con cui l'anima aderisce a Cristo.

QUINTO L'anima non ha altra cosa né in cielo né sopra la terra nella quale possa vivere, esser pia, libera e cristiana, oltre al Santo Evangelo, la Parola di Dio predicata da Cristo, come Egli stesso dice (*Giov*., XI, 25): «Io sono la resurrezione e la vita, e chi crede in me vivrà in eterno»; *item* (XIV, 6): «Io

sono la via, la verità e la vita»; *item* (*Matt.*, IV, 4): «Non di solo pane vive l'uomo, ma d'ogni parola che procede dalla bocca di Dio». Così noi dobbiamo star certi che l'anima può fare a meno di tutto tranne che della Parola di Dio, e che senza la Parola di Dio nessuna cosa può giovarle. Ma se possiede detta Parola non abbisogna d'alcuna altra cosa più, bensì trova in essa quanto le occorre: nutrimento, gioia, pace, luce, arte, giustizia, verità, sapienza, libertà e gran copia d'ogni altro bene[1]. Leggiamo dunque nel Salterio e precisamente nel Salmo CXIX, che il Profeta null'altro invocava se non la Parola di Dio. E nella Scrittura non è contenuta piaga maggiore dell'ira di Dio, di quando Egli distoglie la Sua voce dall'uomo, e viceversa nessuna grazia è più grande di quando Egli invia all'uomo la Sua Parola, come sta scritto nel Salmo (CVII, 20): «Egli ha mandato la Sua Parola e li ha sanati». E Cristo è disceso sulla terra non per altro ufficio che a predicare la Parola di Dio. Anche tutti gli apostoli, vescovi, preti ed altri sacerdoti non sono eletti ed istituiti per altra cosa, sebbene purtroppo all'epoca nostra avvenga diversamente[2].

Sesto E se domandi: Qual è dunque questa Parola che concede sì indicibili grazie, e come devo farne uso? Ti rispondo: Non è altro che quanto è stato predicato da Cristo ed è contenuto nel Vangelo. Ed essa dev'essere ed è tale che tu senta il tuo Dio dirti come tutta la tua vita e le tue opere non sono niente al cospetto di Dio, e come dovresti invero esser perduto insieme a tutto ciò che è in te. La qual cosa se fermamente tu credi, che cioè sei colpevole, devi inevitabilmente disperare per te e riconoscere vera la sentenza di Osea (XIII, 9) «O Israele, niente è in te tranne la tua perdizione, in me solo è il tuo aiuto»[3]. Ma affinché tu possa uscire fuori da te, vale a dire dalla tua perdizione, Egli ti manda il Suo diletto Figliuolo Gesù Cristo e ti fa dire per mezzo della Sua Parola vivente e consolatrice: tu dovrai abbandonarti a Lui con ferma fede e novellamente confidare in Lui. In tal modo per questa fede ti saranno rimessi tutti i tuoi peccati, la tua perdizione sarà vinta e tu sarai fatto giusto, veritiero, pacifico, pio, adempiente a tutte le leggi e libero da tutte le cose. Come dice s. Paolo (*Rom.*, I, 17): «Il giusto vive della sua sola fede»; *item* (*Rom.*, I, 4): «Cristo è il fine e l'adempimento di tutte le leggi per coloro che credono in Lui»[4].

Settimo Dunque è cosa retta per ogni cristiano, nelle opere e nell'attività, che esso si conformi alla Parola di Dio ed a Cristo ed eserciti e fortifichi in sé tale sua fede. Infatti nessun'altra opera può compiere il cristiano, come disse Cristo agli Ebrei (*Giov.*, VI, 28 sgg.) quando l'interrogavano su quali opere compiere onde far opera divina e cristiana: «Questa è l'unica opera divina, che voi crediate in coloro che Dio vi ha mandato». E costoro Iddio Padre soltanto per ciò li ha eletti. Dunque è ricchezza smisurata la vera fede in

Cristo, perché reca con sé ogni beatitudine e toglie ogni disperazione, come dice Marco (XVI, 16): «Chi crede ed è battezzato sarà salvo. Chi non crede sarà condannato». Perciò stesso il Profeta Isaia (X, 22), considerando la ricchezza della fede, dice: «Dio preparerà per la terra una decisione sommaria e da essa, come un diluvio, traboccherà la giustizia»; il che vale a dire: la fede, nella quale sta l'adempimento immediato di tutte le leggi, giustificherà abbondantemente tutti coloro che la possiedono, sì che non abbisogneranno più d'altro per esser pii e giusti. Come dice s. Paolo (*Rom*., X, 10): «È solo la fede del cuore che ci fa giusti e pii».

Ottavo Ma come può avvenire che la sola fede renda giusti e pii e, senza bisogno di tutte le opere, conceda una sovrabbondante ricchezza, mentre tanti comandamenti, leggi, opere e modi di vivere ci sono prescritti nella S. Scrittura? È necessario qui osservare con cura e ritenere con fermezza che la sola fede, senza le opere, ci rende pii, giusti e beati, come per l'innanzi sentiremo. Ed è necessario sapere che tutta la S. Scrittura può venir divisa in due insegnamenti che sono: comandamento o legge di Dio, e promessa o impegno[5]. I comandamenti ci insegnano e ci pongono dinanzi ogni sorta di buone opere, ma non per questo esse si realizzano. Essi additano bensì, ma non aiutano; ammaestrano su quel che si deve compiere, ma non concedono le forze a ciò necessarie. Per la qual cosa sono preordinati solamente affinché l'uomo riconosca da essi la propria impotenza al bene e da essi impari a disperare di se stesso[6]. Perciò appunto son chiamati Vecchio Testamento, ed al Vecchio Testamento appartengono, perché il comandamento: «Non desiderare il male» (*Esodo*, XX, 17) dimostra che noi tutti siamo peccatori, e che nessun uomo può esser privo di desideri malvagi, qualunque cosa faccia; però da quel comandamento impara a disperare di se stesso ed a cercare aiuto altrove, per liberarsi dai desideri malvagi e adempiere così al comandamento con l'aiuto d'un altro, poiché da se medesimo non ne ha il potere; perciò dunque tutti i comandamenti sono per noi impossibili ad adempiersi.

Nono Dopo che l'uomo ha appreso e sentito per mezzo dei comandamenti la sua impotenza, viene colto dall'angoscia pensando come adempiere bastevolmente ad essi; essi infatti debbono venir adempiuti: diversamente egli sarà dannato; egli allora è fieramente sconfortato ed è divenuto un niente ai propri occhi, perché nulla trova in sé per cui farsi pio. È allora che subentra l'altra Parola, la promessa divina, e dice: Se vuoi adempiere ai comandamenti ed esser libero dai desideri malvagi e dal peccato, come impongono ed esigono i comandamenti, ecco, credi in Cristo, nel quale io ti prometto ogni grazia, giustizia, pace e libertà, e se credi le otterrai, e se non credi non le otterrai. Ciò che non ti è concesso con tutte l'opere della legge, che sono

molte e tuttavia a nulla ti giovano, ti sarà invece facile ed immediato con la fede. Infatti io ho riposto tutto nella fede, cosicché chi la possiede possiederà tutte le cose e sarà beato, ma chi non la possiede non avrà niente. Dunque la promessa divina concede tutto ciò che i comandamenti esigono, e adempie a ciò che in essi è scritto, perché ambedue provengono da Dio, e comandamento e esecuzione, ed Egli solo può comandare, ed Egli solo può adempiere. Per questo la promessa di Dio è la Parola del Nuovo Testamento e ad esso appartiene[7].

Decimo Dunque queste e tutte le parole di Dio sono sacre, veritiere, giuste, pacifiche, libere e ripiene di tutto il bene, e per questo chi le ascolta con retta fede avrà l'anima sua con esse unita al punto che tutte le virtù in esse contenute diverran proprie dell'anima, e a questo modo, attraverso la fede, dalla Parola di Dio l'anima sarà fatta santa, veritiera, giusta, pacifica, libera e ripiena di tutto il bene e vera figlia di Dio, come dice Giovanni (I, 12): «Egli ha concesso di divenir figli di Dio a tutti coloro che credono nel Suo nome». Da ciò è facile arguire perché la fede possa tanto e perché le opere buone tutte non possano minimamente starle a paro: cioè perché nessuna opera buona dipende dalla Parola di Dio come la fede, né può essere nell'anima, bensì soltanto la fede e la Parola sono nell'anima. Quale è la Parola, tale sarà anche l'anima al suo contatto, proprio come il ferro che a contatto del fuoco diviene incandescente come il fuoco. Vediamo dunque che per un cristiano è sufficiente la fede e non necessitano più le opere buone per essere pio; e se non abbisogna più di buone opere è senza dubbio dispensato e sciolto da tutti i comandamenti e le leggi; e se ne è sciolto, egli è libero. Questa è dunque la libertà del cristiano, la nostra fede, la quale fa non che viviamo oziosi o commettiamo il male, bensì che non abbisognamo di buone opere per raggiungere la pietà e la beatitudine; di ciò parleremo più a lungo in seguito[8]. [...]

Decimo secondo Non soltanto la fede concede che l'anima divenga simile alla Parola divina e cioè ripiena d'ogni grazia, libera e beata, ma riunisce l'anima a Cristo, così come una sposa si unisce al suo sposo. Per codesta unione ne consegue, come dice s. Paolo (*Efes*., V, 30-32) che Cristo e l'anima divengono un corpo solo, uniti nella buona come nella mala sorte ed in tutte le cose, e ciò che Cristo possiede divien proprio anche dell'anima credente, e ciò che l'anima possiede divien proprio di Cristo. Così Cristo ha tutte le beatitudini ed i beni, ed essi divengon proprii dell'anima. Così l'anima ha tutti i vizi ed i peccati su di sé, ed essi divengono proprii di Cristo. Principia in tal modo l'amoroso baratto e la lieta disputa. Mentre Cristo è Dio e uomo che non ha peccato ancora, e la Sua virtù è insuperabile, eterna ed onnipotente, ora nello

scambiarsi l'anello nuziale, cioè la fede, con l'anima credente, fa proprii tutti i peccati di lei e insomma altro non fa che apparire come se Egli stesso li avesse commessi; ma avviene necessariamente che in Lui cotesti peccati debbono affondare e scomparire, perché la Sua invincibile giustizia è assai più forte di qualsivoglia peccato; dimodoché l'anima, mercè il dono nuziale, cioè la sua fede, vien fatta pura e libera di tutti i peccati e dotata dell'eterna giustizia dello Sposo suo Cristo[9]. E non è questo un amoroso commercio, dal momento che il ricco, nobile e pio sposo Cristo prende seco in isposa la povera, disprezzata e sciagurata meretrice che è l'anima, e liberandola da ogni male l'adorna di tutti i beni? In tal modo diviene impossibile che il peccato la faccia dannata, perché esso risiede ormai solo in Cristo e viene in esso inghiottito; l'anima invece ha nel suo Sposo la sua ricca giustificazione e può mantenerla contro tutti i peccati, sebbene risiedessero un tempo in lei. A questo proposito dice Paolo (*I Cor.*, XV, 17): «Sia lode e gloria a Dio, che ci ha concesso una tal vittoria in Cristo Gesù, nel quale scompaiono e si annullano la morte con i peccati».

M. Lutero, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959, vol. I, pp. 368-75

1. Si noti come Lutero identifichi totalmente la causa della salvezza con la Parola di Dio, cioè con la Sacra Scrittura, più che con la redenzione operata da Cristo.

2. Anche se attraverso un breve cenno, traspare quella che poi costituisce una delle convinzioni fondamentali di Lutero, la corruzione della Chiesa e dei suoi ministri, che, volgendosi ad altri beni ed occupazioni, sarebbero venuti meno alla loro unica, vera missione, quella, appunto, di predicare la Parola di Dio.

3. L'uomo per Lutero è stato irrimediabilmente corrotto dal peccato, perciò è necessariamente inclinato al male e costitutivamente incapace di fare il bene.

4. Ecco la tesi della giustificazione per fede, desunta soprattutto dalla *Lettera ai Romani*.

5. I due insegnamenti in cui può venire divisa tutta la Scrittura, cioè legge di Dio e promessa, sono rispettivamente il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento*.

6. La tesi che i comandamenti siano stati emanati solo perché l'uomo riconosca la propria impotenza a fare il bene è un'originale interpretazione di Lutero.

7. La fede dunque rende capaci di osservare i comandamenti. Poiché questa osservanza è solo una conseguenza della fede, essa non viene esclusa da Lutero, come spesso si dice, ma è da lui considerata del tutto priva di valore ai fini della salvezza.

8. Importante è questa insistenza sulla libertà dalla legge, prodotta dalla fede.

9. Anche questa interpretazione della redenzione come unione dell'anima con Cristo per mezzo della fede, anziché come fatto storico, è una tesi originale di Lutero.

Niccolò Machiavelli

Principe

La nuova filosofia politica (A)

Principe, cap. I

Niccolò Machiavelli può essere considerato il fondatore della filosofia politica moderna, la quale si distingue da quella antica e medievale perché non ha più come oggetto la città ideale o il buon governo, cioè le istituzioni capaci di realizzare il bene comune, bensì lo Stato, cioè l'istituzione attraverso la quale si esercita comunque il potere supremo. Machiavelli è stato il primo a condurre un'analisi su come si può conquistare, mantenere o perdere tale potere, riconoscendo in tal modo che il fine della politica è la conquista e la conservazione del potere.
Il capolavoro machiavelliano è *Il principe* (1513). Le pagine iniziali del trattato espongono lo scopo dell'intera opera e contengono la prima analisi del nuovo tipo di organizzazione politica sorto in età moderna, il «principato», nonché l'analisi del modo in cui esso si conserva (nel caso dei principati ereditari) o si conquista (nel caso dei principati nuovi). Sin dalle prime battute vi compare il termine «stato», usato non più per indicare la condizione in cui si trova un individuo o una famiglia, bensì il «dominio» e l'«imperio sopra gli uomini». In queste pagine Machiavelli dà subito prova del suo famoso «realismo politico», cioè della sua straordinaria capacità di cogliere le reali motivazioni dell'agire politico, inteso nel senso moderno.

Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati[1]. E' principati sono, o ereditarii, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o e' sono nuovi. E' nuovi, o sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che li acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi dominii così acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi; e acquistonsi o con le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù[2].

N. Machiavelli, *Il Principe ed altri scritti*, a cura di V. de Caprariis, Laterza, Bari 1963, p. 7

1. Si noti l'equivalenza fra il termine «stati» e l'espressione «dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini». Si può dire che questa è la prima definizione dello Stato moderno. La differenza tra «repubbliche» e «principati» è che nelle prime il potere è nelle mani, almeno teoricamente, di tutto il popolo (cioè è *res publica*, che significa *res populi*), mentre nei secondi il potere è nelle mani di un solo individuo, il «principe» appunto.

2. La classificazione dei diversi «stati» e dei modi in cui si conquista il potere è condotta col metodo della divisione esaustiva di tutti i casi possibili. «Virtù» qui significa abilità, capacità politica, e non ha un significato morale.

Niccolò Machiavelli

Principe

La nuova filosofia politica (B)

Principe, cap. II

Niccolò Machiavelli può essere considerato il fondatore della filosofia politica moderna, la quale si distingue da quella antica e medievale perché non ha più come oggetto la città ideale o il buon governo, cioè le istituzioni capaci di realizzare il bene comune, bensì lo Stato, cioè l'istituzione attraverso la quale si esercita comunque il potere supremo. Machiavelli è stato il primo a condurre un'analisi su come si può conquistare, mantenere o perdere tale potere, riconoscendo in tal modo che il fine della politica è la conquista e la conservazione del potere.
Il capolavoro machiavelliano è *Il principe* (1513). Le pagine iniziali del trattato espongono lo scopo dell'intera opera e contengono la prima analisi del nuovo tipo di organizzazione politica sorto in età moderna, il «principato», nonché l'analisi del modo in cui esso si conserva (nel caso dei principati ereditari) o si conquista (nel caso dei principati nuovi). Sin dalle prime battute vi compare il termine «stato», usato non più per indicare la condizione in cui si trova un individuo o una famiglia, bensì il «dominio» e l'«imperio sopra gli uomini». In queste pagine Machiavelli dà subito prova del suo famoso «realismo politico», cioè della sua straordinaria capacità di cogliere le reali motivazioni dell'agire politico, inteso nel senso moderno.

Io lascerò indrieto el ragionare delle republiche, perché altra volta ne ragionai a lungo[1]. Volterommi solo al principato, e andrò tessendo gli orditi

soprascritti, e disputerò come questi principati si possino governare e mantenere[2].

Dico, adunque, che negli stati ereditarii e assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficultà a mantenerli che ne' nuovi; perché basta solo non preterire l'ordine de' sua antenati, e di poi temporeggiare con gli accidenti; in modo che, se tale principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato, se non è una estraordinaria ed eccessiva forza che ne lo privi; e privato che ne fia, quantunque di sinistro abbi lo occupatore, lo riacquista[3].

Noi abbiamo in Italia, in exemplis, il duca di Ferrara; il quale non ha retto agli assalti de' Viniziani nello '84, né a quelli di papa Iulio nel '10, per altre cagioni che per essere antiquato in quello dominio. Perché el principe naturale ha minori cagioni e minore necessità di offendere; donde conviene che sia più amato; e se estraordinarii vizii non lo fanno odiare, è ragionevole che naturalmente sia benevoluto da' sua[4].

E nella antiquità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni; perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra.

N. Machiavelli, *Il Principe ed altri scritti*, a cura di V. de Caprariis, Laterza, Bari 1963, pp. 8-9

1. Allusione al libro I dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, iniziati anch'essi nel 1513 e terminati nel 1519.

2. Ecco l'intento della nuova filosofia politica: esaminare come si può esercitare e conservare il potere.

3. Qui ricompare il termine «stato» nel significato antico, che indica la condizione in cui si trova qualcuno. Nel caso del principe, tuttavia, tale condizione è il possesso del potere supremo, cioè lo Stato nel significato moderno. Anche il termine «privato» compare nel senso letterale, che però, riferito al potere supremo, assume il significato moderno di individuo privato, cioè suddito.

4. Il «principe naturale», cioè ereditario, ha minore necessità di offendere perché non deve conquistare il potere *ex novo*. Ciò suppone che per conquistare il potere si debba necessariamente «offendere» qualcuno, come sarà detto esplicitamente alcune righe più avanti. Ecco il realismo politico.

Niccolò Machiavelli

Principe

La nuova filosofia politica (C)

Principe, cap. III

Niccolò Machiavelli può essere considerato il fondatore della filosofia politica moderna, la quale si distingue da quella antica e medievale perché non ha più come oggetto la città ideale o il buon governo, cioè le istituzioni capaci di realizzare il bene comune, bensì lo Stato, cioè l'istituzione attraverso la quale si esercita comunque il potere supremo. Machiavelli è stato il primo a condurre un'analisi su come si può conquistare, mantenere o perdere tale potere, riconoscendo in tal modo che il fine della politica è la conquista e la conservazione del potere.
Il capolavoro machiavelliano è *Il principe* (1513). Le pagine iniziali del trattato espongono lo scopo dell'intera opera e contengono la prima analisi del nuovo tipo di organizzazione politica sorto in età moderna, il «principato», nonché l'analisi del modo in cui esso si conserva (nel caso dei principati ereditari) o si conquista (nel caso dei principati nuovi). Sin dalle prime battute vi compare il termine «stato», usato non più per indicare la condizione in cui si trova un individuo o una famiglia, bensì il «dominio» e l'«imperio sopra gli uomini». In queste pagine Machiavelli dà subito prova del suo famoso «realismo politico», cioè della sua straordinaria capacità di cogliere le reali motivazioni dell'agire politico, inteso nel senso moderno.

Ma nel principato nuovo consistono le difficultà. E prima, se non è tutto nuovo, ma come membro (che si può chiamare tutto insieme quasi misto) le variazioni sua nascono in prima da una naturale difficultà, quale è in tutti e' principati nuovi: le quali sono che li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l'arme contro a quello; di che e' s'ingannono, perché veggono poi per esperienza avere peggiorato[1]. Il che depende da una altra necessità naturale e ordinaria, quale fa che sempre bisogni offendere quelli di chi si diventa nuovo principe e con gente d'arme e con infinite altre iniurie che si tira dietro el nuovo acquisto; in modo che tu hai inimici tutti quelli che hai offesi in occupare quello principato, e non ti puoi mantenere amici quelli che vi ti hanno messo, per non li potere satisfare in quel modo che si erano presupposto e per non potere tu usare contro a di loro medicine forti, sendo loro obligato; perché sempre, ancora che uno sia fortissimo in sugli eserciti, ha bisogno del favore de' provinciali a intrare in una provincia. Per queste cagioni Luigi XII re di Francia occupò subito Milano, e subito lo perdé; e bastò a torgnene, la prima volta, le forze proprie di Lodovico; perché quelli populi che gli avevano aperte le porte, trovandosi

ingannati della opinione loro e di quello futuro bene che si avevano presupposto, non potevano sopportare e' fastidi del nuovo principe.

È ben vero che, acquistandosi poi la seconda volta e' paesi rebellati, si perdono con più difficultà; perché el signore, presa occasione dalla rebellione, è meno respettivo ad assicurarsi con punire e' delinquenti, chiarire e' suspetti, provvedersi nelle parti più debole[2]. In modo che, se a fare perdere Milano a Francia bastò, la prima volta, uno duca Lodovico che romoreggiassi in su' confini, a farlo di poi perdere, la seconda, gli bisognò avere, contro, el mondo tutto, e che gli eserciti suoi fussino spenti o fugati di Italia; il che nacque dalle cagioni sopradette. Nondimanco, e la prima e la seconda volta, gli fu tolto.

Le cagioni universali della prima si sono discorse; resta ora a dire quelle della seconda, e vedere che remedii lui ci aveva, e quali ci può avere uno che fussi ne' termini sua, per potersi meglio mantenere nello acquisto che non fece Francia.

Dico, pertanto, che questi stati, quali acquistandosi si aggiungono a uno stato antiquo di quello che acquista, o e' sono della medesima provincia e della medesima lingua, o non sono. Quando e' sieno, è facilità grande a tenerli, massime quando non sieno usi a vivere liberi; e a possederli securamente basta avere spenta la linea del principe che li dominava[3], perché nelle altre cose, mantenendosi loro le condizioni vecchie e non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente; come si è visto che ha fatto la Borgogna, la Brettagna, la Guascogna e la Normandia, che tanto tempo sono state con Francia; e benché vi sia qualche disformità di lingua, nondimeno e' costumi sono simili, e possonsi fra loro facilmente comportare. E chi le acquista, volendole tenere, debbe avere dua respetti: l'uno, che il sangue del loro principe antiquo si spenga; l'altro, di non alterare né loro legge né loro dazii; talmente che in brevissimo tempo diventa, con loro principato antiquo, tutto uno corpo.

N. Machiavelli, *Il Principe ed altri scritti*, a cura di V. de Caprariis, Laterza, Bari 1963, pp. 10-15

1. Anche questa osservazione è espressione del realismo politico di Machiavelli, che non si illude sul valore positivo dei mutamenti.

2. «Meno respettivo» significa meno prudente, meno trattenuto dal rispetto.

3. Machiavelli non esita a indicare il mezzo sicuro per mantenere il dominio sugli Stati conquistati: «avere spenta la linea del principe che li dominava», cioè avere estinta l'intera sua dinastia, evidentemente con la violenza.

Jean Bodin

Six livres de la République

Il concetto di sovranità

Six livres de la République

Se Machiavelli può essere considerato il creatore della filosofia politica moderna, per il fatto di avere preso ad oggetto di questa lo Stato, che è una tipica creazione moderna, il francese Jean Bodin è colui che ha indicato con estrema chiarezza la caratteristica fondamentale dello Stato moderno: la «sovranità». La dottrina della sovranità è infatti il tratto più originale della sua concezione dello Stato, esposta nei *Sei libri dello Stato* (1576). All'inizio dell'opera egli definisce la «repubblica» (termine che per lui indica in generale lo Stato) come «il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro».
In seguito sente perciò il bisogno di precisare che cos'è la sovranità, che della precedente definizione è la differenza specifica.
Nel brano che presentiamo Bodin, dopo aver definito la sovranità come «quel potere perpetuo e assoluto che è proprio dello Stato», consapevole della originalità della definizione passa a chiarirne le caratteristiche fondamentali. Perché sia autentica, la sovranità deve configurarsi come potere perpetuo – se non lo fosse, potendo essere revocato da colui che l'ha concesso, non risulterebbe posseduto a pieno titolo – e assoluto, cioè frutto di una donazione perfetta, completa, senza alcuna condizione.
La sovranità deve esercitarsi, inoltre, su «tutto lo Stato», comprese le persone e i loro beni. Essa è dunque potere di dare leggi a tutti, senza sottostare ad alcuna legge, eccezion fatta solo per le leggi di Dio e della natura. Il sovrano, chiunque egli sia – un singolo individuo, un consiglio di pochi, un'assemblea di molti – viene ad essere il luogotenente, il vicario, di Dio, la sua stessa immagine in terra. Bodin, in tal modo, teorizza per la prima volta l'assolutismo politico moderno.

Per sovranità s'intende quel potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello

Stato[1].

Essa è chiamata dai latini *maiestas*, dai Greci *akrà exousìa, kurìa archè, kùrion polìteuma*; dagli Italiani «signoria», parola che essi usano tanto parlando di privati quanto di coloro che maneggiano gli affari di Stato; gli Ebrei la chiamano *tomech sebet*, ossia supremo comando. Ma ciò che qui occorre è formularne la definizione, perché tale definizione non c'è stato mai giurista né filosofo politico che l'abbia data, e tuttavia è questo il punto più importante e più necessario a comprendersi in qualsiasi trattazione sullo Stato. Tanto più, avendo noi detto che lo Stato è un governo giusto di più famiglie e di ciò che loro è comune con potere sovrano, occorre ben chiarire che cosa sia questo potere sovrano[2].

Ho detto che tale potere è perpetuo. Può succedere infatti che ad una o più persone venga conferito il potere assoluto per un periodo determinato, scaduto il quale essi ridivengono nient'altro che sudditi[3]; ora, durante il periodo in cui tengono il potere, non si può dar loro il nome di prìncipi sovrani, perché di tale potere essi non sono in realtà che custodi e depositari fino a che al popolo o al principe, che in effetti è sempre rimasto signore, non piaccia di revocarlo. Così come rimangono signori e possessori dei loro beni quelli che ne fanno prestito ad altri, ugualmente si può dire di chi conferisce ad altri potere e autorità in materia di giustizia o di comando; sia che li concedano per un tempo stabilito e limitato, sia fino a che loro piaccia, in ogni caso restano signori del potere e della giurisdizione che gli altri esercitano solo in forma di prestito o di precario. Perciò la legge dice che il governatore del paese o luogotenente del principe, dopo che è spirato il tempo assegnatogli, restituisce il suo potere, da depositario e guardiano qual è del potere altrui. E in questo non c'è alcuna differenza fra l'ufficiale di alto o di infimo grado. Se il potere assoluto concesso al luogotenente del principe si chiamasse sovranità, egli potrebbe valersene contro il suo principe, che sarebbe ridotto a uno zero, e così il suddito comanderebbe al signore, il servo al padrone, il che è assurdo. Per disposizione della legge, la persona del sovrano è sempre esente da quell'autorità e da quel potere, qualunque sia, che conferisce ad altri; non ne concede mai tanto da non serbarne per sé ben di più, e non perde mai il diritto di comandare o di giudicare (preventivamente, o in concorrenza, o in riesame), le cause di cui ha incaricato il suo suddito come commissario o ufficiale; e sempre può revocare a questo il potere che gli è stato concesso sia in forma di commissione sia a titolo d'ufficio, oppure sospenderlo per tutto il tempo che creda[4]. [...]

Ma poniamo il caso che si eleggano uno o più cittadini dando loro il potere

assoluto di disporre dello Stato e di governare senza rendere alcun conto a opposizioni o rimostranze, e che tale elezione si ripeta ogni anno: dovremo dire ch'essi hanno la sovranità? Se sovrano è chi non riconosce nulla superiore a sé all'infuori di Dio[5], affermo che essi non hanno la sovranità: non sono che depositari di un potere affidato loro per un periodo determinato. Il popolo non rinuncia alla propria sovranità nominando uno o più luogotenenti con potere assoluto per un periodo determinato, per quanto ciò sia ben di più che concedere un potere revocabile ad arbitrio del popolo stesso, senza alcun limite di tempo prefissato; nell'uno e nell'altro caso essi non hanno niente di proprio, ma sempre sono responsabili della loro carica di fronte a colui da cui il potere deriva: solo un principe sovrano non è tenuto a render conto ad altri che a Dio[6]. [...]

Infine, che diremo di colui che riceva dal popolo il potere assoluto a vita? Bisogna distinguere: egli può dirsi monarca sovrano quando il potere assoluto gli è conferito puramente e semplicemente, senz'alcun titolo di magistrato o commissario, senz'alcuna forma di precario; si può dire senz'altro che in questo caso il popolo si è spogliato del potere sovrano per fargliene dono e investirlo di esso, così come ci si può privare in favore di altri del possesso e della proprietà di cosa che ci appartiene[7]; a lui e in lui si sono trasferiti interamente potere, autorità, prerogative, attribuzioni sovrane, e per tutto questo la legge usa l'espressione *ei et in eum omnem potestatem contulit*. Ma se il popolo concede il potere a vita a qualcuno solo in qualità di ufficiale o luogotenente, o semplicemente per alleviarsi dell'esercizio del potere, costui non è sovrano, ma nient'altro che ufficiale, luogotenente, reggente, governatore o custode e depositario del potere altrui. Così, anche nel caso che un magistrato crei qualcuno suo luogotenente in perpetuo e si liberi da ogni cura di giurisdizione lasciando a questo l'intero esercizio di essa, non è tuttavia nella persona del luogotenente che risiede il potere di dar ordini o di giudicare, né l'azione e la forza della legge, e s'egli oltrepassa il potere che gli è stato dato i suoi atti sono nulli, a meno che non siano ratificati, lodati e approvati da chi gli ha conferito il potere. Perciò re Giovanni, dopo il suo ritorno dall'Inghilterra, ratificò solennemente tutti gli atti del figlio maggiore Carlo che era stato nominato reggente, per convalidarli e confermarli quant'era necessario.

Sia dunque che si eserciti il potere per commissione, o per nomina, o per delega, ma sempre in nome altrui, per un tempo stabilito o senza limiti di tempo, non si è sovrani, anche se nelle lettere manchi la qualifica di procuratore o luogotenente, governatore o reggente; e nemmeno se tale potere fosse dato dalla stessa legge del paese, cosa che avrebbe più valore che

non un'elezione; per esempio l'antica legge scozzese prevedeva la concessione dell'intero governo del regno al parente più prossimo del re nel caso che questo fosse pupillo o in minore età, purché però ogni atto venisse compiuto in nome del re; ma poi questa legge fu abolita per gli inconvenienti che ne derivavano.

Adesso dedichiamoci all'altra parte della nostra definizione, e spieghiamo le parole «potere assoluto». Il popolo o i signori di uno Stato possono conferire a qualcuno il potere sovrano puramente e semplicemente, per disporre a suo arbitrio dei beni, delle persone e di tutto lo Stato, e lasciarlo poi a chi vorrà, così come un proprietario può far dono dei suoi beni puramente e semplicemente, non per altre ragioni che per la sua liberalità. È questa l'autentica donazione, che, essendo una volta per tutte perfetta e completa, non ammette ulteriori condizioni; mentre quelle donazioni che comportano obblighi e condizioni non sono donazioni vere e proprie[8]. Perciò la sovranità conferita a un principe con certi obblighi e a certe condizioni non è propriamente sovranità né potere assoluto, a meno che tali condizioni non siano le leggi di Dio e della natura[9]. [...]

Poiché sulla terra non vi è niente di più grande dei prìncipi sovrani, che vengono solo dopo Dio che li ha stabiliti quali suoi luogotenenti per comandare agli altri uomini, bisogna avere nella più alta considerazione la loro dignità, rispettare e riverire la loro maestà in piena obbedienza, nutrir sentimenti di grande rispetto per loro, parlare di loro con estremo riguardo. Chi disprezza il suo principe sovrano disprezza Dio, del quale esso è l'immagine in terra[10]. E perciò vediamo che Dio, parlando a Samuele cui il popolo aveva chiesto un altro principe, dice: «è a me ch'essi hanno fatto offesa». Per poter ben conoscere chi è il principe sovrano, bisogna aver chiaro quali sono le attribuzioni sue esclusive, senza alcuna partecipazione dei sudditi; giacché se esse fossero comuni coi sudditi, non si potrebbe parlare di principe sovrano. Quelli che hanno scritto in proposito non hanno saputo ben chiarire questo punto come avrebbero dovuto, chi per adulazione, chi per timore, chi per avversione, chi per semplice omissione[11]. [...]

Sotto questo stesso potere di dare e annullare le leggi sono compresi tutti gli altri diritti e prerogative sovrane: cosicché potremmo dire che è questa la sola vera e propria prerogativa sovrana, che comprende in sé tutte le altre. Ma, se si vuole enumerare queste altre prerogative, si può dire ch'esse sono il dichiarare la guerra e concludere la pace, il discutere in appello i giudizi dei magistrati, l'istituire o destituire i più alti ufficiali, l'imporre gravami e contributi ai sudditi o esentarli da essi, il concedere grazie o dispense contro il rigore delle leggi, l'alzare o abbassare il titolo, valore e piede delle monete,

il far giurare sudditi e uomini ligi di serbare fedeltà senza alcuna eccezione a colui cui il giuramento è dovuto. Ecco tutte le prerogative sovrane, comprese nell'ambito del diritto di dare la legge collettivamente e singolarmente, non ricevendola da nessuno fuorché da Dio. Il principe o il duca, infatti, che ha il potere di dare la legge ai suoi sudditi collettivamente e come singoli, non è sovrano se a sua volta la riceve da un superiore o da un uguale (anche uguale, perché chi ha un compagno ha un padrone); ancor meno poi si può dire sovrano se non ha il potere altro che in qualità di vicario, luogotenente o reggente[12].

J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1988, vol. I, pp. 345-46, 349, 352-54, 477-78, 495

1. Qui il termine «Stato» traduce il francese *république* e il latino *res publica*, usati da Bodin nelle varie edizioni della sua opera; ma è la traduzione più giusta, perché si riferisce a quella realtà nuova che è appunto lo Stato moderno.

2. La definizione dello Stato, qui richiamata, è stata data all'inizio dell'opera. I termini greci riportati nel testo significano «potere supremo», «comando supremo», «governo supremo».

3. Il concetto di «suddito», cioè di individuo privato di ogni potere politico, è correlativo a quello di «sovrano»: non c'è sovrano senza sudditi e non ci sono sudditi senza sovrano.

4. Sovrano è allora colui che delega il potere assoluto a qualcuno e può revocarglielo in qualsiasi momento, non colui al quale esso è stato delegato e che lo esercita per conto di un altro.

5. Questa è la definizione di sovrano (*superanus = superiorem non recognoscens*) data dal giurista medioevale Bartolo da Sassoferrato (1313-1357), famoso commentatore del codice giustinianeo. A rigore essa si applicherebbe solo a Dio. Bodin, invece, la applica allo Stato e ne esplicita con coerenza radicale tutte le conseguenze.

6. Chi rende conto del suo operato al popolo non è sovrano, perché il sovrano, secondo Bodin, deve rendere conto solo a Dio.

7. Il sovrano nasce solo nel momento in cui il popolo si spoglia di ogni potere e lo dona interamente a qualcun altro. Esso perciò sussiste solo se tutti gli altri sono «sudditi», cioè «privati». Questo accade all'inizio dell'età moderna, probabilmente come conseguenza delle guerre di religione, che sono guerre totali e quindi tali per cui, chi vuole sottrarsi ad esse, è disposto a rinunciare a tutto.

8. Il potere assoluto è potere incondizionato, cioè conferito senza condizioni, di disporre sia delle persone (cioè delle loro vite), sia dei loro beni, cioè di «tutto lo Stato».

9. Le sole leggi a cui il sovrano deve obbedire sono le leggi di Dio (ma rendendone conto solo a lui, nella sua coscienza, non ai sudditi), perché Dio è l'unico essere a lui superiore, e le leggi della natura, perché queste si impongono a tutti con la forza della necessità.

10. Il sovrano non è più «luogotenente», cioè vicario, del popolo, come nel Medioevo, ma è direttamente vicario di Dio, anzi è addirittura l'immagine di Dio in terra, perché solo Dio è il vero sovrano. «In terra» significa in politica. Si noti la derivazione del linguaggio e dei concetti della filosofia politica moderna dalla teologia cristiana.

11. Qui Bodin rivendica, a ragione, l'originalità della propria dottrina della sovranità.

12. Questa descrizione sintetica delle prerogative della sovranità è un vero e proprio manifesto dell'assolutismo politico moderno.

Cesare Cremonini

Le orazioni

Prolusione all'insegnamento padovano

Le orazioni

Nel Cinquecento, oltre alle espressioni più originali del pensiero rinascimentale, continuò a svilupparsi la tradizione filosofico-scientifica universitaria, ispirata prevalentemente all'aristotelismo. Tra le università europee fu celebre, come rappresentante di questa tradizione, soprattutto l'università di Padova, dove insegnarono filosofi aristotelici famosi in tutta Europa, al punto da giustificare l'impiego, avvenuto tre secoli più tardi, dell'espressione «Scuola di Padova» da parte di Ernest Renan (*Averroès et l'averroïsme*, Parigi 1852). Con tale espressione, tuttavia, non si deve intendere una forma di averroismo, come credeva Renan, bensì un aristotelismo, per così dire, «laico», in quanto non preoccupato di fornire basi filosofiche alla teologia o alla fede cristiana.

Qualcuno ha creduto di ravvisare nel padovano Cesare Cremonini il personaggio di Simplicio, l'aristotelico ottuso di cui Galilei fa la satira nel *Dialogo sopra i massimi sistemi*. In realtà Cremonini fu amico di Galilei e fu più volte accusato, al pari di lui, dall'Inquisizione di avere insegnato dottrine aristoteliche contrastanti con la fede (mortalità dell'anima ed eternità del mondo).

Di Cremonini presentiamo la parte finale della «prolusione» (discorso introduttivo) che egli pronunciò in pubblico all'inizio del suo insegnamento padovano (1591), perché essa documenta l'alta considerazione che all'epoca gli studiosi avevano dell'università di Padova e spiega quindi perché Galilei giudicasse di avere trascorso in questa «li diciotto anni migliori di tutta la sua età». A questa università, infatti, la Repubblica di Venezia assicurò una libertà di insegnamento quale non si trovava, a quel tempo, in nessun'altra università, libertà della quale godettero sia Cremonini sia Galilei, che furono entrambi protetti dal governo veneto contro i procedimenti aperti a loro carico dall'Inquisizione nel 1604. Le disgrazie occorse a Galilei a

causa del noto successivo processo sarebbero forse state evitate se egli fosse rimasto a Padova.

O giovani che siete proprio nel fiore degli anni, a voi mi rivolgo in questa mia orazione che ormai volge alla fine, per dirvi che l'anno in corso è da ritenersi veramente prezioso per voi, dato che vi offre una straordinaria occasione di acquistare una tanto fruttuosa conoscenza, nel mentre vi invita, vi stimola e vi fa giungere ad impadronirvi delle nozioni riguardanti l'anima: la quale, se non è tutto l'uomo, tuttavia – come diceva Platone – dell'uomo è la parte più importante[1]. E soprattutto questa città di Padova – entro la quale, in questo asilo di sapienza, non manca alcuna occasione di perfezionare lo studio, tanto di voi stessi quanto dell'intera realtà – è una città per voi estremamente fruttuosa ed estremamente meritevole del vostro affetto e della vostra ammirazione: in virtù della quale, non da ultimo, tutti possiamo trarre motivo di consolazione nei confronti di quei tremendi cambiamenti precedentemente ricordati.

Non sempre il destino muta le cose conducendole alla dissoluzione, ma talora anche conducendole alla salvezza e al loro miglioramento. Ripercorriamo – ma per giungere prestissimo alla fine – ripercorriamo quel travaglio del mondo dal quale abbiamo cominciato, affinché la nostra orazione risalga a quella medesima considerazione originaria dalla quale ha preso avvio[2]. Guardate, vi prego, la celeberrima e dominatrice città di Venezia. Poco prima di essa (di fronte all'eternità che sono infatti non solo due o tre ma anche centinaia di migliaia d'anni? Con grande profondità lo ha affermato il poeta Dante:

pria, che passin mill'anni, ch'è più corto
spazio a l'eterno, ch'un girar di ciglia,
al cerchio, che più tardi in cielo è torto[3]

poco prima di essa, ripeto, vi era quel territorio lagunare che costituiva quasi un'appartata insenatura del mare Adriatico: tranquillo luogo di soggiorno dei pesci, al quale essi potevano riparare ogni qual volta in alto mare un turbine tempestoso sconvolgesse fin nelle profondità i flutti. Non mercante alcuno, non nave alcuna se non naufraga ivi si recava. Tutt'al più forse qualche pescatore con la sua barchetta raccoglieva ivi le ostriche, e vi si pescavano pesci o seppie.

Ora invece, in quello stesso un tempo desolato tratto di mare, è sorta una città potentissima per terra e per mare, alla quale affluiscono – provenienti si potrebbe dire dagli estremi confini del mondo – persone e traffici: non solo le

merci, ma anche la sapienza e la prudenza, le arti regali sia della guerra che della pace. Un felicissimo Senato vi è insediato, la cui saggezza e disponibilità nei confronti dei popoli assoggettati alla sua autorità ha ottenuto un risultato estremamente raro e straordinario: che i sudditi preferiscono essere governati in tal modo, piuttosto che governare[4]. Ha ottenuto anche, o giovani, che quella Atene da tanto tempo andata in rovina sia qui di fronte a noi[5].

Non fosse infatti per il tempo che incalza, e per la vostra cortesia della quale ho anche troppo approfittato con il mio dire, potremmo fare un raffronto punto per punto. Non vi è nulla in cui questa città di Padova sia inferiore alla città dell'Attica, soprattutto se si considera la sensibilità e l'apertura con la quale le Serenissime Autorità Veneziane non hanno lesinato spese per radunare qui, a vantaggio dell'intera Europa, personalità eminenti fatte venire da ogni parte del mondo affinché potessero impartire gli insegnamenti derivanti dai loro laboriosi studi[6]. Che se quest'anno gli illustrissimi dirigenti di questa Università hanno consentito a me, modesto ed ininfluente come sono, di venire qui per la prima volta è possibile comprendere quanto valga l'eco per quanto minima suscitata dai meriti di qualcuno, se ad essa si aggiunga il prestigio di una persona autorevole: l'apprezzamento espresso dalla cittadinanza di Ferrara – ossia, non essersi mai dovuta lamentare del mio insegnamento di filosofia ivi – quello stesso apprezzamento ha contribuito alla mia venuta qui dopo che persone autorevolissime ne hanno reso testimonianza presso gli sperimentatissimi reggitori[7]. Si tratta di Polo Loredan, eccellente esponente dell'aristocrazia veneta, il quale – non meno illustre per i propri meriti che per la nobiltà della sua famiglia – sa egregiamente svolgere non soltanto il ruolo del prudentissimo senatore, ma anche quello dell'elevatissimo filosofo; di Lorenzo Massa, uomo espertissimo ed irreprensibile, per il quale non credo possa esservi lode migliore di questa: che egli è di tempra tale da meritare di essere messo a parte assai auspicabilmente anche dei più delicati affari di Stato; e del Reverendissimo Padre Stefano Guaraldi, mio conterraneo, Prefetto della Santissima Inquisizione Cristiana per l'intera giurisdizione veneta.

Tenete ancora presente come anche nei mutamenti naturali di solito accada che quella che un tempo era stata terra fertile, col passare degli anni si trasformi in inospitale campo di rovi e di spini. Questo stesso destino era necessario che una volta tanto toccasse anche a questa veneranda sede: ossia che essa, dopo essere stata per tanto tempo allietata dalla presenza di illustrissimi professori – e, fra i più recenti, da Arcangelo Mercenario, acutissimo ed estremamente capace nell'insegnamento; da Giacomo

Zabarella, con i suoi scritti ricchissimi di intelligenza e apprezzati quant'altri mai, anche in confronto a quelli di autori considerati eccelsi ed immortali – essendo mutata la sorte sia costretta a sopportare la modestia della mia persona[8]. Allo sventurato destino toccato a quest'ultimo per parte mia ora non posso far altro che cercare di strappare bramosamente quella che per me è un'occasione di vanto: poter prendere il posto di uomini tanto illustri e diventare il collega di Francesco Piccolomini, uomo di eccellenza tale da porsi al di sopra di ogni apprezzamento, il quale bene ha compreso il detto famoso: «Chi magnificherà il padre, se non i cattivi figli?». Costoro in effetti, non essendo per nessun aspetto migliori di lui, ma limitandosi ad appoggiarsi alle virtù degli avi, ne sfruttano la grandezza al fine di trarne onori per sé. Ed egli infatti, pur spiccando per il suo antico lignaggio e provenendo da famiglia tale che nel suo albero genealogico non manca di rifulgere alcuno splendore di nobiltà, da ciò ha ricavato non motivo di pigrizia – come di solito accade – ma di stimolo. E così si è impegnato ad inserire pur egli nell'aurea collana della rinomanza piccolominea elaborata dai suoi avi le proprie perle: quali poi esse siano lo sa Padova, lo sa l'Italia, lo sa il mondo[9].

Per quanto mi concerne, sarà mio impegno non essere del tutto impari alla maestà di questo luogo, e al raggiungimento di questo scopo scrupolosamente mi dedicherò per quanto me lo consentiranno un'insonne dedizione ed un indefesso impegno di studio. Ciò premesso passerò quindi a svolgere le lezioni del corso. Per la così grande amabilità e pazienza con la quale avete sopportato di ascoltare oggi il mio dire, sento comunque e voglio esprimervi tutta la mia gratitudine. Ho finito.

C. Cremonini, *Le orazioni*, a cura di A. Poppi, Antenore, Padova 1998, pp. 41-51

1. Cfr. Platone, *Alcibiade I*, 130 C-D. Presumibilmente il corso di «filosofia naturale» che Cremonini si accingeva a tenere a Padova consisteva nella lettura e commento del *De anima* di Aristotele. Tutti i corsi, infatti, da lui tenuti negli anni successivi, come pure quelli tenuti dagli altri professori di filosofia, avevano per oggetto la lettura e il commento di opere di Aristotele.

2. La prolusione si apriva con la tesi «il mondo non è mai, nasce e muore continuamente».

3. *Purgatorio*, XI, 106-108.

4. All'epoca Venezia era al massimo della sua potenza, avendo partecipato in misura decisiva alla vittoria degli Stati cristiani nella battaglia navale di Lepanto contro i Turchi (1571).

5. Cremonini paragona Padova ad Atene: mentre infatti Venezia era la capitale politica dello Stato, Padova ne era la capitale culturale.

6. Lo statuto imposto dal governo veneziano all'università di Padova prevedeva che in questa potessero insegnare, nelle cattedre di «primo loco», cioè più importanti, solo professori forestieri. In tal modo l'università si assicurava la presenza dei migliori professori del mondo, uno dei quali sarebbe stato, dopo un solo anno, Galileo Galilei.

7. Nato a Cento, nel ducato di Ferrara, Cremonini aveva insegnato anzitutto nell'università di Ferrara,

che con Bologna, Padova e Pavia (le università dell'Italia settentrionale) costituiva anch'essa una roccaforte dell'aristotelismo.

8. L'eccessiva modestia di queste affermazioni è certamente una posa. Tra i predecessori menzionati da Cremonini, Arcangelo Mercenario era una figura di aristotelico di secondo piano, mentre Giacomo Zabarella (1533-1589) fu certamente il più grande degli aristotelici padovani, famoso in tutta Europa per le sue opere di logica (sul metodo scientifico) e per i suoi commenti ad Aristotele. Egli, essendo padovano, aveva occupato solo una cattedra di «secundo loco», la stessa che fu assegnata a Cremonini al suo arrivo a Padova, dalla quale in seguito egli passò a una cattedra di «primo loco».

9. Francesco Piccolomini (1520-1604), dell'illustre famiglia senese, occupava la cattedra di «primo loco», dalla quale insegnava un aristotelismo di tipo spiritualistico e platonizzante, opposto a quello naturalistico di Cremonini.

Francisco Suárez

Disputazioni metafisiche

L'ente reale come oggetto della metafisica

Disputazioni metafisiche, I.1.26-30

Accanto alla tradizione dell'aristotelismo universitario, o laico, continua a svilupparsi anche nel Cinquecento un'altra tradizione aristotelica, risalente ancor più direttamente alla Scolastica, tanto che è stata chiamata anche Seconda Scolastica, cioè l'aristotelismo di quanti si impegnarono nel trarre dalla filosofia aristotelica le basi per la costruzione della teologia cristiana. La Seconda Scolastica si sviluppò soprattutto in Spagna (Salamanca) e Portogallo (Coimbra) ad opera di teologi domenicani e gesuiti, ma fu presente anche a Roma, per la presenza del Collegio Romano, dove i gesuiti insegnavano.

Il maggiore rappresentante della Seconda Scolastica è certamente il gesuita Francisco Suárez, teologo ufficialmente tomista, ma di profonda ispirazione scotistica, il quale si dedicò anche a costruire una vera e propria filosofia, cioè un'indagine puramente razionale sui temi fondamentali della metafisica. Questa impresa prese corpo in un'opera celeberrima, le *Disputationes metaphysicae* (*Disputazioni metafisiche*), uscita in prima edizione nel 1597, che non è più un commento ad Aristotele, ma un vero e proprio trattato di metafisica, sia pure costruito sulla base della *Metafisica* di Aristotele. Le *Disputationes* avranno un'influenza enorme sulla filosofia

moderna, specialmente di tendenza razionalistica, condizionando sotto molti aspetti il concetto di metafisica professato da Descartes, Leibniz e Wolff e persino dallo stesso Kant.
Di quest'opera presentiamo uno dei capitoli iniziali, dedicato a definire l'oggetto della metafisica, perché esso contiene una delle più importanti dottrine di Suárez, quella per cui tale oggetto è l'ente reale, ossia ciò che vi è di comune fra tutti gli enti realmente esistenti, ivi compresi Dio e le sostanze immateriali. Questo oggetto, secondo Suárez, possiede dei princìpi (i princìpi logici) e delle proprietà (le proprietà trascendentali) che si dimostrano a partire da quei princìpi, facendo della metafisica una scienza rigorosamente dimostrativa. In tal modo la metafisica si configura essenzialmente come ontologia, e la teologia razionale diventa una parte di essa, dando origine a quell'onto-teologia con cui, nel Novecento, Heidegger identificherà la stessa metafisica di Aristotele, scambiando per aristotelica quella che in realtà è la metafisica di Suárez.

I.1.26. Bisogna dire quindi che l'ente, in quanto ente reale, è l'oggetto adeguato di questa scienza. Questa è la sentenza di Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, pressoché all'inizio[1]; sentenza che, in riferimento a questo passo, è seguita da San Tommaso, Alessandro di Hales, Scoto, Alberto Magno, Alessandro di Afrodisia e da alcuni altri, nonché da Averroè, in riferimento allo stesso luogo, come pure in riferimento al III libro della *Metafisica*, comm. 14, e al XII libro, comm. 1; da Avicenna, nel I libro, cap. 1 della sua *Metafisica*; dal Soncinate, nel commento al IV libro della *Metafisica*, q. 10; da Egidio Romano, nel commento al I libro della *Metafisica*, q. 5, e da quasi tutti gli altri autori. Questa asserzione è provata poi da ciò che si è detto finora contro le altre sentenze. Si è mostrato, infatti, che l'oggetto adeguato di questa scienza deve comprendere Dio e le altre sostanze immateriali, ma non solo esse. Oltre alle sostanze, esso deve comprendere ugualmente anche gli accidenti reali, non però gli enti di ragione e quelli che sono del tutto accidentali. Ma un siffatto oggetto non può essere altro che l'ente in quanto tale: esso sarà quindi l'oggetto adeguato[2].

I.1.27. *Soluzione di un'obiezione contro questa asserzione.* – Per meglio chiarire quest'asserzione, bisogna affrontare un'obiezione che subito insorge: perché qualcosa venga costituito come oggetto di una scienza, è necessario che abbia delle proprietà che se ne possano dimostrare, e principi e cause per

mezzo delle quali possano essere dimostrate; ma l'ente, in quanto ente, non può possedere siffatte proprietà, principi e cause: e quindi... La maggiore è chiara, in quanto si tratta della funzione di una scienza, vale a dire dimostrare le proprietà del suo soggetto, proprietà che essa, se vuol essere una scienza perfetta, deve dimostrare per mezzo delle cause, come risulta dal I libro degli *Analitici secondi*[3]. La minore, nella sua prima parte, è anche evidente, poiché l'ente in quanto ente, astratto in questa maniera, è incluso di per sé ed essenzialmente in ogni ente e in ogni modo o proprietà di qualsiasi ente: e quindi non può possedere delle proprietà così adeguate e proprie, poiché il soggetto non può avere la stessa essenza delle sue proprietà[4]. Nella sua seconda parte, invece, la minore è provata per il fatto che l'ente in quanto ente comprende in sé Dio, che è senza principio e senza causa: quindi l'ente, in quanto ente, non può possedere principi e cause, perché altrimenti tali principi e tali cause dovrebbero convenire a tutti gli enti, giacché ciò che conviene al superiore in quanto tale, deve convenire a tutto ciò che è contenuto sotto di esso. E questo lo si conferma per il fatto che questa scienza è la più nobile di tutte: quindi deve avere l'oggetto più nobile di tutti; ma l'ente in quanto ente è l'oggetto più imperfetto, perché è il più comune di tutti ed è incluso pure negli enti più bassi, mentre la sostanza, o la sostanza spirituale, oppure Dio sarebbero assai più perfetti[5].

I.1.28. *Quali proprietà la metafisica dimostra del suo oggetto...* – A questo si risponde negando la prima parte della minore, poiché l'ente possiede invero delle proprietà distinte da se stesso, se non secondo realtà, almeno secondo ragione, quali l'uno, il vero, il buono, che presto esporremo nella terza Disputazione, lì dove metteremo in chiaro se l'ente sia incluso intrinsecamente e di per sé in siffatte proprietà, e se quel principio secondo cui un soggetto non possiede la stessa essenza delle sue proprietà, vada limitato alle proprietà realmente distinte, oppure ai soggetti che non esprimono ragioni trascendentali; o se piuttosto non si debba dire che queste proprietà, in ciò che esse aggiungono all'ente, non sono del tutto reali, e che è sufficiente che l'ente non venga incluso in esse, in ciò che esse aggiungono all'ente: il che, come vedremo, è più probabile[6]. Per cui quest'argomento può essere rivoltato nel suo contrario: diverse tra le proprietà che questa scienza dimostra, non convengono immediatamente se non all'ente in quanto tale, e della loro spiegazione si occupa gran parte di questa scienza: è dunque l'ente in quanto tale l'oggetto adeguato di essa, poiché il soggetto di una scienza è quello le cui proprietà più comuni vengono dimostrate immediatamente e di per sé in tale scienza.

I.1.29. ...*E quali principi.* – Alla seconda parte della minore si risponde, in primo luogo, che in una scienza si richiedono due tipi di principi: alcuni son detti complessi o composti, come sono i principi in base ai quali si compie una dimostrazione; altri sono semplici, e vengono significati dai termini che, in una dimostrazione a priori, prendono il posto di medio. I primi son detti principi della conoscenza; i secondi, principi dell'essere[7]. In questa scienza non mancano dunque principi complessi, e anzi, come poi vedremo, è proprio di essa spiegare e confermare i principi e stabilire il primo di tutti i principi, tramite il quale si dimostrino in qualche maniera gli altri[8]. I principi non complessi, invece, li si può intendere in due modi: dapprima come vere cause, realmente distinte, in qualche modo, dagli effetti o dalle proprietà che vengono dimostrate per mezzo loro. Principi e cause di tal fatta, semplicemente non sono necessarî per la ragione di oggetto, poiché non sono necessarî a compiere delle vere dimostrazioni, come risulta dal I libro degli *Analitici secondi*[9]. Dio, infatti, è un oggetto conoscibile, e i suoi attributi si dimostrano non solo a posteriori e partendo dagli effetti, ma anche a priori, inferendone uno dall'altro, come l'immortalità dall'immaterialità e l'essere un agente libero dal suo essere intelligente. In un secondo modo, si dice principio o causa ciò che è ragione di altro, in quanto sono concepiti e distinti oggettivamente. Questo genere di principio è sufficiente ad essere il medio di una dimostrazione, poiché esso basta a dare la ragione formale per cui una data proprietà convenga alla cosa. E dunque, sebbene l'ente, in quanto ente, non abbia delle cause propriamente e rigorosamente intese nel primo modo, tuttavia esso possiede una qualche ragione delle sue proprietà. In questo modo, anche in Dio si possono trovare delle siffatte ragioni: in base all'infinita perfezione di Dio, infatti, noi diamo la causa del perché Dio sia solo uno, e similmente facciamo per altre proprietà. Di modo che possiamo rivoltare anche questa parte dell'argomento, giacché l'ente, in quanto ente, è di per se stesso un oggetto conoscibile, il quale possiede una ragione formale e dei principi, entrambi sufficienti a che se ne dimostrino le proprietà: e quindi di esso può occuparsi una scienza, che altro non è che la metafisica[10]. Se poi l'ente, in quanto ente, abbia in un qualche modo delle cause vere e reali, lo vedremo in seguito, nelle disputazioni che verteranno sulle cause[11].

I.1.30. *In che modo la ragione di ente è più perfetta e più imperfetta rispetto ai suoi inferiori.* – Alla conferma dell'ultima obiezione si risponde come fa San Tommaso, nella I parte della *Somma teologica*, q. 4, art. 2, ad 2, dicendo che, sebbene l'ente, preso in senso preciso e distinto nella sua ragione, sia meno perfetto rispetto ai gradi inferiori, i quali includono in sé

l'ente stesso e qualcos'altro, tuttavia l'ente semplicemente considerato, ossia lo stesso essere – secondo quella perfezione che esso può realmente possedere in ragione della sua esistenza – è qualcosa di massimamente perfetto[12]. E dunque, sebbene questa scienza consideri per un certo verso la ragione di ente come precisa ed astratta, essa non si arresta qui, ma considera tutte le perfezioni d'essere che un ente può possedere nella realtà stessa, almeno quelle che non si concretizzano in una materia sensibile, e in tal modo include in sé gli enti più perfetti di tutti, enti dai quali questa scienza, considerata in ordine alle cose cui si rivolge, attinge la sua massima perfezione. Se infatti guardiamo anche al modo di ricercare, nonché alla penetrazione e alla certezza della scienza, in gran parte essi derivano dall'astrazione dell'oggetto, in base alla quale talvolta quest'ultimo può possedere una perfezione maggiore nell'ordine conoscitivo, di quanta forse ne possegga nel suo essere[13].

F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996, pp. 85-91

1. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1, 1003 a 20-26. In realtà Aristotele non parla di «ente, in quanto ente reale», ma di «ente in quanto ente», e non usa la nozione di «oggetto adeguato», la quale è aggiunta da Suárez.

2. In Aristotele è alquanto dubbio che l'ente in quanto ente comprenda anche Dio e le altre sostanze immateriali, perché l'esistenza di queste deve essere dimostrata precisamente dalla metafisica (o «filosofia prima»), e quindi non può essere presupposta come parte del suo oggetto. È Suárez, dunque, che include Dio nell'ente in quanto ente, facendo in tal modo di quest'ultimo ciò che vi è di comune fra tutti gli enti.

3. Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, I, 2, 71b 8-12. In quest'opera Aristotele tratta della scienza dimostrativa, la quale deve dimostrare le proprietà del suo oggetto a partire dai princìpi di questo. Suárez applica senz'altro questa struttura alla metafisica, il che in Aristotele è tutt'altro che scontato.

4. L'ente in quanto ente, così come viene concepito da Suárez, è «incluso» in ogni ente, ossia è l'aspetto comune a tutti gli enti, e per essere pensato deve essere «astratto», cioè tirato fuori, da essi. Come tale, esso somiglia più all'essere univoco di Scoto che all'essere multivoco di Aristotele o all'essere analogo di Tommaso d'Aquino.

5. Includendo nell'ente in quanto ente anche Dio, Suárez è costretto a dire che esso non ha princìpi e cause, mentre Aristotele diceva che la metafisica deve cercare le cause prime dell'ente in quanto ente (*Metafisica*, IV, 1, 1003 a 26-32), intendendo in questo modo che l'ente in quanto ente non comprende già anche Dio, perché Dio fa parte delle cause prime dell'ente in quanto ente.

6. Le proprietà dell'ente in quanto ente, distinte da esso solo secondo ragione, sono quelli che già la Scolastica chiamava i «trascendentali» (uno, vero e buono), ma che in Suárez, essendo ridotte a pure «ragioni», cioè concetti, sono la prima espressione della trasformazione che il significato del termine «trascendentale» subirà nella filosofia moderna, dove – specialmente in Kant – indicherà non più un ente, ma un concetto.

7. Suárez chiama princìpi complessi, o delle dimostrazioni, o della conoscenza, quelli che Aristotele chiamava «assiomi». Egli invece chiama princìpi semplici, ovvero dell'essere, quelli che Aristotele chiamava cause prime.

8. Il primo tra i princìpi complessi sarà, anche per Suárez, come per Aristotele, il principio di non-

contraddizione, di cui egli tratterà più avanti (I.4.21). Per Aristotele, tuttavia, questo non funge da premessa di nessuna dimostrazione, mentre per Suárez è il principio a partire dal quale si dimostrano tutti gli altri, nonché le proprietà trascendentali dell'ente.

9. Certamente per Aristotele Dio non è necessario per compiere delle vere dimostrazioni, ma perché è lui che deve essere dimostrato.

10. Le «ragioni delle proprietà» sono ciò che Aristotele chiamava cause formali. Suárez ammette che anche l'ente in quanto ente abbia delle cause formali, cioè una forma, un'essenza, concependolo in tal modo come univoco.

11. Il rinvio è alle disputazioni XII-XXVII, che trattano delle cause materiali, formali, efficienti e finali dell'ente in quanto ente, tra le quali è incluso, come prima causa efficiente, anche Dio.

12. Espressioni come «l'ente semplicemente considerato, ossia lo stesso essere» confermano la distanza di Suárez da Aristotele, che criticava questi concetti, attribuendoli ai platonici (cfr. *Metafisica*, III, 4, 1001a 4-b 6).

13. L'ente perfetto, inteso come l'aspetto comune a tutti gli enti, non può essere conosciuto che per astrazione. Anche questa dottrina è lontanissima da Aristotele, ma influenzerà profondamente la concezione che la filosofia moderna si formerà della metafisica.

Niccolò Copernico

De rivolutionibus orbium caelestium

La dedica del «De revolutionibus»

De rivolutionibus orbium caelestium, Dedica

Nel Cinquecento si manifestano i primi segnali di quella che sarà la scienza moderna, anche se la scienza fa ancora tutt'uno con la filosofia. La prima scienza che si avvia ad assumere l'assetto autonomo che manterrà in età moderna è l'astronomia, grazie alla rivoluzione nella spiegazione dei moti celesti compiuta da Niccolò Copernico con la sua famosa teoria del duplice moto della Terra (rotazione su se stessa e rivoluzione intorno al Sole). È noto che quasi un secolo più tardi, cioè nella prima metà del Seicento, l'adesione a questa teoria da parte di uno scienziato illustre come Galilei fu interpretata dalla Chiesa cattolica come un inaccettabile rovesciamento della visione tradizionale del mondo e perciò fu condannata come eretica. Ma al tempo di Copernico non c'era ancora alcun sospetto che ciò potesse avvenire, come è dimostrato dalla dedica che egli stesso fece della sua opera maggiore, il *De revolutionibus orbium caelestium* (*La rivoluzione delle sfere celesti*, 1543), al papa Paolo III, l'iniziatore della Controriforma.

Come appare dal brano che presentiamo, Copernico fu indotto a formulare la sua teoria dai contrasti esistenti fra gli astronomi (i «matematici»), cioè dal fatto che costoro, per mezzo delle teorie più tradizionali, non riuscivano a risolvere problemi semplici come stabilire esattamente la lunghezza dell'anno solare, necessaria per redigere il calendario; nonché dal fatto che le teorie tradizionali o non spiegavano adeguatamente i fenomeni concernenti i moti degli astri, come nel caso della teoria eudossiana delle sfere omocentriche, o turbavano la simmetria dell'universo introducendovi alcune irregolarità, come nel caso della teoria tolemaica degli eccentrici e del punto equante.
Consapevole tuttavia della novità della sua ipotesi, Copernico cerca di attenuarla richiamandosi alle teorie analoghe degli antichi pitagorici, ma al tempo stesso rivendica la capacità che essa possiede di spiegare adeguatamente tutti i fenomeni celesti come prova della sua verità. Infine si appella al papa contro i calunniatori, alludendo probabilmente agli attacchi che la sua teoria aveva suscitato nel mondo protestante.

Ma forse la Tua Santità[1] non si meraviglierà tanto che io ardisca dare in luce le mie riflessioni, dopo che mi assunsi per elaborarle tanto lavoro che non dubitai di confidare anche per lettera i miei pensieri sul movimento della Terra[2], bensì si aspetterà soprattutto di udire da me come mi venne in mente di osare d'immaginare – contro l'opinione universalmente accolta dai matematici, e quasi contro il senso comune – qualche movimento della Terra. Così non voglio nascondere alla Tua Santità che nient'altro mi mosse a pensare a un altro modo di calcolare i movimenti delle sfere del mondo, se non che compresi che i matematici non sono fra loro stessi concordi nell'indagarli.

Infatti, innanzi tutto sono tanto incerti sul movimento del Sole e della Luna da non poter dimostrare e osservare la grandezza costante dell'anno che volge[3]. Poi, nel fissare i moti sia di queste, sia delle altre cinque stelle erranti [i pianeti], non ricorrono agli stessi principî, né agli stessi assunti, né alle stesse dimostrazioni delle rivoluzioni e dei movimenti apparenti. Alcuni, infatti, ricorrono solo a cerchi omocentrici[4], altri ad eccentrici e ad epicicli[5], con cui, però, non conseguono appieno ciò che cercano. Perché coloro che confidano nei cerchi omocentrici, sebbene abbiano dimostrato di poter comporre con essi alcuni diversi movimenti, non hanno tuttavia potuto stabilire nulla di certo che risponda veramente ai fenomeni. Coloro, poi, che

escogitarono gli eccentrici, quantunque sembrino avere calcolato esattamente, grazie ad essi, la maggior parte dei movimenti apparenti, hanno intanto ammesso, tuttavia, molte cose che sembrano contravvenire ai primi principî dell'uniformità dei movimenti[6]. E la cosa principale, ossia la forma del mondo e la certa simmetria delle sue parti, non poterono trovarla, né in tal modo ricostruirla; ma accadde loro come a [un artista] che traesse da luoghi diversi mani, piedi, testa e altre membra, di per sé bellissime, ma non formate in funzione dello stesso corpo, e non corrispondentisi affatto fra loro, per comporre piuttosto un mostro che un uomo[7]. Così, nel processo di dimostrazione che chiamano méqodon, si trovano ad aver tralasciato qualcosa di necessario o ad avere accolto qualcosa di estraneo e per nulla pertinente. Il che non sarebbe capitato se avessero seguito principî certi. Infatti, se le ipotesi da loro assunte non fossero fallaci, tutto quello che ne conseguirebbe sarebbe senza dubbio verificato[8]. Ciò che dico è forse oscuro, ma diventerà più chiaro a suo luogo.

Pertanto, dopo avere a lungo riflettuto su questa incertezza dell'insegnamento delle matematiche a proposito della ricostruzione dei movimenti delle sfere dell'orbe, fui preso da irritazione per il fatto che nessun calcolo sicuro dei movimenti della macchina del mondo – creata per noi dal migliore e più perfetto artefice – fosse noto ai filosofi, che pure avevano scrutato con tanta cura le minime cose di questo mondo. Perciò mi assunsi l'impresa di raccogliere i libri di tutti i filosofi, che potessi avere, al fine di indagare se mai qualcuno avesse opinato che i movimenti delle sfere del mondo fossero diversi da quelli che ammettono coloro che insegnano matematiche nelle scuole. E trovai così innanzi tutto in Cicerone che Niceto aveva pensato che la Terra si muovesse[9]. Poi anche in Plutarco trovai che altri ancora erano della stessa opinione, e per rendere accessibili a tutti le sue parole, pensai di trascriverle qui:

«Altri pensano che la Terra sia ferma, ma Filolao il Pitagorico ritiene che si muova ruotando intorno al fuoco con un cerchio obliquo, alla stregua del Sole e della Luna. Eraclide Pontico ed Ecfanto il Pitagorico fanno pure muovere la Terra, ma non attraverso lo spazio, bensì a guisa di ruota, da occidente a oriente, intorno al suo stesso centro»[10].

Di qui, dunque, imbattutomi in questa opportunità, presi anch'io a pensare alla mobilità della Terra. E quantunque assurda apparisse tale opinione, tuttavia poiché sapevo che ad altri prima di me fu concessa la libertà di immaginare alcuni circoli per indicare i fenomeni degli astri, pensai che anche a me sarebbe stato facilmente permesso sperimentare se, posto un certo movimento della Terra, si potessero trovare più ferme, dimostrazioni, di

quel che fossero le loro, nella rivoluzione degli orbi celesti[11].

Pertanto, supposti i movimenti che più avanti nella mia opera attribuisco alla Terra, trovai finalmente, dopo molte e lunghe osservazioni che se si rapportavano alla circolazione della Terra i movimenti delle altre stelle e si calcolavano per la rivoluzione di ogni stella, non solo ne conseguivano i fenomeni di esse, ma anche gli ordini e le grandezze delle stelle e di tutti gli orbi, e lo stesso cielo così si connette che in nessuna sua parte può trasporsi qualcosa senza che ne derivi confusione nelle altre parti e nella sua totalità[12]. Perciò anche nel seguito dell'opera seguii quest'ordine, e nel primo libro descrivo tutte le posizioni degli orbi con i movimenti che attribuisco alla Terra, affinché questo libro contenga quasi la costituzione generale dell'universo. Negli altri libri, poi, rapporto i movimenti delle altre stelle e di tutti gli orbi alla mobilità della Terra, affinché di lì si possa dedurre in quale misura sia possibile salvare i movimenti e le apparenze delle altre stelle e degli orbi, se si rapportano al movimento della Terra[13]. E non dubito che gli ingegnosi e dotti matematici mi approveranno se – come la filosofia innanzi tutto richiede – vorranno conoscere e ponderare non superficialmente, ma a fondo ciò che porto in quest'opera a dimostrazione di queste cose. E affinché i dotti come gli ignoranti vedano che per parte mia, non mi sottraggo affatto al giudizio d'alcuno, ho preferito dedicare queste mie riflessioni alla Tua Santità, piuttosto che a qualunque altro, perché anche in questo angolo remotissimo della Terra, in cui vivo, sei giudicato il personaggio più eminente per la dignità del grado come per l'amore di tutte le lettere ed anche delle matematiche; così tu potrai facilmente con la tua autorità e con il tuo giudizio trattenere il morso dei calunniatori, quantunque il proverbio dica che non esiste rimedio al morso dei sicofanti[14].

N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, a cura di A. Koyré, Einaudi, Torino 1975, pp. 15-23

1. Copernico dedica il *De revolutionibus orbium caelestium* al papa Paolo III, che diede inizio alla Controriforma convocando il Concilio di Trento (1542) e organizzando l'Inquisizione.

2. Allusione al *Commentariolus*, operetta non pubblicata in cui Copernico espose per la prima volta, nel 1512, la sua teoria. Il contenuto di essa, reso noto dal suo discepolo Retico nel 1540 con l'opera *Narratio prima*, suscitò la reazione negativa di Lutero e Melantone, perché sembrava contrastare con l'interpretazione letterale della *Bibbia*.

3. Il calendario giuliano, risalente a Giulio Cesare, stabiliva la lunghezza dell'anno in 365 giorni, più uno da aggiungersi ogni quattro anni (nell'anno bisestile). Questa misura era in eccesso di 11 minuti, perciò si rese necessario un nuovo calendario, detto gregoriano perché adottato dal papa Gregorio XIII nel 1582, al fine di adeguare il computo degli anni alla posizione esatta del Sole. Ma questo al tempo di Copernico non era ancora stato fatto.

4. La teoria che spiega i moti dei pianeti ammettendo che ciascuno di essi sia infisso in un gruppo di

sfere omocentriche, cioè aventi lo stesso centro (la Terra) e assi diversi, fu formulata da Eudosso di Cnido (IV secolo a.C.), su sollecitazione di Platone, e fu adottata con alcune modifiche da Aristotele.

5. La teoria che spiega i moti dei pianeti ammettendo che essi ruotino su epicicli, cioè su circoli aventi per centro un punto che a sua volta ruota su un eccentrico (circolo avente un centro vicino al centro della Terra, ma non coincidente con esso), fu formulata da Apollonio di Perge (III secolo a.C.), Ipparco di Nicea (II secolo a.C.) e Tolomeo (II secolo d.C.).

6. Tolomeo, per spiegare esattamente il moto dei pianeti, fu costretto ad ammettere un punto diverso dal centro della Terra, rispetto al quale tali moti risultassero di velocità uniforme, detto punto «equante», cioè capace di rendere il moto uguale, o uniforme. Secondo Copernico questa teoria contravviene all'uniformità dei movimenti dei pianeti.

7. La simmetria dell'universo, cioè la sua regolarità, la sua perfezione (violata dalla teoria dell'equante), costituisce per Copernico un principio indiscutibile, poiché il mondo, in quanto creato da Dio, deve essere perfetto.

8. La falsità, cioè la non corrispondenza ai fenomeni, delle conseguenze che derivano dalle teorie precedenti è la prova della falsità di tali teorie. Nell'osservare questo Copernico si basa su una legge della logica aristotelica, secondo cui dal vero non può derivare il falso.

9. Cfr. Cicerone, *Academica*, IV, 29. Colui che Copernico qui chiama Niceto è in realtà Iceta di Siracusa (V secolo a.C.), probabilmente un pitagorico.

10. Cfr. Plutarco, *De placitis philosophorum*, III, 13. Filolao (V secolo a.C.) ammetteva la rivoluzione della Terra non intorno al Sole, ma intorno a un fuoco che stava al centro dell'universo. Eraclide Pontico ed Ecfanto (IV secolo a.C.) ammettevano invece la rotazione della Terra su se stessa. È curioso che Copernico non citi anche la teoria di Aristarco di Samo (III secolo a.C.), che ammetteva la rivoluzione della Terra intorno al Sole, esattamente come faceva lui stesso.

11. Copernico assume come premessa il movimento della Terra e prova a vedere quali conseguenze ne derivano. A dire il vero, se tali conseguenze sono vere, cioè corrispondono ai fenomeni, non si ha ancora una prova della verità delle premesse (in quanto, sempre per una regola della logica aristotelica, il vero può derivare anche dal falso), ma almeno si evita la certezza della loro falsità, in cui invece incorrevano le teorie precedenti.

12. Copernico afferma di avere trovato non solo che le conseguenze della sua teoria corrispondono esattamente ai fenomeni, ma anche che esse rendono più connesso, cioè più unitario, l'intero universo, cosa che non accadeva alle teorie precedenti.

13. L'espressione «salvare le apparenze», cioè i fenomeni osservabili dei movimenti celesti, era già stata impiegata da Platone quando propose ai suoi discepoli il problema di spiegare i moti dei pianeti, in risposta al quale Eudosso formulò la teoria delle sfere omocentriche (cfr. Simplicio, *Commento al «De caelo» di Aristotele*, p. 488 Heiberg).

14. Copernico si rivolge al papa da Frauenburg, in Polonia, centro di cultura cattolica. I «calunniatori» a cui egli si riferisce sono forse i protestanti, cioè Lutero e Melantone, che avevano condannato la sua teoria in quanto non conforme alla *Bibbia*, perché questa fa dire a Giosuè «fermati o Sole», il che sembra implicare che il Sole si muova.

Bernardino Telesio

De rerum natura iuxta propria principia

La struttura del mondo e la grandezza e natura dei corpi

De rerum natura iuxta propria principia, Proemio

Oltre ad una corrente filosofico-scientifica chiaramente ispirata all'aristotelismo, nel Cinquecento si sviluppa anche una corrente filosofico-scientifica decisamente antiaristotelica, di cui il primo rappresentante può essere considerato Bernardino Telesio. Questi è noto soprattutto per l'opera *De rerum natura iuxta propria principia* (1565), nella quale, come dice il titolo, egli cerca di spiegare la «natura» delle cose, cioè le loro proprietà, le loro funzioni, i loro comportamenti, sulla base di princìpi «propri», cioè intrinseci, alle cose stesse, ovvero alle realtà sensibili, al mondo fisico. In ciò è presente un chiaro intento antimetafisico, cioè un'opposizione a ogni tentativo di spiegare il mondo fisico mediante il ricorso a princìpi trascendenti, come in parte faceva l'aristotelismo.
Come appare dal proemio dell'opera, che presentiamo, secondo Telesio la scienza degli «antichi», cioè essenzialmente di Aristotele (perché questa era la scienza più in voga nel Cinquecento), presumeva di ricostruire il mondo sulla base della sola ragione, mettendosi in un certo senso dal punto di vista di Dio. Ad essa Telesio oppone una «sapienza del tutto umana», basata sul senso, cioè sull'osservazione, capace di spiegare i fenomeni come si vedono, limitata al mondo e alle cose in esso contenute. L'unico principio generale da essa ammesso è la costanza e la regolarità della natura. Si tratta, come si vede, di una metodologia ancora molto elementare, che tuttavia prelude agli sviluppi della scienza moderna nel senso del metodo sperimentale.

La struttura del mondo e la grandezza e natura dei corpi in esso contenuti non devono essere ricercate con la ragione, come è stato fatto dagli antichi, ma devono essere percepite col senso e tratte dalle cose stesse[1].

Coloro che prima di noi indagarono la struttura di questo nostro mondo e la natura delle cose in esso contenute, lo fecero certo con lunghe veglie e grandi fatiche, ma inutilmente come sembra. Che cosa, infatti, questa natura può aver rivelato ad essi, i cui discorsi, nessuno escluso, dissentono e contrastano con le cose ed anche con se stessi?[2] E possiamo ritenere che questo è ad essi accaduto proprio perché, avendo avuto forse troppa fiducia in se stessi, dopo aver indagato le cose e le loro forze, non attribuirono ad esse, come era necessario, quella grandezza indole e facoltà, di cui si vede che sono dotate; ma, disputando quasi e gareggiando con Dio in sapienza, avendo osato

ricercare con la ragione le cause e principi del mondo stesso, e credendo e volendo credere di aver trovato queste cose che non avevano trovato, si costruirono un mondo a loro arbitrio[3]. Pertanto ai corpi, di cui si vede che il mondo è costituito, attribuirono non la grandezza e posizione, che si vede hanno ottenuto, né quella dignità e quelle forze, di cui si vede che sono dotati, ma quelle di cui avrebbero dovuto essere dotati secondo i dettami della loro ragione[4]. Non era cioè necessario che gli uomini compiacessero a se stessi e insuperbissero fino al punto da attribuire (quasi precedendo la natura e affettando non solo la sapienza ma anche la potenza di Dio) alle cose quelle proprietà, che essi non avevano visto che a queste inerivano, e che invece dovevano essere assolutamente tratte dalle cose[5]. Noi, poiché non abbiamo avuta tanta fiducia in noi stessi, e poiché siamo dotati di un ingegno più tardo e di un animo più debole, e poiché siamo amanti e cultori di una sapienza del tutto umana, (la quale certamente deve sembrare che sia pervenuta al sommo delle sue possibilità, se è riuscita a scorgere quelle cose che il senso ha manifestato e quelle che si possono trarre dalla somiglianza con le cose percepite col senso) ci siamo proposti d'indagare solamente il mondo e le sue singole parti e le passioni, azioni, operazioni ed aspetti delle parti e delle cose in esso contenute[6]. Ognuna di esse, infatti, se rettamente osservata, manifesterà la propria grandezza, ed ognuna di queste la propria indole, forza e natura. Così che se apparirà che nulla di divino e che sia degno di ammirazione e che sia anche troppo acuto si trova nei nostri scritti, essi però non contrasteranno affatto o con le cose o con se stessi; noi cioè abbiamo seguito il senso e la natura, e nient'altro; quella natura, che, concordando sempre con se stessa, agisce ed opera sempre le stesse cose e allo stesso modo[7]. Tuttavia, se qualcosa di ciò che noi abbiamo affermato non concordasse con le sacre scritture o con i decreti della chiesa cattolica, noi affermiamo e dichiariamo formalmente che non deve essere mantenuto, che anzi deve essere del tutto rigettato. Ad esse, infatti, deve essere posposto non solo qualsiasi ragionamento umano, ma anche lo stesso senso; e se non concorda con esse, persino il senso deve essere rinnegato[8].

B. Telesii, *De rerum natura*, a cura di L. De Franco, Casa del Libro, Cosenza 1965, pp. 27-29

1. Gli «antichi» sono soprattutto Aristotele, la cui dottrina nella dedica dell'opera Telesio dichiara esplicitamente di condannare.

2. Probabile allusione a problemi naturali non risolti dalla fisica aristotelica, o a contrasti fra teorie fisiche diverse.

3. Questa presunta sapienza, che gareggia con Dio stesso, cercando con la ragione le cause e i princìpi del mondo, è la fisica di Aristotele, che è strettamente connessa con la sua metafisica.

4. Si noti l'insistenza di Telesio sul «vedere», cioè sull'osservazione per mezzo dei sensi.

5. «Affettando» significa «fingendo di possedere».

6. La «sapienza del tutto umana» è la nuova fisica basata sulla pura osservazione, proposta da Telesio, che si limita a indagare il mondo e le cose in esso contenute.

7. Qui la «natura» non è più soltanto l'indole e la forza delle cose, ma anche un ordine costante e regolare. Telesio dunque ammette il principio della costanza delle leggi naturali.

8. Questa dichiarazione cautelare è probabilmente dovuta al clima di controriforma in cui Telesio vive, caratterizzato dalla continua minaccia dell'Inquisizione.

Giordano Bruno

De la causa, principio et uno

«È dunque l'universo uno, infinito, immobile»

De la causa, principio et uno

Giordano Bruno è una delle figure più originali della filosofia del Cinquecento, perché unisce temi della tradizione neoplatonica (la derivazione di tutte le cose dall'Uno) a un'adesione entusiastica alla teoria copernicana, da lui interpretata in termini di infinità dell'universo, e all'affermazione della coincidenza dell'universo con l'Uno. Egli elabora così una vera e propria forma di monismo, o panteismo, in cui l'universo, coincidendo con Dio, costituisce l'unico essere, infinito e immobile.
Di tale monismo è efficace espressione il dialogo *De la causa, principio et uno*, scritto in italiano a Londra nel 1584. Nel brano che presentiamo Bruno afferma che l'universo è uno, infinito e immobile, cioè non soggetto ad alcuna delle forme di mutamento distinte da Aristotele, come si addice ad un essere perfetto. In esso si realizza così la coincidenza di potenza e atto, materia e forma, centro e circonferenza. Bruno procede alla maniera di Parmenide (a differenza del quale tuttavia concepisce l'essere come infinito), cioè negando all'essere tutte le imperfezioni, ma nel considerare queste ultime ha presenti le distinzioni fatte da Aristotele, contro la cui dottrina della molteplicità dell'essere il suo discorso è pertanto rivolto.

È dunque l'universo uno, infinito, inmobile. Una, dico, è la possibilità

assoluta[1], uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo[2]; il quale non deve posser essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza inmobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiongere, cossì è da cui non si può suttrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietadi nell'esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro e altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso, che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde[3]. Non è materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile né misura. Non si comprende, perché non è maggior di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro e altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo e uno, non ha essere ed essere[4]; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che[5] non è termine, è talmente forma che non è forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno.

In questo certamente non è maggiore l'altezza che la lunghezza e profondità; onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera[6]. Nella sfera, medesima cosa è lunghezza che larghezza e profondo, perché hanno medesimo termine; ma ne l'universo medesima cosa è larghezza, lunghezza e profondo, perché medesimamente non hanno termine e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante e altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, né assolutamente parte che differisca dal tutto. Perché, se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l'infinito è uno. Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un'altra quantosivoglia minore; e

però ne l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l'immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga[7], perché alla proporzione de la inmensitudine non più si accosta per le parasanghe che per i palmi. Dunque infinite ore non son più che infiniti secoli, e infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non più ti avicini con esser sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti. E quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particulare.

Or, se tutte queste cose particulari ne l'infinito non sono altro e altro, non sono differenti, non sono specie, per necessaria consequenza non sono numero; dunque, l'universo è ancor uno immobile. Questo, perché comprende tutto, e non patisce altro e altro essere, e non comporta seco né in sé mutazione alcuna; per consequenza, è tutto quello che può essere; ed in lui (come dissi l'altro giorno) non è differente l'atto da la potenza. Se dalla potenza non è differente l'atto, è necessario che in quello il punto, la linea, la superficie e il corpo non differiscano: perché cossì quella linea è superficie, come la linea, movendosi, può essere superficie; cossì quella superficie è mossa ed è fatta corpo, come la superficie può moversi e, con il suo flusso, può farsi corpo. È necessario dunque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo, perché il punto, scorrendo da l'esser punto, si fa linea; scorrendo da l'esser linea, si fa superficie; scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo; il punto, dunque, perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo dove la potenza e l'atto è una medesima cosa[8].

Dunque, l'individuo non è differente dal dividuo[9], il simplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza. Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere, è inmobile; perché in lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre e oltre avere, è massimo ed ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella[10]. Ecco come non è impossibile, ma necessario che l'ottimo, massimo, incomprensibile è tutto, è per tutto, è

in tutto, perché, come semplice e indivisibile, può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto[11]. E cossì non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere, uno in tutto e per cui uno è tutto[12]. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa.

G. Bruno, *Opere italiane*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1925, vol. I, pp. 247-50

1. Cioè la potenza, nel senso aristotelico, di tutte le cose.

2. Il massimo e l'ottimo non può essere che Dio.

3. Qui Bruno esclude dall'universo ciascuna delle forme di mutamento distinte da Aristotele, cioè il movimento locale, la generazione e corruzione, l'aumento e diminuzione, l'alterazione. Egli si esprime come Parmenide a proposito dell'essere, attribuendo tuttavia all'universo il carattere dell'infinità (mentre per Parmenide l'essere era finito).

4. Cioè non ha diversi modi di essere.

5. «Di sorte che» significa in modo tale che.

6. Anche Parmenide aveva paragonato l'essere ad una sfera.

7. La «parasanga» è un'antica unità di misura persiana, equivalente a circa 6000 metri. Anche il palmo e lo stadio sono qui intesi come unità di misura.

8. La derivazione della linea dal punto, della superficie dalla linea e del solido dalla superficie è un classico tema neoplatonico, risalente addirittura alle dottrine non scritte di Platone. Bruno la spiega in senso dinamico, cioè supponendo uno «scorrimento» di queste figure.

9. «Dividuo» significa realtà divisibile.

10. La coincidenza di centro e circonferenza è affermata dalla tradizione ermetica e neoplatonica (san Bonaventura, Cusano), e ricorrerà poi in Pascal e Leibniz.

11. L'ottimo e massimo, cioè Dio, è tutto, e quindi tutto è Dio: questa è la formulazione più esplicita del panteismo.

12. Così scrisse nell'*Inno a Zeus* lo stoico Cleante di Asso. Anche san Paolo cita questo passo nel discorso agli Ateniesi (cfr. *Atti degli Apostoli*, XVII, 15-34), ma per indicare una presenza misteriosa, non spiegabile razionalmente, di Dio in tutte le cose. Bruno, invece, considera questa presenza una verità filosofica, cioè dimostrabile razionalmente.

Tommaso Campanella

Del senso delle cose e della magia

«Ente nullo potere ad altri dare quel ch'egli in sé non ha»

Del senso delle cose e della magia, libro I, capp. 1 e 4

Tommaso Campanella è l'ultimo rappresentante di una filosofia che ancora non tiene conto della scienza moderna, e tuttavia è

in un certo senso moderna, perché desume dalla convinzione dell'animazione del mondo la fiducia di poterlo trasformare per mezzo della magia. Una sintesi del suo pensiero è contenuta nell'opera *Del senso delle cose e della magia*, scritta in latino nel 1590 e poi riscritta dall'autore in italiano nel 1604, perché il manoscritto originale in latino gli era stato rubato. Della versione italiana presentiamo l'inizio.

Campanella, in base al principio secondo cui tutto ciò che è contenuto negli effetti deve essere contenuto anche nelle cause, e in base alla constatazione che gli animali sono dotati di senso, sostiene che anche gli elementi, da cui gli animali derivano come effetti, devono essere dotati di senso (il famoso *sensus inditus*, o *abditus*). Egli inoltre propone la sua dottrina originale, secondo cui il senso non è solo un patire, come sosteneva Aristotele, ma è anche un percepire di patire (cioè è *sensus additus*), e quindi è attività, anzi addirittura contiene in sé un germe di ragionamento.

Ente nullo potere ad altri dare quel ch'egli in sé non ha[1], da noi altrove fu provato e a molti è noto, ma l'esperienza ce'l dimostra troppo, poiché nunqua s'è visto luce far tenebra, né calore freddezza, né la spina allisciare, né il grave allegerire; e così per tutto si scorge. Vero è che quella mole ch'è calda, può diventar fredda, ma non la freddezza dal calore esser prodotta, né il calore in freddezza convertirsi; e per accidente tra le cose fredde il caldo rinchiuso, si rinforza e cresce, ma non il freddo gli dona calor maggiore, ma per sé ei si aumenta, essendo di natura diffusivo e moltiplicativo; il che non avviene nelle cose sterili per sé.

Or se gli animali, per consenso universale, hanno sentimento, e da niente il senso non nasce, è forza dire che sentano gli elementi, lor cause e tutte, perché quel che ha l'uno, all'altro convenire si mostrarà[2]. Sente dunque il cielo e la terra e il mondo, e stan gli animali dentro a loro come i vermi dentro il ventre umano, che ignorano il senso dell'uomo perché è sproporzionato alla loro conoscenza picciola[3]. [...]

Par che sia il senso passione, perché quando noi sentiamo il caldo o il freddo, caldi o freddi ci facciamo[4]. Così il febricitante toccando uno, che a me sano par caldo, sente fresco da quello; ma chi tocca uno tanto caldo quanto è lui, non lo sente; talché, allora sentiamo quando patimo, e, la puntura pungendo, e la dolcezza noi addolcendo, e l'odore le narici infacendo, e il colore la vista aggregando e disgregandoci, sentiamo. Il senso, dunque, è

passione; ma di due sorti, perché o il sensibile ci diletta o ci dispiace, o non reca passione tale che diletto o dolore rechi, ma ordinaria. Dilettano quelle cose che conservano la simmetria del senso nostro in tali organi talmente concinnata[5], onde il calor blando, al nostro simile, diletta; e dispiacciono quelle che struggono, come il ferro ardente; e così tutti gli oggetti, se a conservarci servono, piacere; se a distruggerci, dispiacciono. Il senso, dunque, non è solo passione perfettiva, come Aristotile stima, ma corruttiva ancora. Di più, quando sentimo una cosa, non prendemo tutta la virtù e forma di quella, né quando vedemo la pietra, pigliamo la sua forma, perch'essa non si può di sua forma spogliare; ma la luce tinta della sua superficie a noi entra per gli occhi e tocca lo spirito e muove; e per quella sente, ma se di quella s'informasse diventaria pietra. Talché il senso non si fa per informazione, come vuole Aristotile, ma per immutazione; ché, se fusse informazione, saria total destruzione della precedente forma e introduzion dell'altra[6]. E, allora il fuoco e il sole conosco quando da loro sono mutato; ma non del tutto, ché saria farmi fuoco, ma poco; e da quella poca mutanza, misura la virtù mia senziente il resto della possanza del fuoco; e dall'altre esperienze, che in altre di lui vede in cose ardenti, essere grandissima argomenta. Dunque il senso non solo è passione, ma si fa insieme con discorso tanto presto che non si scorge[7]. E quando noi vedemo quel che abbiamo visto o un altro simile, subito patiamo il medesimo; come chi vede una festa si ricorda d'un'altra e s'allegra, e chi vede la nave si ricorda la nausea che patì in mare e vomita di nuovo. Dunque il senso è passione; e la memoria è senso anticipato e renovato, e il discorso è senso del simile per altro simile[8], e quante sorti di similitudini sono al mondo, o d'essenza, o di qualità, o d'azione, o di luogo, o di tempo, o d'operazione, o di causa, o di quantità, o di sito, o di figura, o di colore, tanti sono i discorsi e sillogismi. E tutti quelli animali che hanno spirito[9] sciolto dentro le cavità, hanno memoria e discorso; e non le piante, per essere ottuso. E già l'anima esser caldo spirito sottile e mobile, atto a patire e sentir subito come l'aria, nel secondo libro vederemo. Dunque non è pura potenza come materia, ma è cosa atta a patir d'ogni cosa a lei dissimile, e non da simili in tutto. Ma la mente che Dio all'uomo infonde, non solo ha questo sensitivo discorso e memoria animale, ma più divino e alto, come poi diremo. Or se il senso è passione, e tutti gli elementi et elementati patiscono, dunque tutti sentono; ma spesso l'uomo pate quel che non sente, come in sonno i morsi di pulci. Dunque il senso è percettivo di passione[10] alla quale, s'è distruttiva e dolorosa, si resiste e contrasta, e, s'è piacevole e conservativa, si applaude, segue e ama.

T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers,

Laterza, Bari 1925, pp. 1-2, 10-12

1. Se nessun ente può dare agli altri ciò che non ha, ciò che è contenuto negli effetti deve essere già contenuto anche nelle cause.

2. Se gli animali, che hanno come cause gli elementi (acqua, aria, terra e fuoco), possiedono il senso, questo dovrà essere posseduto anche dagli elementi, e dunque da tutte le cose, perché tutte derivano da essi.

3. In tal modo il mondo risulta essere un grande animale, cioè un grande essere vivente. Ciò era già stato sostenuto da Platone e da tutti coloro che ammettevano l'anima del mondo.

4. Che il sentire sia essenzialmente patire, cioè subire una modificazione, era dottrina di Aristotele.

5. «Concinnata» significa armonizzata, accordata.

6. Aristotele aveva sostenuto che il sentire consiste nell'assumere la forma (non la materia) degli oggetti percepiti. Campanella, a scopo polemico, dà a questa dottrina un significato prevalentemente materiale.

7. Per Campanella il senso non solo è capacità di patire, ma è anche immediatamente («tanto presto che non si scorge») capacità di argomentare («discorso»), in base alla sensazione subìta, la natura dell'oggetto percepito.

8. Il «discorso», cioè il ragionamento, è per Campanella capacità di collegare la sensazione di un oggetto a quella di un altro simile al primo.

9. Lo «spirito» è per Campanella un soffio caldo, diffuso nelle cavità del corpo (vene e arterie).

10. Ecco la tesi per cui il senso non è solo un patire (*sensus inditus*), ma anche un percepire di patire (*sensus additus*).

Tommaso Campanella

Del senso delle cose e della magia

«Il Mondo, dunque, tutto è senso e vita e anima e corpo»

Del senso delle cose e della magia, libro IV, epilogo

Nel brano che presentiamo, tratto dalla fine della versione italiana di *Del senso delle cose e della magia*, Campanella conclude che il mondo, in quanto vivente e senziente, è «statua», cioè immagine, di Dio, e quindi ogni cosa partecipa della potenza, della sapienza e dell'amore di Dio. L'uomo in particolare, in quanto «epilogo di tutto il mondo», cioè creatura che riassume in sé tutte le altre, partecipa in modo speciale della potenza di Dio, cioè della sua arte di governare le cose, e pertanto è in grado di «operare» le cose. Qui Campanella allude alla «magia naturale», della cui esistenza era profondamente convinto e alla quale ha dedicato l'intero libro IV dell'opera.

Il Mondo, dunque, tutto è senso e vita e anima e corpo, statua dell'Altissimo, fatta a sua gloria con potestà, senno e amore[1]. Di nulla cosa si duole. Si fanno in lui tante morti e vite che servono alla sua gran vita. Muore in noi il pane, e si fa chilo, poi questo muore e si fa sangue, poi il sangue muore e si fa carne, nervo, ossa, spirito, seme, e pate varie morti e vite, dolori e voluttadi; ma alla vita nostra servono, e noi di ciò non ci dolemo, ma ci godemo. Così a tutto il mondo tutte cose son gaudio e servono, e ogni cosa è fatta per lo tutto e il tutto per Dio a sua gloria.

Stanno come vermi dentro all'animale tutti gli animali dentro al Mondo, né si pensano ch'egli senta, come li vermi del nostro ventre non pensano che noi sentemo e abbiamo anima maggiore della loro, né sono animati dalla commune anima beata del Mondo, ma ciascuno della propria, come li vermi in noi, che non han la mente nostra per anima, ma il proprio spirito.

L'uomo è epilogo di tutto il Mondo, ammiratore di questo, se vuol conoscere Dio, ché però è fatto[2]. Il Mondo è statua, imagine, Tempio vivo di Dio, dove ha dipinto li suoi gesti e scritto li suoi concetti, l'ornò di vive statue, semplici in cielo, e miste e fiacche in terra; ma da tutte a Lui si camina.

Beato chi legge in questo libro e impara da lui quello che le cose sono, e non dal suo proprio capriccio, e impara l'arte e il governo divino[3], e per conseguenza si fa a Dio simile e unanime, e con lui vede ch'ogni cosa è buona e che il male è respettivo[4] e maschera delle parti che rappresentano gioconda comedia al Creatore, e seco gode, ammira, legge, canta l'infinito, immortale Dio, Prima Possanza, Prima Sapienza e Primo Amore, onde ogni potere, sapere e amore deriva et è e si conserva e muta, secondo li fini intesi dalla commune anima, che dal Creatore impara e l'arte del Creatore, nelle cose innestata, sente, e per quella ogni cosa al gran fine guida e muove, finché ogni cosa sarà fatta ogni cosa e mostrarà ad ogni altra cosa le bellezze dell'eterna idea.

Or chi l'ammira le conosce, chi le conosce l'opera[5], chi opera fia amico di Dio, partecipe della gran sapienza universale sempre beata e gloriosa; e la qual sia pregata che me e Berillo mio[6] alzi alla sua dignità e conoscenza, e mandi presto il mio liberatore.

T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925, pp. 330-32

1. «Statua» significa immagine. Se Dio è potenza, sapienza ed amore, tutte le cose, in quanto immagini di Dio, avranno queste stesse qualità.

2. L'uomo, epilogo di tutto il mondo, è fatto «però», cioè per questo, vale a dire per conoscere Dio.

3. Imparare l'arte e il governo divino significa, per Campanella, dominare la natura per mezzo della

magia.

4. «Respettivo» significa probabilmente relativo, o apparente, cioè, come Campanella dice subito dopo, «maschera», vale a dire personaggio fittizio che serve a rendere più «gioconda» la «comedia» in cui consiste il creato.

5. «Opera», cioè produce, le cose, sempre per mezzo della magia.

6. «Berillo» sembra essere il nome di una persona cara all'autore. Il berillo, d'altra parte, è una pietra trasparente che, come una lente di ingrandimento, permette di vedere cose altrimenti invisibili. Da essa Cusano prese lo spunto per scrivere il *De beryllo*, dove parla di un «berillo intellettuale», che permette di cogliere Dio. Forse il nome citato da Campanella contiene un'allusione alla capacità intellettuale di conoscere Dio.

La rivoluzione scientifica del Seicento: Galileo Galilei

La rivoluzione scientifica rappresenta l'avvenimento più importante che si verificò nella cultura europea tra Cinquecento e Seicento perché diede inizio a quella che si suole definire età moderna. Si parla unanimemente di rivoluzione perché la scienza nata in questo periodo a differenza di quella antica, che aveva un'impronta qualitativa e finalistica, proponeva di indagare la natura mediante metodi rigorosamente quantitativi, come se essa consistesse in una sorta di meccanismo artificiale fatto di ingranaggi che si trasmettono il movimento mediante azione reciproca.
I brani che presentiamo sono tratti dalle opere di **Galileo Galilei** (1564-1642), che può essere considerato l'artefice della rivoluzione scientifica. Essi esemplificano quattro luoghi fondamentali della riflessione filosofica e scientifica dello scienziato:
1. il metodo delle scienze fisico-matematiche, che potremmo definire ipotetico-deduttivo. Questo viene paragonato da Galilei con quello proposto da Aristotele nei suoi scritti e di esso si preannuncia un'applicazione fisica relativa al piano inclinato;
2. la centralità della matematica nell'indagine scientifica della natura, che porta a privilegiare gli aspetti quantitativi e universalizzabili degli oggetti fisici. Questo perché è il libro della natura a essere stato scritto da Dio utilizzando caratteri matematici;
3. il rapporto tra la natura e la Sacra Scrittura, in quanto entrambe derivano direttamente da Dio, e che per questo secondo Galilei non possono rivelarsi in contraddizione tra loro;
4. la confutazione del moto del sole intorno alla terra, la quale poggia sull'analisi del fenomeno delle maree. L'artificio retorico attraverso cui Galilei confuta la tesi geocentrica suscitò l'ira di papa Urbano VIII e lo portò alla condanna definitiva del 1633.

Galileo Galilei

Trattato della sfera

Il metodo scientifico (A)

Trattato della sfera, Prefazione

Uno dei principali contributi portati da Galileo Galilei alla rivoluzione scientifica, cioè alla nascita della scienza moderna, è indubbiamente la scoperta del metodo delle scienze fisico-matematiche. Nella prefazione al *Trattato della sfera*, scritta nel 1602 e da cui è tratto il brano che presentiamo, Galilei, pur professando ancora la teoria geocentrica di Tolomeo, mostra di avere già raggiunto la piena consapevolezza del metodo con cui procede una scienza quale la «cosmografia», corrispondente all'odierna astronomia. Il metodo consiste: 1) nel partire dalle osservazioni sensibili, condotte secondo un certo criterio («osservazioni sensate»); 2) nel formulare un'ipotesi matematica capace di spiegare i fenomeni osservati; 3) nel dedurre da tale ipotesi le conseguenze che ne derivano; 4) nel verificare se queste conseguenze corrispondono ad altri fenomeni osservabili. Il terzo e il quarto momento formano quello che allora veniva chiamato «metodo risolutivo», cioè la dimostrazione di un'ipotesi mediante la deduzione da essa di una verità già nota.

Nel Trattato della Sfera, che più propriamente chiameremo Cosmografia, prima, sì come in tutte l'altre scienze, si deve avvertire il suo suggetto, ed in oltre toccare qualche cosa dell'ordine e metodo da osservarsi in esso.

Diciamo dunque, il suggetto della cosmografia essere il mondo, o vogliamo dire l'universo, come dalla voce stessa, che altro non importa che *descrizione del mondo*, ci viene disegnato. Avvertendo però, che delle cose, che intorno ad esso mondo possono esser considerate, una parte solamente appartiene al cosmografo; e questa è la speculazione intorno al numero e distribuzione delle parti d'esso mondo, intorno alla figura, grandezza e distanza d'esse, e, più che nel resto, intorno a i moti loro; lasciando la considerazione della sostanza e delle qualità delle medesime parti al filosofo naturale[1].

Quanto al metodo, costuma il cosmografo procedere nelle sue speculazioni con quattro mezzi: il primo de' quali contiene l'apparenze, dette altrimenti

fenomeni: e queste altro non sono che l'osservazioni sensate, le quali tutto 'l giorno vediamo, come, per esempio, nascere e tramontar le stelle, oscurarsi ora il sole or la luna, e questa medesima dimostrarcisi ora con corna, ora mezza, or tonda, ed or del tutto stare ascosa, moversi i pianeti di moti tra loro diversi, e molte altre tali apparenze[2]. Sono nel secondo loco l'ippotesi: e queste altro non sono che alcune supposizioni appartenenti alla struttura de gli orbi celesti, e tali che rispondino all'apparenze; come sarà quando, scorti da quello che ci apparisce, supporremo il cielo essere sferico, muoversi circolarmente, participare di moti diversi, la terra essere stabile, situata nel centro[3]. Seguono poi, nel terzo luogo, le dimostrazioni geometriche; con le quali, per le proprietà de' cerchi e delle linee rette, si dimostrano i particolari accidenti, che all'ippotesi conseguiscono[4]. E finalmente, quello che per le linee s'è dimostrato, con operazioni aritmetiche calculando, si riduce e distribuisce in tavole, dalle quali senza fatica possiamo poi ad ogni nostro beneplacito ritrovare la disposizione de' corpi celesti ad ogni momento di tempo[5]. E perché siamo nei primi principii di questa scienza, lasciando da parte ora i calcoli e le dimostrazioni più difficili, ci occuperemo solamente circa l'ippotesi, ingegnandoci di confermarle e stabilirle con l'apparenze.

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. II, pp. 211-12

1. Per «cosmografia» Galilei intende quella che noi oggi chiamiamo astronomia, cioè lo studio matematico dell'universo. Per «filosofia naturale» egli intende invece la fisica, ma nel senso aristotelico del termine.

2. Il primo momento del metodo scientifico è dunque l'osservazione sensibile, condotta sistematicamente, dei movimenti celesti.

3. Il secondo momento è la formulazione di un'ipotesi matematica che spieghi i fenomeni osservati, cioè la loro riduzione a determinati movimenti geometrici.

4. Il terzo momento è la deduzione delle conseguenze che derivano dall'ipotesi formulata, cioè dei fenomeni («i particolari accidenti») che dovrebbero verificarsi in base ad essa.

5. Infine il quarto momento è la redazione delle «tavole», ossia delle previsioni, che devono poi essere verificate, cioè trovare riscontro nell'osservazione di nuovi fenomeni.

Galileo Galilei

Risposte alle opposizioni di L. delle Colombe

Il metodo scientifico (B)

Risposte alle opposizioni di L. delle Colombe

Il non aver mai né in sé stesso provato, né osservato in altri, che cosa sia il dedur la ragion d'una conclusione da' suoi principii veri e noti, fa che molti nelle prove loro commetton gravissimi errori; supponendo bene spesso principii men certi delle conclusioni, o prendendoli tali che son l'istesso che si cerca di dimostrare, e solo differente da quello ne' termini e ne' nomi, o vero deducendo esse conclusioni da cose che non han che far con loro[1]; e, per lo più servendosi, ma non bene, del metodo risolutivo (che, ben usato, è ottimo mezo per l'invenzione), piglian la conclusione come vera, e 'n vece d'andar da lei deducendo questa e poi quella e poi quell'altra consequenza, sin che se n' incontri una manifesta, o per sé stessa o per essere stata dimostrata, dalla qual poi con metodo compositivo si concluda l'intento[2]; in vece, dico, di bene usar tal gradazione, formano di lor fantasia una proposizione che quadri immediatamente alla conclusione che di provar intendono, e non si ritirando in dietro più d'un sol grado, quella prendono per vera, benché falsa o egualmente dubbia come la conclusione, e subito ne fabbricano il silogismo, che poi, senza guadagno veruno, ci lascia nella prima incertezza[3]: onde avviene che bene spesso, e massime in questioni naturali, i trattati interi, letti che si sono, lasciano 'l lettore pien di confusione e con maggior incertezza che prima, e ingombrato di cento dubbii, mentre da un solo cercava di liberarsi.

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. IV, p. 521

1. Qui Galilei critica quanti usano scorrettamente il metodo risolutivo, commettendo vari errori, che sono altrettante violazioni delle regole della logica aristotelica.

2. Ecco la descrizione del corretto metodo risolutivo, a cui segue il «metodo compositivo»: assumere come premessa la conclusione che si vuole dimostrare, cioè l'ipotesi esplicativa del fenomeno osservato, e dedurre da essa le conseguenze che ne derivano, sino a giungere ad una proposizione la cui verità sia già nota. Il metodo compositivo consiste poi nel dedurre da questa proposizione la conclusione, cioè l'ipotesi, che si voleva dimostrare. I due metodi corrispondono perfettamente all'«analisi» e alla «sintesi» della geometria antica, definite da Pappo di Alessandria nelle *Collectiones mathematicae*.

3. Un altro errore che si può commettere nell'uso del metodo risolutivo è di inventarsi una proposizione di comodo, da cui poter dedurre subito la conclusione desiderata, senza assicurarsi che essa risponda a verità.

Galileo Galilei

Dialogo sopra i due massimi sistemi del

mondo

Il metodo scientifico (C)

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Giornata prima

Simplicio Aristotile fece il principal suo fondamento sul discorso *a priori*, mostrando la necessità dell'inalterabilità del cielo per i suoi principii naturali, manifesti e chiari; e la medesima stabilì doppo *a posteriori*, per il senso e per le tradizioni de gli antichi[1].

Salviati Cotesto, che voi dite, è il metodo col quale egli ha scritta la sua dottrina, ma non credo già che e' sia quello col quale egli la investigò, perché io tengo per fermo ch' e' proccurasse prima, per via de' sensi, dell'esperienze e delle osservazioni, di assicurarsi quanto fusse possibile della conclusione, e che doppo andasse ricercando i mezi da poterla dimostrare, perché così si fa per lo più nelle scienze dimostrative: e questo avviene perché, quando la conclusione è vera, servendosi del metodo resolutivo, agevolmente si incontra qualche proposizione già dimostrata, o si arriva a qualche principio per sé noto[2]; ma se la conclusione sia falsa, si può procedere in infinito senza incontrar mai verità alcuna conosciuta, se già altri non incontrasse alcun impossibile o assurdo manifesto. E non abbiate dubbio che Pitagora gran tempo avanti che e' ritrovasse la dimostrazione per la quale fece l'ecatumbe[3], si era assicurato che 'l quadrato del lato opposto all'angolo retto nel triangolo rettangolo era eguale a i quadrati de gli altri due lati; e la certezza della conclusione aiuta non poco al ritrovamento della dimostrazione, intendendo sempre nelle scienze demostrative. Ma fusse il progresso di Aristotile in qualsivoglia modo, sì che il discorso *a priori* precedesse il senso *a posteriori*, o per l'opposito, assai è che il medesimo Aristotile antepone (come più volte s'è detto) l'esperienze sensate a tutti i discorsi; oltre che, quanto a i discorsi *a priori*, già si è esaminato quanta sia la forza loro. Or, tornando alla materia, dico che le cose scoperte ne i cieli a i tempi nostri sono e sono state tali, che posson dare intera soddisfazione a tutti i filosofi: imperocché e ne i corpi particolari e nell'universale espansione del cielo si son visti e si veggono tuttavia accidenti simili a quelli che tra di noi chiamiamo generazioni e corruzioni, essendo che da astronomi eccellenti sono state osservate molte comete generate e disfatte in parti più alte dell'orbe lunare, oltre alle due stelle nuove dell'anno 1572 e del 1604, senza veruna contradizione altissime sopra tutti i pianeti; ed in faccia dell'istesso Sole si veggono, mercè del telescopio, produrre e dissolvere materie dense ed oscure, in sembianza

molto simili alle nugole intorno alla Terra, e molte di queste sono così vaste, che superano di gran lunga non solo il sino Mediterraneo, ma tutta l'Affrica e l'Asia ancora. Ora, quando Aristotile vedesse queste cose, che credete voi, Sig. Simplicio, ch' e' dicesse e facesse?[4]

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. VII, pp. 75-76

1. Simplicio, che nel *Dialogo* rappresenta il punto di vista degli aristotelici, si riferisce al metodo descritto da Aristotele negli *Analitici posteriori* e da lui praticato nel *De caelo*. Altrove tuttavia Aristotele segue metodi diversi.

2. Salviati, che rappresenta il punto di vista di Galilei, espone qui il suo metodo scientifico, insistendo sulla necessità che la «conclusione», cioè l'ipotesi che si vuole dimostrare, sia conforme all'osservazione empirica, e osservando che in tal caso essa può venire dimostrata col metodo risolutivo.

3. Si tramanda che Pitagora, dopo avere trovato la dimostrazione del suo famoso teorema, abbia fatto un'ecatombe (sacrificio di cento buoi) per ringraziare gli dèi.

4. Galilei ritiene che, se Aristotele avesse conosciuto le osservazioni fatte col telescopio, avrebbe ammesso la corruttibilità dei corpi celesti, cioè avrebbe tenuto conto dell'esperienza.

Galileo Galilei

Epistolario

Lettera al Signor di Carcavy. Il metodo scientifico (D)

Epistolario

Io argomento *ex suppositione*, figurandomi un moto verso un punto, il quale partendosi dalla quiete vadia accelerandosi, crescendo la sua velocità con la medesima proporzione con la quale cresce il tempo; e di questo tal moto io dimostro concludentemente molti accidenti: soggiungo poi, che se l'esperienza mostrasse che tali accidenti si ritrovassero verificarsi nel moto dei gravi naturalmente descendenti, potremmo senza errore affermare questo essere il moto medesimo che da me fu definito e supposto[1]; quando che no, le mie dimostrazioni, fabricate sopra la mia supposizione, niente perdevano della sua forza e concludenza; sì come niente pregiudica alle conclusioni dimostrate da Archimede circa la spirale il non ritrovarsi in natura mobile che in quella maniera spiralmente si muova. Ma nel moto figurato da me è accaduto che tutte le passioni, che io ne dimostro, si verificano nel moto dei gravi naturalmente descendenti: si verificano, dico, in maniera, che mentre noi ne facciamo esperienze sopra la terra, et in altezze e lunghezze da noi

praticabili, non s'incontra niuna sensibile diversità[2].

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. XVII, pp. 90-91

1. «Argomentare *ex suppositione*» significa formulare un'ipotesi matematica; «dimostrare gli accidenti» significa dedurre le conseguenze che derivano dalla suddetta ipotesi; «ritrovare che gli accidenti si verificano» significa trovare ciò che dimostra la verità dell'ipotesi. Galilei dunque descrive i momenti del metodo risolutivo.

2. Qui Galilei afferma che le ipotesi matematiche possono riferirsi anche a movimenti ideali, cioè puramente immaginari, nel qual caso non trovano una verifica empirica. Quando invece la trovano, ciò significa che esse si riferiscono a movimenti reali.

Galileo Galilei

Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari

Il valore della matematica (A)

Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari

Ciò che rende rivoluzionaria la fisica di Galilei, ossia la distingue da quella di Aristotele, è l'applicazione ad essa della matematica. Per fare questo, Galilei ha dovuto rinunciare a conoscere le «essenze», cioè le forme qualitative delle cose, che erano l'oggetto della fisica aristotelica. Si è invece occupato unicamente di alcune «affezioni», ossia degli aspetti quantitativi di esse, che sono misurabili, calcolabili, esprimibili in formule matematiche. Questo cambiamento di prospettiva è da lui chiaramente formulato nel brano che presentiamo, tratto dalla *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1612).

Ma non però doviamo, per quel che io stimo, distorci totalmente dalle contemplazioni delle cose, ancor che lontanissime da noi, se già non avessimo prima determinato, esser ottima resoluzione il posporre ogni atto specolativo[1] a tutte le altre nostre occupazioni. Perché, o noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni[2]. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle

remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sustanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole; né veggo che nell'intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia[3] de' particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro. E se, domandando io qual sia la sustanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quello resoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nugole. E nell'istesso modo non più intendo della vera essenza della terra o del fuoco, che della Luna o del Sole: e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine, e non prima[4]. Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco ne i corpi lontanissimi da noi, non meno che ne i prossimi, anzi tal una per aventura più esattamente in quelli che in questi. E chi non intende meglio i periodi de i movimenti de i pianeti, che quelli dell'acque di diversi mari? chi non sa che molto prima e più speditamente fu compresa la figura sferica nel corpo lunare che nel terrestre? e non è egli ancora controverso se l'istessa Terra resti immobile o pur vadia vagando, mentre che noi siamo certissimi de i movimenti di non poche stelle? Voglio per tanto inferire, che se bene indarno si tenterebbe l'investigazione della sustanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro affezioni, come il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possino da noi esser apprese, ed esserci poi mezi a poter meglio filosofare intorno ad altre più controverse condizioni delle sustanze naturali[5]; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche, cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter apprender in Lui, fonte di luce e di verità, ogn'altro vero.

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. V, pp. 187-88

1. «Atto speculativo» significa procedimento puramente razionale, non basato sull'osservazione empirica, e perciò non scientifico.
2. «Affezioni» sono le proprietà osservabili empiricamente.
3. «Copia», abbondanza.

4. Galilei ritiene che la conoscenza delle essenze, attribuita da Aristotele alla fisica, sia possibile solo nello stato di beatitudine, cioè solo dopo la morte, per grazia divina. Ciò equivale a considerarla umanamente impossibile.

5. Si noti come le «affezioni» che Galilei considera conoscibili siano tutte di tipo quantitativo, cioè misurabili matematicamente. Sono queste le qualità oggettive, le sole che la scienza possa considerare, chiamate in seguito «primarie» da Locke.

Galileo Galilei

Il Saggiatore

Il valore della matematica (B)

Il Saggiatore

Nel brano che presentiamo, celeberrimo, tratto dal *Saggiatore* (1623), Galilei adatta la metafora tradizionale del libro della natura alla sua convinzione che, per conoscere la natura stessa, sia indispensabile la matematica, poiché i caratteri con cui tale libro è scritto sono figure geometriche.

Parmi, oltre a ciò, di scorgere nel Sarsi[1] ferma credenza, che nel filosofare sia necessario appoggiarsi all'opinioni di qualche celebre autore, sì che la mente nostra, quando non si maritasse col discorso d'un altro, ne dovesse in tutto rimanere sterile ed infeconda; e forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'Iliade e l'Orlando Furioso, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Sig. Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. VI, p. 232

1. *Il Saggiatore* è diretto contro Lotario Sarsi, pseudonimo adottato dal gesuita Orazio Grassi nello scrivere la sua *Libra astronomica* (1619), opera nella quale aveva attaccato Galilei.

Galileo Galilei

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo

Il valore della matematica (C)

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Giornata prima

Nel brano che presentiamo, tratto dal *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Galilei compie la massima esaltazione del valore della matematica, dichiarando che essa è in grado di fare attingere all'intelletto umano, grazie alla necessità delle sue dimostrazioni, un grado di verità pari a quello raggiungibile dall'intelletto divino. Sono queste le tesi che hanno fatto parlare di un «matematismo» di Galilei, cioè di una filosofia che fa della matematica la forma più alta di sapere.

Salviati Molto acutamente opponete; e per rispondere all'obbiezione[1], convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*: e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intellegibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perché mille rispetto all'infinità è come un zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore[2].

Simplicio Questo mi pare un parlar molto resoluto ed ardito.

Salviati Queste son proposizioni comuni e lontane da ogni ombra di temerità o d'ardire e che punto non detraggono di maestà alla divina sapienza, sì come niente diminuisce la Sua onnipotenza il dire che Iddio non può fare che il fatto non sia fatto. Ma dubito, Sig. Simplicio, che voi pigliate ombra per esser state ricevute da voi le mie parole con qualche equivocazione. Però, per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di

che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza d'alcune passioni[3] del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, senza temporaneo discorso, tutta la infinità di quelle passioni; le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi finalmente, per esser infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina[4].

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. VII, pp. 128-29

1. Salviati risponde a un'obiezione di Simplicio, che gli aveva rinfacciato di attribuire ora troppo ed ora troppo poco valore all'intelletto umano.

2. La certezza è qui identificata con la necessità.

3. «Passioni», qui da intendersi nel significato di «proprietà».

4. In matematica, secondo Galilei, l'intelletto umano conosce con la stessa verità con cui conosce l'intelletto divino; l'unica differenza è che questo conosce intuitivamente, cioè direttamente, mentre quello conosce discorsivamente, cioè per mezzo di ragionamenti.

Galileo Galilei

Epistolario

Lettera a Madama Cristina di Lorena. La Bibbia e la scienza

Epistolario

Una delle dottrine più famose di Galilei è la sua concezione dei rapporti tra la Bibbia e la scienza, che di recente è stata ufficialmente approvata dalla Chiesa cattolica. La si trova formulata in alcune lettere, la più importante delle quali è la *Lettera a Madama Cristina di Lorena* (1615), che Galilei scrisse per difendersi dall'accusa di avere sostenuto, con la teoria copernicana, una tesi contrastante con la Sacra Scrittura.

Presentiamo il brano della lettera in cui Galilei sviluppa i suoi argomenti contro l'accusa rivoltagli da alcuni filosofi alla mensa della granduchessa Cristina di Lorena (madre di Cosimo II), accusa che gli era stata in precedenza rivolta da alcuni domenicani.
Anzitutto Galilei osserva che il senso letterale della Bibbia non sempre coincide con quello vero, ma è intessuto di metafore antropomorfiche adatte ad essere comprese dagli ignoranti. Ciò vale soprattutto quando la Bibbia tratta di questioni naturali, quali i fenomeni del sole e della terra, la cui spiegazione non costituisce il fine principale dell'opera, che è invece la salvezza delle anime. In tal caso il senso vero, non letterale, della Scrittura non può che essere conforme alle leggi della natura, perché la Scrittura e la natura derivano entrambe da Dio. Ma per chiarire tale senso vero si deve partire dalla conoscenza della natura, una volta che questa sia divenuta autentica scienza, cioè discorso fondato su «sensate esperienze» e «necessarie dimostrazioni».

Il motivo, dunque, che loro producono per condennar l'opinione della mobilità della Terra e stabilità del Sole, è, che leggendosi nelle Sacre Lettere, in molti luoghi, che il Sole si muove e che la Terra sta ferma, né potendo la Scrittura mai mentire o errare, ne séguita per necessaria conseguenza che erronea e dannanda sia la sentenza di chi volesse asserire, il Sole esser per sé stesso immobile, e mobile la Terra[1].

Sopra questa ragione parmi primieramente da considerare, essere e santissimamente detto e prudentissimamente stabilito, non poter mai la Sacra Scrittura mentire, tutta volta che si sia penetrato il suo vero sentimento[2]; il qual non credo che si possa negare esser molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole. Dal che ne séguita, che qualunque volta alcuno, nell'esporla, volesse fermarsi sempre nel nudo suono literale, potrebbe, errando esso, far apparir nelle Scritture non solo contradizioni e proposizioni remote dal vero, ma gravi eresie e bestemmie ancora: poi che sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mani ed occhi, e non meno affetti corporali ed umani, come d'ira, di pentimento, d'odio, ed anco tal volta la dimenticanza delle cose passate e l'ignoranza delle future; le quali proposizioni, sì come, dettante lo Spirito Santo, furono in tal guisa profferite da gli scrittori sacri per accomodarsi alla capacità del vulgo assai rozo e indisciplinato[3], così per quelli che meritano

d'esser separati dalla plebe è necessario che i saggi espositori ne produchino i veri sensi, e n'additino le ragioni particolari per che e' siano sotto cotali parole profferiti: ed è questa dottrina così trita e specificata appresso tutti i teologi, che superfluo sarebbe il produrne attestazione alcuna.

Di qui mi par di poter assai ragionevolmente dedurre, che la medesima Sacra Scrittura, qualunque volta gli è occorso di pronunziare alcuna conclusione naturale, e massime delle più recondite e difficili ad esser capite, ella non abbia pretermesso questo medesimo avviso, per non aggiugnere confusione nelle menti di quel medesimo popolo e renderlo più contumace contro a i dogmi di più alto misterio. Perché se, come si è detto e chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accommodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di adombrare principalissimi pronunziati, attribuendo sino all'istesso Iddio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, chi vorrà asseverantemente sostenere che l'istessa Scrittura, posto da banda cotal rispetto, nel parlare anco incidentemente di Terra, d'acqua, di Sole o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i puri e ristretti significati delle parole? e massime nel pronunziar di esse creature cose non punto concernenti al primario instituto delle medesime Sacre Lettere, ciò è al culto divino ed alla salute dell'anime, e cose grandemente remote dalla apprensione del vulgo[4].

Stante, dunque, ciò, mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio[5]; ed essendo, di più, convenuto nelle Scritture, per accommodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al nudo significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all'incontro, essendo la natura inesorabile ed immutabile, e mai non trascendente i termini delle leggi impostegli, come quella che nulla cura che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; pare che quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio, non che condennato per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembiante[6]; poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura, né meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture: il che volse per avventura intender Tertulliano in quelle parole: *Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina*

recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex praedicationibus[7].

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. V, pp. 315-17

1. «Loro» sono gli accusatori di Galilei, cioè i domenicani Niccolò Lorini e Tommaso Caccini, che lo attaccarono rispettivamente nel 1612 e nel 1614, nonché il filosofo Boscaglia, che lo criticò in un pranzo svoltosi alla presenza della granduchessa Cristina di Lorena e del padre Benedetto Castelli nel 1613. Il principale passo della Bibbia a cui essi si riferiscono è *Giosuè*, 10, 12-13, in cui Giosuè ingiunge al sole di fermarsi, presupponendo quindi che esso sia in movimento.

2. Il «vero sentimento» è il vero senso della Scrittura, il quale, come viene detto subito dopo, è recondito, cioè nascosto, e molto diverso da quello letterale.

3. Il senso letterale presenta una concezione antropomorfica di Dio, più facile ad essere compresa da un popolo rozzo e ignorante quale era l'antico popolo ebraico.

4. Le «conclusioni naturali» sono i problemi riguardanti i fenomeni naturali. Anche in questi il senso vero della Scrittura è diverso da quello letterale, che è invece più comprensibile al popolo e inteso ad evitare che esso sia più «contumace», cioè riluttante, a comprendere i dogmi. Il «primario instituto» della Scrittura è il suo fine principale, qui indicato da Galilei nel «culto divino» e nella «salute delle anime». A questo proposito Galilei riprende la concezione attribuita al cardinale Cesare Baronio (1538-1607), prefetto della Biblioteca Vaticana, secondo cui la scienza insegna «come vadia il cielo», mentre la Bibbia insegna «come si vadia in cielo».

5. La Sacra Scrittura e la natura procedono entrambe da Dio, l'una per ispirazione e l'altra per creazione, perciò non possono essere in contrasto tra di loro. La stessa tesi era stata sostenuta anche da Tommaso d'Aquino a proposito del rapporto tra fede e ragione.

6. Dunque nelle questioni naturali si parte dalla conoscenza effettiva delle leggi fisiche, ottenuta per mezzo di «sensate esperienze e necessarie dimostrazioni», e sulla base di questa si stabilisce qual è il vero senso della Scrittura. È la stessa tesi sostenuta in una famosa lettera al padre Antonio Foscarini (1615) – sostenitore come Galilei della teoria copernicana – dal cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621), prefetto del Sant'Uffizio. Solo che Bellarmino non credeva nella dimostrabilità scientifica di quest'ultima, mentre Galilei ne era convinto, anche se, come è noto, l'argomento da lui considerato «necessaria dimostrazione» del movimento della terra, cioè il fenomeno delle maree, non era veramente tale.

7. «Noi stabiliamo che Dio prima deve essere conosciuto con la natura, poi deve essere riconosciuto con la dottrina; con la natura a partire dalle sue opere, con la dottrina a partire dalle prediche» (Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, 18). Probabilmente questa citazione fu suggerita a Galilei dal padre Benedetto Castelli.

Galileo Galilei

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo

Il finale del «Dialogo»

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Giornata quarta

Uno dei testi più significativi per comprendere le ragioni dell'ira di papa Urbano VIII contro Galilei e i motivi che condussero alla condanna di quest'ultimo, è la parte finale del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Nel brano, che presentiamo, Galilei mette in bocca al personaggio di Simplicio l'argomento secondo cui, se il fenomeno delle maree fosse la prova del moto della terra, l'attuale struttura dell'universo sarebbe necessaria, cioè non potrebbe essere diversa, il che limiterebbe l'onnipotenza di Dio. Pare che questo argomento fosse stato avanzato dal papa stesso a Galilei, in un colloquio del 1624, e che quindi il papa si sia adirato nel vederlo attribuito da Galilei non a Salviati, che nel *Dialogo* funge da suo portavoce, ma a Simplicio, che nella medesima opera viene invece messo in ridicolo.
Anche la successiva dichiarazione di consenso fatta da Salviati e Sagredo (il gentiluomo veneziano, amico di Galilei, nella cui casa si suppone si svolga il dialogo) dovette essere considerata dal papa troppo ironica e generica, e comunque insufficiente a invalidare l'argomento delle maree, che invece Galilei considerava la vera dimostrazione della teoria copernicana. In realtà, tanto Urbano VIII quanto Galilei attribuivano un valore eccessivo alle dimostrazioni condotte col metodo risolutivo, che in matematica attingono una necessità assoluta, mentre in fisica, dove una conclusione vera può essere dimostrata anche a partire da un'ipotesi falsa, non hanno lo stesso valore.

Simplicio Non occorre che voi arrechiate queste scuse, che son superflue, e massime a me, che, sendo consueto a ritrovarmi tra circoli e pubbliche dispute, ho cento volte sentito i disputanti non solamente riscaldarsi e tra di loro alterarsi, ma prorompere ancora in parole ingiuriose, e talora trascorrere assai vicini al venire a i fatti. Quanto poi a i discorsi avuti, ed in particolare in quest'ultimo intorno alla ragione del flusso e reflusso del mare, io veramente non ne resto interamente capace; ma per quella qual si sia assai tenue idea che me ne son formata, confesso, il vostro pensiero parermi bene più ingegnoso di quanti altri io me n'abbia sentiti, ma non però lo stimo verace e concludente: anzi, ritenendo sempre avanti a gli occhi della mente una saldissima dottrina, che già da persona dottissima ed eminentissima appresi ed alla quale è forza quietarsi[1], so che amendue voi, interrogati se Iddio con la Sua infinita potenza e sapienza poteva conferire all'elemento dell'acqua il

reciproco movimento, che in esso scorgiamo, in altro modo che co 'l far muovere il vaso contenente, so, dico, che risponderete, avere egli potuto e saputo ciò fare in molti modi, ed anco dall'intelletto nostro inescogitabili. Onde io immediatamente vi concludo, che, stante questo, soverchia arditezza sarebbe se altri volesse limitare e coartare la divina potenza e sapienza ad una sua fantasia particolare[2].

SALVIATI Mirabile e veramente angelica dottrina: alla quale molto concordemente risponde quell'altra, pur divina, la quale, mentre ci concede il disputare intorno alla costituzione del mondo, ci soggiugne (forse acciò che l'esercizio delle menti umane non si tronchi o anneghittisca) che non siamo per ritrovare l'opera fabbricata dalle Sue mani. Vaglia dunque l'esercizio permessoci ed ordinatoci da Dio per riconoscere e tanto maggiormente ammirare la grandeza Sua, quanto meno ci troviamo idonei a penetrare i profondi abissi della Sua infinita sapienza[3].

SAGREDO E questa potrà esser l'ultima chiusa de i nostri ragionamenti quatriduani: dopo i quali se piacerà al Sig. Salviati prendersi qualche intervallo di riposo, conviene che dalla nostra curiosità gli sia conceduto, con condizione però che, quando gli sia meno incomodo, torni a sodisfare al desiderio, in particolare mio, circa i problemi lasciati indietro, e da me registrati per proporgli in una o due altre sessioni, conforme al convenuto; e sopra tutto starò con estrema avidità aspettando di sentire gli elementi della nuova scienza del nostro Accademico intorno a i moti locali, naturale e violento. Ed intanto potremo, secondo il solito, andare a gustare per un'ora de' nostri freschi nella gondola che ci aspetta.

G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. VII, pp. 488-89

1. Probabile allusione al papa Urbano VIII (Maffeo Barberini).

2. L'argomento di Simplicio (Urbano VIII) è che il fenomeno delle maree può avere una spiegazione diversa dal moto della terra (il che, come sappiamo, è vero, perché le maree sono prodotte dall'attrazione lunare); se così non fosse, secondo Simplicio, la dimostrazione di tale moto condotta a partire dalle maree attribuirebbe al mondo un carattere di necessità, che coarterebbe l'onnipotenza divina (il che non è vero, perché in fisica non vige la stessa necessità che vige in matematica).

3. Qui Salviati (Galilei) sembra aderire all'argomento di Simplicio, ma in modo ironico e comunque generico.

Gli iniziatori della filosofia moderna: Bacon e Descartes

Stando a come essi stessi hanno concepito il proprio lavoro, sono **Francis Bacon** (1561-1626) e **René Descartes** (1595-1650) i veri e propri iniziatori della filosofia moderna. Moderna perché individua nella nuova scienza, con la quale nasce e si evolve, lo strumento privilegiato non solo per conoscere, ma soprattutto per realizzare il dominio dell'uomo sulla natura. I brani che presentiamo esemplificano i punti essenziali di novità contenuti nella riflessione di Bacon e Descartes.

Nel caso di Bacon essi riguardano il compito pratico del sapere, ossia l'instaurazione attraverso la conoscenza del dominio dell'uomo sulla natura, e soprattutto il metodo per perseguire questo tipo di conoscenza. Tale metodo è descritto sia nella sua *pars destruens* costituita dall'esplicitazione della teoria degli idoli, ossia dei quattro tipi di false certezze, o pregiudizi, che offuscano la mente degli uomini (*idòla tribus*, *idòla specus*, *idòla fori*, *idòla theatri*), sia nella sua *pars construens* rappresentata dalla ricerca delle cause dei fenomeni attraverso la loro registrazione in tre tipi di tavole (*tabula praesentiae*, *tabula absentiae*, *tabula graduum*).

Nel caso di Descartes, invece, i brani offerti sono relativi al metodo della conoscenza, così come è delineato in alcune delle principali opere cartesiane, al dubbio metodico, che rappresenta l'atteggiamento fondamentale da lui adottato all'inizio dell'indagine conoscitiva, e alle conclusioni raggiunte mediante il metodo tanto in filosofia quanto in fisica. Queste sono l'esistenza dell'io e l'esistenza di Dio, in quanto sostanze pensanti, e quindi l'immortalità dell'anima, per quanto riguarda la filosofia; la realtà materiale dell'universo – ossia il suo esser composto di corpi (sostanze estese) in reciproco movimento –, la relatività del movimento e il principio di inerzia per quanto riguarda la fisica.

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

L’ideale del «regnum hominis»: dal Libro primo

Novum Organum, Libro I, 1-10

Francesco Bacone è, con Cartesio, l’iniziatore della filosofia moderna. Egli ha proclamato con la maggiore chiarezza che il compito del sapere è essenzialmente pratico, anzi produttivo: quello di instaurare il dominio dell’uomo sulla natura, il cosiddetto *regnum hominis*. Nel brano che presentiamo, tratto dal libro I del *Novum Organum* (1620), appare chiaro che lo scopo del sapere è il «fare» e che la scienza conduce alla potenza. La scienza, infatti, insegnando all’uomo a ubbidire alla natura (cioè a conoscerne e a seguirne le leggi), gli permette di comandare alla natura stessa (cioè di usare tali leggi a proprio vantaggio).

1. L’uomo, ministro e interprete della natura, tanto fa e intende quanto abbia osservato dell’ordine della natura, con l’osservazione della cosa o con l’opera della mente; non sa né può niente di più[1].

2. La mano nuda e l’intelletto abbandonato a se stesso servono poco. Per compiere le opere sono necessari strumenti e mezzi d’aiuto, sia per la mano che per l’intelletto; e come gli strumenti meccanici servono ad ampliare o regolare il movimento delle mani, così gli strumenti mentali estendono o trattengono il movimento dell’intelletto[2].

3. La scienza e la potenza umana coincidono, perché l’ignoranza della causa preclude l’effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole: quello che nella teoria fa da causa nell’operazione pratica diviene regola[3].

4. L’uomo non può operare altrimenti che avvicinando o allontanando i corpi naturali: il resto è mosso solo dalla potenza della natura stessa, dall’interno delle cose[4].

5. Sogliono interessarsi della natura, per scopi pratici, il meccanico, il matematico, il medico, l’Alchimista e il mago; ma tutti, almeno fino ad ora, con limitata energia e scarso successo.

6. Sarebbe stolto e in sé contradditorio ritenere che quello che finora non si è potuto fare, possa farsi per l’avvenire senza ricorrere a metodi non ancora tentati.

7. Produzioni della mente e del braccio si trovano numerose nelle officine e nei libri. Ma tutto il complesso delle invenzioni umane deriva da una straordinaria finezza d'indagine, che l'ha tratto da poche cognizioni che si resero note, e non dal numero degli assiomi.

8. E poi le scoperte che sono state fatte si debbono al caso e all'empiria, più che alle scienze: infatti le scienze che noi possediamo non sono altro che riordinamenti di cognizioni precedentemente avute, non modi di ricercare e indicazioni di nuove opere.

9. La causa e l'origine di tutti questi mali delle scienze è una sola: che ci fermiamo ad ammirare e a celebrare le forze dell'ingegno umano, senza fornire ad esso veri aiuti.

10. La natura supera infinitamente il senso e l'intelletto per la finezza delle sue operazioni; perciò le più belle meditazioni, e le speculazioni umane con tutte le loro controversie sono cose malsane; solo che non c'è chi se ne accorge[5].

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 257-59

1. Si noti come lo scopo del sapere («sa») sia il fare («fa») e il potere («può»).

2. Strumento (in latino *organum*) della mente è la nuova logica (*novum organum*) proposta da Bacone, cioè il metodo induttivo.

3. La conoscenza della causa è dunque la regola dell'azione.

4. Dunque la condizione per l'intervento dell'uomo nella natura è la riconduzione di tutti i mutamenti a movimenti meccanici, cioè a spostamenti di corpi nello spazio: in ciò consiste il cosiddetto meccanicismo baconiano.

5. Bacone rifiuta la filosofia tradizionale in quanto puramente teoretica («speculazioni») e perciò, dal suo punto di vista, inutile.

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

L'ideale del «regnum hominis»: dal Libro secondo

Novum Organum, Libro II, 1-3

Nel brano che presentiamo, tratto dal libro II del *Novum Organum*, Bacone spiega che la scienza scopre la «forma» delle cose, cioè la loro causa, o «fonte di emanazione»: ciò consente all'uomo di introdurre nei corpi nuove «nature», e così di

trasformarli. Per «forma», tuttavia, egli non intende alcuna delle quattro cause distinte da Aristotele, ma la legge secondo cui i corpi si comportano.

1. L'opera e il fine della potenza umana sta nel generare e introdurre in un corpo dato una nuova natura o più nature diverse. L'opera e il fine della scienza umana sta nella scoperta della forma di una natura data, cioè della sua vera differenza, o natura naturante, o fonte d'emanazione; giacché sono questi i vocaboli che si avvicinano di più a ciò di cui parliamo[1]. A queste due opere fondamentali sono subordinate altre due opere secondarie e di qualità inferiore: alla prima, la trasformazione dei corpi concreti l'uno nell'altro, possibile entro certi limiti; al secondo, la scoperta in ogni generazione e movimento del *processo latente*, reso continuo dal processo efficiente manifesto, e dalla materia manifesta fino alla forma immanente; come pure la scoperta dello *schematismo latente* dei corpi che sono in quiete, non di quelli in moto[2].

2. In quale infelice condizione trovasi oggi l'umana scienza si vede anche dalle asserzioni del volgo. Si sostiene giustamente che «il vero sapere è sapere per cause» e non malamente si stabiliscono quattro cause: la materia, la forma, la causa efficiente, e quella finale[3]. Ma di queste, quella finale è tanto lontana dal portar giovamento alle scienze che anzi le corrompe; essa può valere soltanto per lo studio delle azioni umane. La scoperta della forma si considera impossibile; e quella efficiente e la materia, così come sono cercate e ammesse, cioè come cause remote e indipendenti dal processo latente che conduce alla forma, sono cause estrinseche e superficiali, e quasi di nessun conto per la scienza vera e attiva. Nessuno pensi, però, che noi ci siamo dimenticati di aver notato più su e corretto quell'errore della mente umana che la porta ad attribuire alle forme il primato dell'essenza[4]. Benché in natura non esistano, infatti, realmente che i corpi individuali producenti atti puri individuali, secondo una legge; nelle scienze è questa legge stessa e la ricerca, scoperta ed esplicazione di essa, che fa da fondamento del sapere e dell'operare. Col nome di forma noi intendiamo questa *legge* e i suoi *articoli*, specialmente perché il nome di forma è invalso generalmente e divenuto familiare[5].

3. Chi conosce la causa di qualche natura (come della bianchezza o del calore) solamente in certi soggetti, ha una scienza imperfetta; e chi può produrre un effetto solamente sopra alcune materie, fra quelle che ne sono suscettibili, ha parimenti un potere imperfetto. Chi poi conosce solo la causa efficiente e quella materiale (che sono cause instabili, e niente altro che

veicoli e cause che in alcuni casi portano la forma), può giungere a nuove scoperte in una materia alquanto simile e a ciò predisposta, ma non può penetrare entro i termini più profondi e stabili delle cose. Ma chi conosce la forma, abbraccia l'unità della natura anche nelle materie più dissimili. Perciò può scoprire e produrre ciò che ancora non si è verificato, come quelle cose che né l'evoluzione naturale, né le attività sperimentali e neppure il caso stesso han mai fatto venire in atto, né sottoposto alla riflessione umana. Perciò dalla scoperta delle forme segue la verità nella speculazione e la libertà nell'operare[6].

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 343-45

1. Per «forma» o «natura» Bacone intende dunque un principio di attività.
2. Scoprire il «processo latente» dei corpi in movimento e lo «schematismo [cioè la conformazione] latente» dei corpi in quiete equivale a dominarli tutti, cioè a poterli trasformare.
3. Allusione alle dottrine di Aristotele.
4. Qui Bacone parla di «forma» nel senso aristotelico, cioè come essenza, ma per rifiutarla.
5. Questo è il concetto propriamente baconiano di «forma», cioè legge di comportamento.
6. La conoscenza della forma come legge è dunque la condizione per poter operare.

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

L'ideale del «regnum hominis»: dalla Conclusione

Novum Organum, Conclusione

Nel brano che presentiamo, trattro dalla Conclusione del *Novum Organum*, Bacone afferma che, per mezzo delle scienze e delle arti, cioè delle tecniche, l'uomo può ristabilire il «dominio sul creato» (*regnum hominis*), dominio da lui perduto col peccato originale.

Ora bisogna passare per ordine agli amminicoli e alle rettificazioni dell'induzione e poi ai concreti, e ai processi e schematismi latenti, e al resto indicato nell'aforisma 21[1]. Solo allora potremo dire di avere rimesso in mano agli uomini, come giusti e fedeli tutori, le loro fortune, essendo ormai l'intelletto emancipato e (per così dire) uscito di minorità; donde di necessità seguirà la purificazione dello stato dell'umanità, e l'amplificazione del suo

potere sulla natura[2]. Per il peccato originale l'uomo perdé l'innocenza e decadde dal dominio sul creato. L'una e l'altra perdita si può riparare, almeno in parte, anche durante questa vita; la prima con la religione e con la fede, la seconda con le arti e con le scienze. Perché la maledizione divina non ha reso la creatura irreparabilmente ribelle; ma in virtù di quel decreto: «col sudore della tua fronte ti guadagnerai il pane» per mezzo di diversi lavori (non certo con le dispute o per le oziose cerimonie magiche) giunge infine all'uomo da qualche lato il pane, che è destinato per gli usi della vita umana.

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, p. 502

1. Alla fine del *Novum Organum*, che è solo una parte dell'*Instauratio magna scientiarum*, Bacone richiama i momenti del metodo induttivo, da lui descritti in precedenza, al fine di passare all'applicazione di esso.

2. Questa è un'affermazione di sapore quasi illuministico: Kant definirà infatti l'Illuminismo come l'uscita dell'uomo dal suo stato di minorità. Bacone afferma inoltre che la scienza consentirà all'uomo il recupero della purezza precedente al peccato originale e soprattutto il dominio della natura.

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

Gli «idoli»

Novum Organum, Libro I, 38-44

Uno degli aspetti più noti del pensiero di Bacone è la teoria degli «idoli», cioè dei fantasmi, delle false visioni che gli uomini hanno e che ostacolano la conoscenza della verità. La denuncia di tali idoli costituisce la *pars destruens* del metodo baconiano, cioè la critica delle false certezze, la liberazione della mente dai pregiudizi, necessaria per far posto alla scoperta della verità. Nel brano che presentiamo, tratto dal libro I del *Novum Organum*, Bacone enumera i quattro tipi di idoli, riservando al seguito dell'opera una trattazione più approfondita di ciascuno di essi.

38. Gli idoli e le nozioni false che hanno invaso l'intelletto umano gettandovi radici profonde, non solo assediano la mente umana sì da rendere difficile l'accesso alla verità, ma (anche dato e concesso tale accesso) essi continuerebbero a nuocerci anche durante il processo di instaurazione delle

scienze, se gli uomini, di ciò avvisati, non si mettessero in condizione di combatterli, per quanto è possibile.

39. Quattro sono i generi di idoli che assediano la mente umana. A scopo didascalico li chiameremo rispettivamente: idoli della tribù, idoli della spelonca, idoli del foro, idoli del teatro.

40. L'unico mezzo per scacciare gli idoli e tenerli lontani dalla mente umana sta nel seguire il naturale sviluppo dei concetti e degli assiomi per mezzo dell'induzione vera, ma già la delineazione degli idoli è di grande vantaggio. La teoria degli idoli sta infatti alla interpretazione della natura, come la dottrina degli elenchi sofistici sta alla dialettica comune[1].

41. Gli idoli della tribù sono fondati sulla natura umana stessa, e sulla stessa famiglia umana, o tribù. Erroneamente si asserisce che il senso è la misura delle cose. Al contrario, tutte le percezioni, sia sensibili che intellettive, sono in relazione con la natura umana, non in relazione con la natura dell'universo. E l'intelletto umano è come uno specchio ineguale rispetto ai raggi delle cose; esso mescola la propria natura con quella delle cose, che deforma e trasfigura.

42. Gli idoli della spelonca derivano dall'individuo singolo. Ciascuno di noi, oltre le aberrazioni comuni al genere umano, ha una spelonca o grotta particolare in cui la luce della natura si disperde e si corrompe; o per causa della natura propria e singolare di ciascuno; o per causa della sua educazione e della conversazione con gli altri; o per causa dei libri ch'egli legge e dell'autorità di coloro che egli ammira ed onora; o per causa della diversità delle impressioni, secondo che esse trovino l'animo già occupato da preconcetti oppure sgombro e tranquillo. In ogni modo lo spirito umano, considerato secondo che si dispone nei singoli individui, è assai vario e mutevole, e quasi fortuito. Perciò ottima è la sentenza di Eraclito: «Gli uomini vanno a cercare le scienze nei lori piccoli mondi, non nel mondo più grande, identico per tutti»[2].

43. Vi sono anche idoli che dipendono per così dire da un contratto e dai reciproci contatti del genere umano: noi li chiamiamo idoli del foro, riferendoci al commercio e al consorzio degli uomini. Il collegamento tra gli uomini avviene per mezzo della favella, ma i nomi sono imposti alle cose secondo la comprensione del volgo, e basta questa informe e inadeguata attribuzione di nomi a sconvolgere in modo straordinario l'intelletto. Né valgono certo, a ripristinare il naturale rapporto tra l'intelletto e le cose, tutte

quelle definizioni ed esplicazioni delle quali i dotti si servono sovente per premunirsi e difendersi in certi casi. Perché le parole fanno gran violenza all'intelletto e turbano i ragionamenti, trascinando gli uomini a innumerevoli controversie e considerazioni vane.

44. Altri idoli, infine, sono penetrati nell'animo umano ad opera delle diverse dottrine filosofiche e a causa delle pessime regole di dimostrazione: noi li chiamiamo idoli del teatro; perché consideriamo tutti i sistemi filosofici che sono stati accolti o escogitati come altrettante favole preparate per essere rappresentate sulla scena, buone a costruire mondi di finzione e di teatro. Non intendiamo parlare soltanto dei sistemi filosofici attuali o delle sètte filosofiche antiche; molte altre favole simili a quelle si possono comporre e mettere insieme, giacché anche dei più diversi errori le cause possono essere quasi le stesse. Dicendo ciò non pensiamo, inoltre, soltanto alle filosofie nella loro universalità, ma anche ai molti princìpi e assiomi delle scienze che si sono affermati per tradizione, fede cieca e trascuratezza. Ma di questi quattro generi di idoli bisogna discorrere più a lungo e più particolarmente per cautelare l'intelletto di fronte a essi.

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 264-67

1. Nell'*Organon* di Aristotele i *Topici* contengono una teoria delle argomentazioni corrette, cioè quella che Bacone qui chiama la «dialettica comune», mentre gli *Elenchi sofistici* contengono una critica delle argomentazioni scorrette, dette perciò sofistiche. Con questo riferimento Bacone intende dire che «la teoria degli idoli» è la *pars destruens*, cioè la parte critica, del suo metodo, mentre l'«interpretazione della natura», cioè il metodo delle «tavole» (esposto nel libro II del *Novum Organum*), ne costituisce la *pars construens*.

2. Probabile citazione, molto libera, da Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 133, che attribuisce a Eraclito il detto: «Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Ma, pur essendo questo logos comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza» (22 B 2 Diels-Kranz).

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

La «tavola della essenza e della presenza»

Novum Organum, Libro II, 11-12

La teoria delle cosiddette «tavole», in cui consiste la *pars*

construens del metodo baconiano, è esposta in un'ampia sezione del libro II del *Novum Organum*. Il brano che presentiamo riguarda la «tavola della essenza e della presenza».

11. La ricerca delle forme[1] procede così: sopra una natura data si deve fare una *citazione, di fronte all'intelletto*, di tutte le instanze note che s'accordano in una stessa natura, anche se si trovano in materie diversissime[2]. E questa citazione deve farsi storicamente, senza un'affrettata speculazione o una qualche maggiore sottigliezza. Come esempio: la ricerca della forma del caldo:

Istanze che convergono nella natura del caldo

I. I raggi del Sole, soprattutto d'estate e nel mezzogiorno.

II. I raggi del Sole riflessi e riuniti in breve spazio come fra monti o tra mura o più ancora negli specchi ustori.

III. Le meteore infuocate.

IV. I fulmini ardenti.

V. Eruzioni di fiamme dai crateri dei monti, ecc.

VI. Ogni fiamma.

VII. Solidi infuocati.

VIII. I bagni caldi naturali.

IX. I liquidi bollenti o riscaldati.

X. Vapori e fumi bollenti e l'aria stessa, che acquista un calore fortissimo e furibondo se è chiusa in un ambiente, come nelle fornaci.

XI. Certi periodi di siccità, causati dalla costituzione stessa dell'aria, senza riguardo alla stagione dell'anno.

XII. L'aria chiusa e rinserrata entro certe caverne, specialmente d'inverno.

XIII. Tutto ciò che ha pelo folto, come la lana, le pelli degli animali, i piumaggi, ha sempre qualche tepore.

XIV. Tutti i corpi solidi e liquidi, densi e rari, come l'aria stessa, avvicinati per un certo tempo al fuoco.

XV. Le scintille prodotte dalla selce e dall'acciaio, in séguito a forte percussione.

XVI. Ogni corpo che abbia un forte attrito, come la pietra, il legno, il panno, ecc.; come i timoni e le assi delle ruote, che qualche volta producono fiamma; e il modo di produrre il fuoco presso gli indigeni delle Indie Occidentali, cioè con l'attrito.

XVII. Erbe verdi e umide unite in mucchio e pigiate, come ròse, pressate entro ceste; come il fieno che, se riposto umido, spesso produce fiamma.

XVIII. Calce viva, cosparsa d'acqua.

XIX. Il ferro, appena si dissolve in acque forti sotto vetro senza uso del fuoco; e anche lo stagno alle stesse condizioni, ma meno intensamente.

XX. Gli animali, soprattutto e sempre nelle interiora, sebbene il calore degli insetti per la piccolezza del loro corpo non sia avvertito al tatto.

XXI. Il fimo equino e simili escrementi recenti di animali.

XXII. L'olio forte di zolfo e di vetriolo produce gli effetti del calore, corrodendo nel lino.

XXIII. L'olio di origano, e simili, produce gli effetti del calore, corrodendo la parte ossea dei denti.

XXIV. Lo spirito di vino forte e ben rettificato produce gli effetti del calore, tanto che, se vi si immette l'albume dell'uovo, lo fa crescere e biancheggiare, quasi come bianco d'uovo cotto; e così, immettendo del pane, questo si torrefà e si incrosta, come pane tostato.

XXV. Gli aromi e le erbe calde come il dracunculo[3], il nasturzio vecchio, ecc., sebbene alla mano non sembrino caldi, né interi né polverizzati, tuttavia sono percepiti caldi dalla lingua e dal palato, se masticati un poco, e sembrano bruciare.

XXVI. L'aceto forte e tutti gli acidi, applicati a parti dove non ci sia pelle, come sull'occhio, sulla lingua o in una parte ferita e sulla cute scoperta, producono un dolore non molto dissimile da quello che proviene dal caldo.

XXVII. Anche il freddo acuto e intenso produce un senso di bruciore;

E il freddo penetrante di Borea riscalda[4].

XXVIII. Altre cose.

Questa l'abbiamo chiamata *tavola della essenza e della presenza*.

12. In secondo luogo si deve fare una citazione, di fronte all'intelletto, di quelle instanze che sono prive della natura data, perché la forma, come si disse, deve mancare quando manca la natura; come esser presente quando la natura è presente. Ma questa ricerca andrebbe all'infinito, se dovesse abbracciare tutti i casi.

Perciò bisogna limitarsi a collegare le instanze negative a quelle positive e a considerare le privazioni soltanto in quei soggetti che sono molto simili agli altri, nei quali è presente e compare la natura data. Questa noi l'abbiamo chiamata *tavola della deviazione* o *della assenza in fenomeni prossimi*.

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 353-56

1. «Forme» nel senso baconiano di leggi, ma anche di cause, di spiegazioni.

2. «Citazione» nel senso giudiziario di chiamare i testimoni a deporre di fronte al giudice. Le «instanze»

sono gli esempi, cioè i casi in cui un fenomeno si presenta.
3. «Dracunculo», pianta chiamata così perché ritenuta utile contro i morsi dei serpenti.
4. Virgilio, *Georgiche*, I, 93.

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

La «tavola dei gradi»

Novum Organum, Libro II, 13

Il brano che presentiamo, tratto dal libro II del *Novum Organum*, riguarda la «tavola dei gradi» che compone la *pars construens* del metodo baconiano.

13. In terzo luogo, bisogna fare una citazione, di fronte all'intelletto, delle instanze nelle quali la natura di cui si tratta è presente più o meno; sia dopo aver fatto il raffronto dell'aumento e della diminuzione, in uno stesso soggetto; sia dopo aver fatto il raffronto reciproco in soggetti diversi. Essendo infatti la forma di una cosa la cosa in se stessa e poiché la cosa non differisce dalla forma più di quanto non differiscono l'apparenza e l'esistenza, o l'esterno e l'interno, o ciò che è in ordine all'uomo e ciò che è in ordine all'universo; interamente ne segue che non si deve prendere una natura per vera forma, se non decresce costantemente quando decresce la natura stessa, e parimenti aumenta costantemente quando la natura aumenta. A questa tavola abbiamo dato il nome di *Tavola dei gradi* o *comparativa*.

Tavola dei gradi o comparativa del caldo
In primo luogo diremo dunque di quelle cose che non presentano alcun grado di calore al tatto, ma sembrano avere solo un calore potenziale o una disposizione e preparazione al caldo. Poi passeremo a quelle cose che sono calde in atto, cioè al tatto, e ai relativi gradi d'intensità.

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 370-71

Francis Bacon (Bacone)

Novum Organum

Il metodo induttivo

Novum Organum, Libro II, 15-16

Il brano che presentiamo, tratto dal libro II del *Novum Organum*, riguarda l'uso che si deve fare delle «tavole», ossia illustra il metodo induttivo.

15. Lo scopo e l'ufficio di queste tre Tavole è di fare una *citazione d'instanze dinanzi all'intelletto* (come noi siamo soliti chiamarla). Fatta la citazione, bisogna mettere in opera l'induzione stessa. Bisogna infatti scoprire, considerando attentamente le tavole e ciascuna delle instanze, una natura[1] tale che sia sempre presente quando è presente la natura data, assente quando essa è assente, e capace di crescere o decrescere con essa; e sia, come si è detto prima, una limitazione della natura più comune[2]. Ora, se la mente cerca di scoprire questa natura fino dal principio affermativamente[3], come suole fare sempre se abbandonata a se stessa, ne derivano fantasie, cose opinabili, concetti mal determinati, e assiomi da emendare di continuo, se non si voglia, secondo il costume delle scuole, combattere a difesa di falsità[4]. Tra i risultati senza dubbio ce ne saranno di migliori e di peggiori, a seconda della capacità e della forza dell'intelletto che opera. Ma solo a Dio, creatore ed introduttore delle forme, o forse anche agli angeli e alle intelligenze celesti, spetta la facoltà di apprendere le forme immediatamente per via affermativa, e fin dall'inizio della speculazione. Tale facoltà è certamente superiore all'uomo, al quale è consentito soltanto di procedere dapprima per via negativa, e solo in ultimo, dopo un processo completo di esclusione, passare alla affermazione.

16. Così è necessario interamente analizzare e decomporre la natura, non col fuoco certamente, ma con la mente, che è quasi un fuoco divino[5]. La prima opera dell'induzione vera, quanto alla ricerca delle forme, è la *reiezione* o *esclusione* delle nature singole, che non si trovano in qualche instanza in cui è presente la natura data, o si trovano in qualche instanza in cui la natura data non è presente, oppure crescono in qualche instanza in cui la natura data decresce, o decrescono quando la natura data cresce. Dopo aver fatto quelle reiezioni o esclusioni che sono convenienti, rimarrà sul fondo, in secondo luogo, come residuo da cui siano volate via come in fumo le opinioni, la forma affermativa, solida, vera, e ben determinata. Tutto ciò è

breve a dirsi, ma si ottiene solo dopo molte e lunghe prove. Noi cercheremo tuttavia di non trascurar niente di ciò che serve allo scopo[6].

F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 380-82

1. Cioè la forma.

2. Rinvio all'aforisma 4 del libro II, dove si dice che la forma è «una limitazione di una natura più nota, come di un genere vero». È ciò che gli Scolastici chiamavano «differenza specifica», vale a dire la caratteristica che distingue una determinata specie da tutte le altre comprese nel medesimo genere.

3. Cioè limitandosi ai soli casi in cui essa è presente.

4. Allusione al metodo scolastico di argomentare in difesa prima dell'una e poi dell'altra fra due opinioni opposte.

5. Allusione al procedimento degli alchimisti, che scioglievano i metalli col fuoco.

6. L'induzione proposta da Bacone non è dunque una generalizzazione di presenze, ma piuttosto un procedimento per eliminazione.

René Descartes (Cartesio)

Discorso sul metodo

Il metodo (A)

Discorso sul metodo, Parte II

L'altro grande iniziatore della filosofia moderna, insieme con Bacone, è Cartesio. Anche Cartesio, come Bacone, propose alla filosofia un fine eminentemente pratico, cioè l'instaurazione del dominio dell'uomo sulla natura, e ritenne che tale fine potesse essere realizzato adottando anzitutto per la filosofia un nuovo metodo. A differenza di Bacone, tuttavia, e a somiglianza di Galilei, Cartesio desunse il metodo direttamente dalla matematica. Nel *Discorso sul metodo* (1637), da cui è tratto il brano che presentiamo, Cartesio narra d'aver scoperto il metodo nel 1619, e lo riassume in quattro regole apparentemente neutrali, non nascondendone la derivazione dalla matematica.

Bisognava, dunque, che io cercassi un altro metodo, il quale, riunendo i vantaggi di questi tre[1], fosse esente dai loro difetti. E come la moltitudine delle leggi fornisce spesso una scusa all'ignoranza e al vizio, per cui uno Stato è tanto meglio regolato quanto meno ne ha, ma rigorosamente osservate;

così, invece di quel gran numero di regole di cui la logica è composta, pensai che ne avrei avuto abbastanza di queste quattro, purché prendessi la ferma e costante risoluzione di non venir meno neppure una volta alla lora osservanza.

La prima era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi esser tale con evidenza: di evitare, cioè, accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio[2].

La seconda era di dividere ogni problema preso a studiare in tante parti minori, quante fosse possibile e necessario per meglio risolverlo[3].

La terza, di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere, per salire a poco a poco, come per gradi, sino alla conoscenza dei più complessi; e supponendo un ordine anche tra quelli di cui gli uni non precedono naturalmente gli altri[4].

L'ultima, di far dovunque enumerazioni così complete e revisioni così generali da esser sicuro di non aver omesso nulla[5].

Quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, mi diedero motivo a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si faccia attenzione di non accoglierne alcuna per vera quando non lo sia, e si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire[6]. Da quali cominciare, non tardai molto a stabilire: ché sapevo già che dovevano essere le più semplici e facili a conoscersi. Considerando, quindi, come, fra tutti quanti hanno finora cercata la verità nelle scienze, soltanto i matematici sono riusciti a trovare alcune dimostrazioni o ragionamenti certi ed evidenti, non dubitai che quelle fossero le verità prime da esaminare, sebbene non ne sperassi altro vantaggio che di abituare la mia intelligenza alla ricerca fondata sul vero e non su falsi ragionamenti. Non per questo pensai di dedicarmi a tutte quelle scienze particolari che comunemente son chiamate matematiche. Invece, osservando come tutte, per quanto i loro oggetti siano diversi, son d'accordo a considerare questi soltanto dal lato dei rapporti e delle proporzioni, pensai che era meglio esaminare soltanto questi rapporti, o proporzioni, in generale, supponendoli in quegli oggetti che potevano facilitarmene la conoscenza, ma senza limitarli a essi in nessun modo per poterli dopo applicare ugualmente bene a tutti gli altri oggetti a cui convenissero[7]. Notai, inoltre, questo: che

quei rapporti avrei avuto bisogno di considerarli qualche volta in casi particolari, semplici, tal'altra invece di ritenerne e comprenderne parecchi insieme; e pensai, allora, che nel primo caso mi convenisse esprimerli con linee, perché non trovavo nulla di più semplice e facile per rappresentarli distintamente all'immaginazione e ai sensi, e nel secondo caso mi convenisse esprimerli mediante alcune cifre, le più brevi possibili: in questo modo avrei preso tutto il meglio dell'analisi geometrica e dell'algebra, e avrei corretto i difetti dell'una per mezzo dell'altra.

Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 142-43

1. I tre procedimenti precedentemente considerati sono quelli della logica, o dialettica, della geometria e dell'algebra.

2. L'evidenza è la caratteristica di quelle che poi Cartesio chiamerà le «idee chiare e distinte», le quali sono oggetto di intuizione, cioè di conoscenza immediata, indipendente dall'esperienza sensibile.

3. Qui Cartesio allude, in modo molto generico, all'«analisi», corrispondente a quello che Galilei chiamava «metodo risolutivo», consistente nel partire dagli effetti e scoprire, mediante deduzione da un'ipotesi, le loro cause.

4. Questa è la «sintesi», corrispondente a quello che Galilei chiamava «metodo compositivo» e consistente nel dimostrare gli effetti deducendoli dalle loro cause.

5. La quarta regola è l'«enumerazione», cioè il controllo del procedimento seguito nell'analisi e nella sintesi.

6. Qui è evidente l'estensione dell'analisi geometrica alla conoscenza di tutta la realtà, cioè alla filosofia intesa come scienza universale.

7. Ulteriore conferma che il metodo della matematica è applicato a tutta la realtà.

René Descartes (Cartesio)

Regulae ad directionem ingenii

Il metodo (B)

Regulae ad directionem ingenii

Nelle *Regulae ad directionem ingenii* (scritte nel 1628 e non pubblicate dall'autore), da cui è tratto il brano che presentiamo, Cartesio rivelava che il nuovo metodo da lui proposto consiste essenzialmente nell'analisi praticata dagli antichi matematici greci e che, esteso all'intera realtà, conduce alla costruzione di una specie di matematica universale.

Qui si debbono poi avvertire queste due cose: niente, che di certo sia falso,

dare per vero, e giungere alla conoscenza di tutte le cose. Poiché se ignoriamo alcunché di tutto ciò che possiam sapere, questo avviene soltanto o perché non ci siamo mai accorti di una via che menasse a tale conoscenza, o perché siamo caduti nell'errore contrario [a tal conoscenza]. Ma quando il metodo spieghi rettamente in qual maniera si deve far uso dell'intuito della mente, affinché non si cada nell'errore contrario al vero, e in qual maniera si debbono trovar le deduzioni, affinché si giunga alla conoscenza di tutto – nient'altro a parer mio si richiede a che la conoscenza sia completa, dal momento che, come è stato già detto, non si può avere alcuna scienza, se non mediante l'intuito della mente o mediante la deduzione[1]. Né infatti il metodo può venire esteso anche ad insegnare in qual modo si debbano fare queste operazioni medesime, perché [tali operazioni] sono le più semplici di tutte e primitive, sì che se il nostro intelletto non potesse già prima servirsi di esse, non comprenderebbe affatto i precetti dello stesso metodo, quantunque facilissimi. Altre operazioni, poi, della mente, che la dialettica si sforza di indirizzare all'aiuto di queste prime, qui sono inutili, o addirittura sono da annoverare tra gli ostacoli, poiché al puro lume di ragione non può essere aggiunto niente che in qualche modo non lo oscuri.

Dal momento, dunque, che l'utilità di questo metodo è così grande, che senza di esso occuparsi di studi sembra dover riuscire di danno piuttosto che di giovamento, io mi persuado facilmente che esso già per l'addietro sia stato dai maggiori ingegni intuìto in qualche modo, ossia per solo suggerimento della natura. Infatti l'umana mente ha un qualcosa di divino, in cui i primi semi di pensieri utili sono sparsi in maniera, che sovente, quantunque negletti e soffocati da mal diretti studi, producono messe spontanea. La qual cosa sperimentiamo nelle scienze più facili di tutte, l'aritmetica e la geometria: ci accorgiamo infatti che gli antichi geometri hanno usato una specie di analisi, che estendevano alla soluzione di tutti i problemi, sebbene l'abbiano nascosta ai posteri[2]. E già vigoreggia un certo genere di aritmetica, che chiamano algebra, volto ad eseguire intorno ai numeri ciò che gli antichi facevano intorno alle figure. E queste due scienze non sono nient'altro che frutti spontanei nati dagli ingeniti princìpi di tal metodo; e non mi meraviglio che tali frutti siano finora maturati intorno ai semplicissimi argomenti di queste arti più felicemente che nelle altre, ove maggiori intralci di solito li soffocano; ma anche quivi tuttavia, solo che siano coltivati con somma cura, potranno senza dubbio giungere a perfetta maturazione.

Questo appunto principalmente mi assunsi di fare io nel presente trattato; e invero non farei gran conto di queste regole, se esse non bastassero che a risolvere i futili problemi, coi quali i logici e i geometri hanno l'abitudine di

giocare oziosamente; poiché così riterrei di non aver fatto nient'altro, all'infuori dell'occuparmi di quisquilie forse con più sottigliezza degli altri. E quantunque io qui sia per dire molte cose intorno alle figure e ai numeri, perché esempi tanto evidenti e tanto certi non si possono prendere da nessun'altra disciplina, chiunque tuttavia avrà attentamente considerato il mio intendimento, facilmente vedrà che qui a niente ho pensato di meno che alla matematica comune, ma che espongo una cert'altra disciplina, di cui quelle cose sono involucro piuttosto che parti. Tale disciplina infatti deve contenere i primi rudimenti della ragione umana, e deve estendersi alle verità che si possono trar fuori da qualsiasi soggetto; e, a dirla apertamente, io son persuaso che essa sia più importante di ogni altra cognizione a noi data umanamente, essendo quella che è fonte di tutte le altre[3]. Involucro ho detto, poi, non perché io voglia coprire ed avvolgere questa dottrina per tenere lontano il volgo, ma piuttosto con l'intenzione di vestirla ed adornarla in maniera che essa possa riuscire più gradita all'umana intelligenza.

Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 27-28

1. L'intuizione («intuito della mente») delle idee chiare e distinte e la «deduzione» (cioè l'insieme di analisi e sintesi, che sono entrambe forme di deduzione) contengono tutto il metodo e servono per la conoscenza di tutte le cose.

2. Più oltre Cartesio citerà esplicitamente Pappo e Diofanto.

3. Il metodo proposto da Cartesio, dunque, non vale solo per la «matematica comune» (il testo dice *vulgaris*), ma per una specie di matematica universale (il testo più oltre dirà *mathesis universalis*) che, in quanto capace di conoscere tutte le cose, viene a coincidere con la stessa filosofia.

René Descartes (Cartesio)

Meditazioni metafisiche

Il metodo (C)

Meditazioni metafisiche, Seconde obiezioni

Nelle *Meditazioni metafisiche* (1641), da cui è tratto il brano che presentiamo, Cartesio definisce chiaramente l'analisi e la sintesi, dichiarando di avere praticato soprattutto la prima. Il metodo matematico fu la prima scoperta di Cartesio e comunque precedette il dubbio metodico, senza venire mai investito da quest'ultimo.

La maniera di dimostrare è doppia: l'una si fa per mezzo dell'analisi o risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione.

L'analisi mostra la vera via, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta, e fa vedere come gli effetti dipendono dalle cause; sì che, se il lettore vuol seguirla, e gettare gli occhi accuratamente su tutto quel che contiene, intenderà la cosa così dimostrata non meno perfettamente, e la renderà non meno sua, che se l'avesse trovata lui stesso[1].

Ma questa sorta di dimostrazione non è propria a convincere i lettori ostinati o poco attenti: poiché se si lascia sfuggire, senza farvi attenzione, la minima delle cose che propone, la necessità delle sue conclusioni non apparirà più; e non è solita esprimer con molta ampiezza le cose che sono abbastanza chiare per se stesse, benché ordinariamente esse sian quelle cui è d'uopo fare maggiormente attenzione.

La sintesi, al contrario, per una via affatto diversa, e come esaminando le cause per i loro effetti (benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause), dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni, e si serve di un lungo séguito di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, affinché, se si negano certe conseguenze, essa possa far vedere come queste son contenute negli antecedenti, e strappi il consenso del lettore per quanto ostinato e testardo egli possa essere; ma non dà, come l'altra, un'intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d'imparare, perché non insegna il metodo col quale la cosa è stata trovata[2].

Gli antichi geometri erano soliti di servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non perché ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perché ne facevano un sì gran conto da riservarla per sé soli, come un segreto importante[3].

Per conto mio, ho seguito solamente la via analitica nelle mie meditazioni, perché essa mi sembra la più vera e la più acconcia per insegnare; ma, quanto alla sintesi, che senza dubbio è quella che voi desiderate qui da me, benché, riguardo alle cose che si trattano nella geometria possa utilmente esser messa dopo l'analisi, essa non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla metafisica.

Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 326-27

1. L'analisi è il metodo per scoprire le cause partendo dagli effetti, cioè assumendole prima come ipotesi e deducendone poi le conseguenze, sino a pervenire a una proposizione già nota (definizione di Pappo). Essa procede deduttivamente, cioè giungendo a conclusioni dotate di assoluta «necessità», come dice il testo, anche se ciò non sempre appare chiaramente.

2. La sintesi è il metodo per dimostrare gli effetti a partire dalle cause. Anch'essa procede

deduttivamente, cioè secondo concatenazioni rigorosamente necessarie.

3. Qui Cartesio allude agli *Elementi* di Euclide, dove si espongono per mezzo del metodo sintetico i risultati scoperti per mezzo del metodo analitico.

René Descartes (Cartesio)

Discorso sul metodo

Il dubbio, il «cogito», l'anima e Dio

Discorso sul metodo, Parte IV

Nel *Discorso sul metodo*, da cui è tratto il brano che presentiamo, dopo avere esposto le regole del metodo scoperto nel 1619 e la cosiddetta «morale provvisoria», Cartesio racconta come, dieci anni più tardi, adottò l'atteggiamento del «dubbio metodico», il quale gli consentì di pervenire alle certezze fondamentali della sua metafisica, cioè l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Il dubbio risulta infatti indubitabile e quindi rivela immediatamente l'esistenza, anzi l'innegabilità, del pensiero, cioè dell'«io» (*cogito, ergo sum*).

Da questa certezza Cartesio ricava, con un discutibile ragionamento che scambia la separabilità logica per una separabilità reale, la sostanzialità dell'anima (*res cogitans*), cioè la sua indipendenza dal corpo, vale a dire la sua immortalità. Dallo stesso dubbio, attraverso un altro discutibile ragionamento che da un'idea argomenta l'esistenza del suo oggetto, egli ricava l'esistenza di Dio. In tal modo, mediante il dubbio metodico, egli enuncia le tesi fondamentali della sua metafisica (che riesporrà più ampiamente nelle *Meditazioni metafisiche*). A questo punto, salvaguardati i preamboli della fede cristiana, Cartesio è pronto ad applicare il metodo matematico, adottato indipendentemente dal dubbio, all'intera realtà, costruendo quella «matematica universale» che vagheggiava sin dal tempo delle *Regulae* e che risulterà poi essere la sua fisica matematica.

Non so se debbo intrattenermi su le prime meditazioni ch'io feci allora[1], poiché esse sono talmente metafisiche e così poco comuni che forse pochi le troveranno di loro gradimento; pure, son costretto a parlarne, affinché

ognuno possa giudicare se sono abbastanza ben fondati i principi posti a base della mia filosofia. Dianzi ho spiegato la ragione per cui nei costumi è talvolta necessario adottare e seguire anche le opinioni più incerte come se fossero certissime: questo l'avevo notato da gran tempo. Ma, poiché io allora intendevo di dedicarmi soltanto alla ricerca della verità, ritenni necessario far tutto il contrario: rigettare, cioè, come interamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il menomo dubbio, per vedere se, così facendo, alla fine, restasse qualcosa, nella mia credenza, di assolutamente indubitabile[2].

Intanto: poiché i nostri sensi talvolta c'ingannano, volli supporre non esserci nessuna cosa che fosse quale essi ce la fanno immaginare. E poiché ci sono uomini che cadono in abbagli e paralogismi ragionando anche intorno ai più semplici argomenti di geometria, pensai ch'io ero soggetto ad errare come ogni altro, e però respinsi come falsi tutti i ragionamenti che avevo preso sin allora per dimostrazioni. In fine, considerando che gli stessi pensieri, che noi abbiamo quando siam desti, possono tutti venirci anche quando dormiamo benché allora non ve ne sia alcuno vero, mi decisi a fingere che tutto quanto era entrato nel mio spirito sino a quel momento non fosse più vero delle illusioni dei miei sogni[3]. Ma, subito dopo, m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa. Per cui, dato che questa verità: *Io penso, dunque sono*, è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della mia filosofia[4].

Poi, esaminando con attenzione ciò che ero, e vedendo che potevo fingere, sì, di non avere nessun corpo, e che non esistesse il mondo o altro luogo dove io fossi, ma non perciò potevo fingere di non esserci io, perché, anzi, dal fatto stesso di dubitare delle altre cose seguiva nel modo più evidente e certo che io esistevo; laddove, se io avessi solamente cessato di pensare, ancorché tutto il resto di quel che avevo immaginato fosse stato veramente, non avrei avuto ragione alcuna per credere di esser mai esistito: ne conclusi esser io una sostanza, di cui tutta l'essenza o natura consiste solo nel pensare, e che per esistere non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da cosa alcuna materiale. Questo che dico «io», dunque, cioè, l'anima, per cui sono quel che sono, è qualcosa d'interamente distinto dal corpo, ed è anzi tanto più facilmente conosciuto, sì che, anche se il corpo non esistesse, non perciò cesserebbe di esser tutto ciò che è[5].

Dopo di ciò considerai quel che si richiede in generale perché una proposizione sia vera e certa: io ne avevo trovata una, proprio in quel momento, che sapevo esser tale, e però pensai di dover anche sapere in che

consiste tale certezza. Notai, allora, che in questa affermazione: *io penso, dunque sono*, non c'è nulla che me ne assicuri la verità eccetto il vedere chiaramente che per pensare bisogna essere: giudicai, quindi, di poter prendere per regola generale che le cose, le quali noi concepiamo in modo del tutto chiaro e distinto, sono tutte vere; e che, se c'è qualche difficoltà, è solo nel ben determinare quali sono quelle che noi concepiamo distintamente[6].

In séguito a ciò, riflettendo sul fatto che io dubitavo, e che chiaramente vedevo essere maggiore perfezione il conoscere del dubitare, per cui l'esser mio non era del tutto perfetto, mi proposi di cercare donde avessi appreso a pensare a qualcosa di più perfetto ch'io non fossi; e conobbi con evidenza che doveva essere da una natura realmente più perfetta di me.

Dei pensieri riguardanti le molte e varie cose fuori di me, come il cielo, la terra, la luce, il calore e mille altre, non mi preoccupavo molto di sapere donde mi fossero venuti, perché, non notando in essi nulla che sembrasse renderli superiori a me, potevo ritenere che, se veri, dipendessero da me in quanto la mia natura aveva qualche perfezione; se falsi, mi venissero dal nulla, ossia fossero in me per quel che in me era di manchevole. Ma lo stesso non poteva essere per l'idea di un essere più perfetto del mio, poiché derivarla dal nulla era cosa manifestamente impossibile; e, d'altra parte, poiché a voler far dipendere il più perfetto dal meno perfetto non v'è minore difficoltà che dal nulla ricavar qualcosa, io non la potevo derivar neppure da me stesso. Essa doveva, dunque, esser stata messa in me da una natura realmente più perfetta di me, e tale, anzi, che avesse in sé tutte le perfezioni di cui io potevo avere qualche idea, cioè, per dirla con una parola sola, che fosse Dio[7].

Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 150-52

1. «Allora», come si evince da quanto precede questo passo, significa otto anni prima di scrivere il *Discorso sul metodo*, cioè nel 1629, dunque molto tempo dopo la scoperta del metodo matematico, che secondo questa stessa opera avvenne nel 1619.

2. Si noti come il dubbio sia qui adottato non come atteggiamento definitivo (dubbio sistematico), ma come mezzo per la ricerca della verità (dubbio metodico). Esso tuttavia non è una semplice sospensione del giudizio, ma è un giudicare falso tutto ciò che è soggetto a dubbio.

3. Il dubbio metodico investe sia le conoscenze derivanti dai sensi, sia quelle derivanti dai ragionamenti, anche matematici (non il metodo matematico in quanto tale, ma la possibilità di un uso scorretto di esso), sia tutti i pensieri che abbiamo nello stato di veglia. Quest'ultimo argomento, cioè la possibilità di scambiare la veglia col sogno, al tempo di Cartesio era molto diffuso: ad esso Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) aveva dedicato il dramma *La vita è sogno* (1635).

4. Dall'esercizio del dubbio risulta come indubitabile l'esistenza del dubbio stesso, cioè del pensiero, dell'«io» che pensa. È questo il famoso argomento con cui Cartesio dimostra l'innegabilità del *cogito*, su cui si fonda la sua metafisica (non il resto della sua filosofia, che si fonda invece sul metodo matematico).

5. Dalla dubitabilità del corpo, congiunta all'indubitabilità del pensiero, Cartesio conclude che l'«io», cioè il soggetto del pensiero, è una sostanza, cioè una realtà indipendente dal corpo. Qui egli scambia la separabilità logica del pensiero dal corpo, cioè la possibilità di pensare il pensiero senza pensare il corpo, per una separabilità reale, cioè per la possibilità che il pensiero esista senza che esista anche il corpo. In tal modo il soggetto del pensiero si trasforma in una «sostanza» essenzialmente pensante, la famosa *res cogitans*, nella quale consiste per Cartesio l'anima.

6. Cartesio recupera attraverso il *cogito* la prima regola del suo metodo, cioè l'evidenza; non però la seconda e la terza, cioè l'analisi e la sintesi, che derivano dalla matematica e restano indipendenti dal cogito.

7. A rigore, dal dubbio, cioè dal fatto che noi dubitiamo, possiamo ricavare soltanto la certezza che siamo imperfetti. Il ricavare poi l'esistenza di Dio dal fatto che noi possediamo l'idea della perfezione, la quale non può derivare da noi stessi, perché siamo imperfetti, presuppone che da un'idea si possa ricavare l'esistenza del suo oggetto, il che non è affatto evidente. Cartesio non considera infatti la possibilità che l'idea della perfezione possa derivare, per negazione, dall'idea dell'imperfezione. In ogni caso è dal dubbio, non dal metodo, che egli ritiene di poter ricavare le due tesi fondamentali della sua metafisica, cioè l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

René Descartes (Cartesio)

Principia philosophiae

Sostanze e attributi, materia e movimento

Principia philosophiae

Nei *Principia philosophiae* (1644), che contengono l'intera sua filosofia (metafisica e fisica) esposta con procedimento scolastico, e da cui è tratto il brano che presentiamo, Cartesio propone le sue celebri definizioni di «sostanza» e «attributo». Esse gli consentono di affermare che ci sono solo due generi di sostanze, quelle che hanno come attributo essenziale il pensiero (*res cogitans*), cioè l'anima e Dio, di cui si occupa la metafisica, e quelle che hanno come attributo essenziale l'estensione (*res extensa*), cioè i corpi materiali, ovvero l'universo fisico, di cui si occupa la fisica.
La riduzione della materia esclusivamente ad estensione e movimento locale (cioè movimento secondo l'estensione) ha lo scopo di rendere la materia rigorosamente misurabile dal punto di vista quantitativo, e quindi di rendere possibile l'applicazione all'universo del metodo matematico, che Cartesio ha elaborato sin dalla giovinezza al fine di costruire per mezzo di esso la scienza universale, cioè la fisica matematica. Nell'ambito di

questa, egli formula alcune delle scoperte fondamentali della scienza moderna, cioè la relatività del movimento (già scoperta peraltro da Galilei) e il principio di inerzia (da Galilei intravisto in modo imperfetto).

Per quanto riguarda le cose che noi consideriamo come dotate di qualche esistenza, è necessario che le esaminiamo qui l'una dopo l'altra, per distinguere quello ch'è oscuro da quello che è evidente nella nozione che abbiamo di ciascuna. Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere[1]. Nel che può esserci dell'oscurità riguardo alla spiegazione di questa espressione: non aver bisogno che di se medesimo; poiché, a parlar propriamente, non v'ha che Dio che sia tale, e non v'ha niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza. Ecco perché si ha ragione nella scuola di dire che il nome di sostanza non è «univoco» riguardo a Dio ed alle creature, cioè che non v'è nessun significato di questa parola, che noi concepiamo distintamente, che convenga nello stesso senso a lui e a loro[2]; ma poiché tra le cose create alcune son di tale natura da non potere esistere senza alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno che del concorso ordinario di Dio, chiamando queste, sostanze, e quelle, qualità o attributi di queste sostanze[3].

E la nozione che noi abbiamo così della sostanza creata si riporta nello stesso modo a tutte, cioè a quelle che sono immateriali, come a quelle che sono materiali o corporee; poiché, per intendere che sono sostanze, bisogna soltanto che noi percepiamo che esse possono esistere senza l'aiuto di nessuna cosa creata. Ma quando si tratta di sapere se qualcuna di queste sostanze esiste veramente, cioè se essa è attualmente nel mondo, non basta che esista in questo modo perché noi la percepiamo; poiché questo solo non ci scopre nulla che ecciti qualche conoscenza particolare nel nostro pensiero. Bisogna, oltre di questo, che essa abbia alcuni attributi che noi possiamo osservare; e non ve n'è nessuno che non basti per questo scopo, poiché una delle nostre nozioni comuni è che il nulla non può avere né attributi, né proprietà o qualità: ecco perché, quando se ne trova qualcuno, si ha ragione di concludere che esso è l'attributo di qualche sostanza, e che questa sostanza esiste[4].

Ma, benché ogni attributo sia sufficiente per fare conoscere la sostanza, ve n'ha tuttavia uno in ognuna, che costituisce la sua natura e la sua essenza, e dal quale tutti gli altri dipendono. Cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e

profondità costituisce la natura della sostanza corporea; ed il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. Poiché tutto ciò che del resto si può attribuire al corpo presuppone estensione, e non è che un modo di quello che è esteso; egualmente, tutte le proprietà che troviamo nella cosa che pensa, non sono che modi differenti di pensare. Così non sapremmo concepire, per esempio, nessuna figura se non in una cosa estesa, né movimento che in uno spazio che sia esteso; così l'immaginazione, il sentimento e la volontà dipendono in tal modo da una cosa che pensa, che non possiamo concepirli senza di essa. Ma, al contrario, noi possiamo concepire l'estensione senza figura o senza movimento, e la cosa che pensa senza immaginazione o sentimento, e così via[5].

Noi possiamo dunque avere due nozioni o idee chiare e distinte, l'una d'una sostanza creata che pensa, e l'altra d'una sostanza estesa, purché separiamo accuratamente tutti gli attributi del pensiero dagli attributi dell'estensione[6]. Noi possiamo avere anche un'idea chiara e distinta d'una sostanza increata che pensa e che è indipendente, cioè di un Dio, purché non pensiamo che questa idea ci rappresenti tutto quello che è in lui, e non vi mescoliamo nulla con una finzione del nostro intelletto; ma prestiamo attenzione solamente a quello che è compreso veramente nella nozione distinta che abbiamo di lui, e che sappiamo appartenere alla natura di un Essere perfettissimo. Poiché non v'è nessuno che possa negare che una tale idea di Dio sia in noi, se non vuol credere senza ragione che l'intelletto umano non potrebbe avere nessuna conoscenza della Divinità [...].

È anche facilissimo conoscere che non possono esservi atomi o parti di corpo che siano indivisibili, come alcuni filosofi hanno immaginato. Tanto più che, per quanto piccole si suppongano queste parti, nondimeno, poiché è necessario ch'esse siano estese, concepiamo che non ce n'è nemmeno una fra esse, che non possa essere ancora divisa in due o in un maggior numero di altre più piccole, donde segue che essa è divisibile. Infatti, dal conoscere noi chiaramente e distintamente che una cosa può essere divisa, dobbiamo giudicare ch'essa è divisibile, poiché, se ne giudicassimo altrimenti, il giudizio che faremmo di questa cosa sarebbe contrario alla conoscenza che ne abbiamo. E quand'anche supponessimo che Dio avesse ridotto qualche parte della materia ad una piccolezza sì estrema, da non potere essere divisa in altre più piccole, non potremmo concludere per questo che essa sarebbe indivisibile, poiché, se anche Dio avesse reso questa parte sì piccola da non essere in potere di nessuna creatura di dividerla, egli non avrebbe potuto privare se stesso del potere di dividerla, non essendo possibile che egli diminuisca la sua onnipotenza, com'è stato già osservato. Ecco perché noi

diremo che la più piccola parte estesa che possa essere al mondo può sempre essere divisa, poiché essa è tale di sua natura[7].

Noi sapremo anche che questo mondo, o la materia estesa che compone l'universo, non ha limiti, poiché, in qualunque luogo vogliamo fingerne, possiamo ancora immaginare al di là spazi indefinitamente estesi, che non immaginiamo solamente, ma che concepiamo essere tali in effetto, quali li immaginiamo; sì che essi contengono un corpo indefinitamente esteso, poiché l'idea dell'estensione che noi concepiamo in qualsiasi spazio, è la vera idea che dobbiamo avere del corpo[8].

Infine non è difficile d'inferire da tutto questo che la terra ed i cieli sono fatti di una stessa materia, e che, quand'anche vi fosse un'infinità di mondi, essi non sarebbero fatti che di questa materia; donde segue che non possono esservene molti a causa che noi concepiamo manifestamente che la materia, la cui natura consiste in questo solo, che essa è una cosa estesa, occupa adesso tutti gli spazi immaginabili ove quegli altri mondi potrebbero essere, e noi non sapremmo scoprire in noi l'idea di nessun'altra materia[9].

Non c'è dunque che una stessa materia in tutto l'universo, e noi la conosciamo per questo solo, che essa è estesa; poiché tutte le proprietà che percepiamo distintamente in essa, si riportano a questa: che essa può essere divisa e mossa secondo le sue parti, e può ricevere tutte le diverse disposizioni, che noi osserviamo potersi verificare per mezzo del movimento delle sue parti. Poiché sebbene possiamo fingere, col pensiero, divisioni in questa materia, nondimeno è certo che il nostro pensiero non ha il potere di nulla cambiarvi, e che tutta la diversità delle forme che vi si trovano dipende dal movimento locale[10]. Ciò che i filosofi hanno senza dubbio osservato, tanto più che hanno detto, in molti luoghi, che la natura è il principio del movimento e del riposo, e che intendevano per natura ciò che fa sì che i corpi si dispongano come noi vediamo per esperienza[11].

Ora il movimento (cioè quello che si fa da un luogo in un altro, poiché non concepisco che quello, e non penso nemmeno che si debba supporne altro in natura), il movimento, dunque, secondo lo si prende d'ordinario, non è altra cosa che *l'azione per la quale un corpo passa da un luogo in un altro*[12]. E proprio come abbiamo notato di sopra che una stessa cosa in pari tempo cambia di luogo e non ne cambia, egualmente possiamo dire che in pari tempo essa si muove e non si muove. Poiché colui, per esempio, che è seduto alla poppa d'un vascello che il vento fa andare, crede muoversi, quando non bada che alla riva dalla quale è partito, e la considera come immobile, e non crede muoversi, quando non bada che al vascello sul quale egli è, poiché non cambia di situazione riguardo alle sue parti. Tuttavia, poiché noi siamo

abituati a pensare che non v'ha movimento senza azione, diremo che colui che è così seduto è in riposo, poiché non sente azione in sé, e poiché questo è l'uso[13].

Ma se, invece di fermarci a quello che non ha altro fondamento che l'uso ordinario, desideriamo sapere che cosa è il movimento secondo la verità, noi diremo, per attribuirgli una natura che sia determinata, che esso è il *trasporto d'una parte della materia, o d'un corpo, dalla vicinanza di quelli che lo toccano immediatamente, e che noi consideriamo come in riposo, alla vicinanza di alcuni altri*. Per *un corpo*, ovvero per *una parte della materia*, intendo tutto quello che è trasportato assieme, sebbene sia forse composto di molte parti, che impiegano nel frattempo la loro agitazione a fare altri movimenti. E dico che il movimento è il *trasporto*, e non già la forza e l'azione che trasporta, per mostrare che il movimento è sempre nel mobile, e non in ciò che muove; poiché mi sembra che non si sia abituati a distinguere queste cose con sufficiente cura. Di più intendo che esso è una proprietà del mobile, e non una sostanza; come la figura è una proprietà della cosa che è figurata, e il riposo della cosa che è in riposo[14].

E poiché c'inganniamo ordinariamente, poiché pensiamo che è necessaria maggiore azione pel movimento che pel riposo, osserveremo qui che siamo caduti in questo errore fin dall'inizio della nostra vita, poiché muoviamo ordinariamente il nostro corpo secondo la nostra volontà, di cui abbiamo una conoscenza interiore; ed esso è in riposo, per questo solo che è attaccato alla terra per la pesantezza, di cui non sentiamo la forza. E come questa pesantezza, e molte altre cause che non siamo abituati a percepire, resistono al movimento delle nostre membra, e fanno sì che ci stanchiamo, ci è sembrato che ci volesse una forza più grande e più azione per produrre un movimento che per fermarlo, poiché abbiamo preso l'azione per lo sforzo che è necessario che facciamo allo scopo di muovere le nostre membra e gli altri corpi per loro mezzo. Ma non avremo pena a liberarci di questo falso pregiudizio, se osserviamo che noi non facciamo solo qualche sforzo per muovere i corpi che sono vicini a noi, ma che ne facciamo anche per fermare i loro movimenti, quando non sono trattenuti da qualche altra causa. Così che noi non impieghiamo più azione per fare andare, per esempio, un battello che è in riposo in un'acqua calma e che non ha corso, che per fermarlo tutto di un tratto mentre si muove. E se l'esperienza ci fa vedere che ce ne vuole un po' meno per fermarlo che per farlo andare, gli è perché la pesantezza dell'acqua che esso solleva quando si muove e la sua viscosità (poiché io la suppongo calma e come dormiente) diminuiscono a poco a poco il suo movimento[15].

Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. II, pp. 51-53, 84-88

1. Questa definizione di sostanza è originale rispetto a quella aristotelica e scolastica, perché attribuisce alle sostanze non solo l'essere in sé, ossia il non inerire ad altro, bensì anche l'essere da sé, cioè l'esistere per virtù propria. Cartesio scambia la separabilità logica dell'idea (di sostanza) per la separabilità reale del suo oggetto.

2. Per evitare di ammettere che l'unica sostanza è Dio, come sarebbe implicito nella sua definizione di sostanza, Cartesio ricorre alla dottrina scolastica dell'analogia dell'essere, che tuttavia mal si adatta alla sua dottrina delle idee chiare e distinte, perché non ammette un significato chiaro e distinto dell'idea di sostanza che convenga a tutte le sostanze.

3. La differenza tra sostanza e attributo è dunque che le sostanze, per esistere, hanno bisogno solo di Dio, mentre gli attributi hanno bisogno anche delle sostanze, in quanto ineriscono a queste. La distinzione insomma, a differenza da quella aristotelica, si fonda sulla dottrina della creazione.

4. Affinché una sostanza possa essere percepita, essa deve avere qualche attributo. Mentre, dunque, la definizione di sostanza è comune a tutte le sostanze (create) e non permette di riconoscerle, il possesso di attributi distingue una sostanza dall'altra e permette di riconoscerla.

5. Cartesio presuppone che vi siano solo due generi di sostanza: la sostanza corporea e la sostanza pensante, aventi come attributi essenziali rispettivamente l'estensione e il pensiero. I due generi di sostanze sono dunque la *res extensa* e la *res cogitans*.

6. «Sostanza pensante» e «sostanza estesa» sono due idee chiare e distinte: ancora una volta separazione logica e separazione reale coincidono.

7. Il concepire la materia esclusivamente come estensione conduce Cartesio a negare l'esistenza degli atomi, cioè di particelle indivisibili, perché l'estensione è sempre divisibile. Per Cartesio la materia dell'universo è una specie di fluido continuo senza spazi vuoti. In ciò egli si oppone al suo contemporaneo Pierre Gassendi (1592-1655), che sosteneva l'esistenza di atomi moventisi nel vuoto.

8. Cartesio sostiene che la materia è «indefinitamente estesa», e quindi che l'universo è «indefinito», preferendo riservare l'attributo di «infinito», che esprime perfezione, solo a Dio. Con ciò egli prende le distanze da Giordano Bruno.

9. In tal modo Cartesio si oppone sia ad Aristotele, che assegnava ai corpi celesti una materia speciale (l'etere), sia a Giordano Bruno, che ammetteva infiniti mondi.

10. La materia di cui è fatto l'universo non è altro che estensione e movimento, cioè ha solo attributi rigorosamente misurabili dal punto di vista quantitativo. Ciò permette a Cartesio di applicare alla conoscenza dell'universo intero il metodo matematico, costruendo una fisica matematica analoga a quella di Galilei.

11. Cartesio adatta estrinsecamente alla propria dottrina la definizione aristotelica di natura, che si riferiva invece a tutte le forme di mutamento.

12. Ogni mutamento viene così ridotto al movimento locale, cioè allo spostamento dei corpi nello spazio. Questo è infatti l'unico mutamento rigorosamente misurabile, ed è inoltre l'unico facilmente riproducibile dall'uomo, che per mezzo di esso, pertanto, può intervenire nei fenomeni naturali e riprodurli a proprio piacimento. Come in Bacone, anche in Cartesio siamo di fronte a una concezione meccanicistica della realtà.

13. Affermazione della relatività del movimento, compiuta già da Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632).

14. Il movimento a cui è soggetta la materia dell'intero universo è, secondo Cartesio, quello tipico dei fluidi, cioè il movimento vorticoso.

15. Qui Cartesio prepara la formulazione del principio di inerzia, sostenendo che il movimento e il riposo, cioè la quiete, sono due stati equivalenti. Più avanti dirà che ogni cosa resta nello stato in cui si trova finché nulla lo cambia, e che ciò vale anche per lo stato di movimento rettilineo, il che è appunto il principio di inerzia (Galilei invece credeva che ciò valesse per il movimento circolare, il che è falso).

Filosofia e politica agli inizi del Seicento

Il tentativo di indagare scientificamente la realtà investe durante il Seicento anche quelle discipline che per tradizione rientravano nell'ambito della filosofia pratica, in particolare il diritto e la politica. La corrente che divenne dominante all'interno di queste discipline prende il nome di giusnaturalismo e consiste nella pretesa di dedurre scientificamente la politica e il diritto (*ius*) a partire da alcuni princìpi evidenti, innati in ciascun uomo o relativi alla natura umana.
I brani che presentiamo esemplificano la tendenza a trattare scientificamente il diritto e la politica. Essi sono tratti dall'opera più importante di **Ugo Grozio** (1583-1645), il *De iure belli ac pacis*, che è l'esponente più rappresentativo del giusnaturalismo moderno, e dal *De homine* e dal *Leviatano* di **Thomas Hobbes** (1588-1679), che invece provò a svolgere un discorso scientifico sulla politica e il diritto ispirandosi al meccanicismo baconiano e cartesiano.

Ugo Grozio

De iure belli ac pacis

La natura umana fonte del diritto

De iure belli ac pacis, Prolegomena

L'olandese Ugo Grozio è il maggior esponente del giusnaturalismo moderno. Nei *Prolegomena* alla sua opera più nota, il *De iure belli ac pacis* (1625), da cui è tratto il brano che presentiamo, egli sostiene che la caratteristica fondamentale della natura umana è la socievolezza (*sociabilitas*), la quale si realizza nelle varie forme di comunità. Tale caratteristica, da cui deriva la tendenza a conservare la società, è per Grozio la fonte

del diritto naturale, cioè delle norme fondamentali che regolano la convivenza umana (non rubare, restituire i debiti, mantenere i patti, ecc.). L'uomo inoltre ha, secondo Grozio, la capacità di giudicare che cosa è bene e che cosa è male, cioè di cogliere come evidente che cosa è conforme e che cosa è contrario al diritto naturale. Ciò accadrebbe, afferma Grozio, anche se Dio non esistesse, dunque il diritto naturale deve essere riconosciuto da tutti, credenti e non credenti. Tuttavia, la fonte di tale diritto è Dio, il quale ha creato la natura umana e ha posto i princìpi del diritto naturale all'interno dell'uomo, in modo che questi possa conoscerli chiaramente anche senza una particolare intelligenza. Dal diritto naturale deriva il diritto civile, cioè l'insieme dei patti che gli uomini fanno tra di loro (oggi si chiama diritto positivo), perché è norma di diritto naturale che i patti vengano rispettati (questa è la «obbligazione per consenso»). Non è vero, dunque, che gli uomini abbiano inventato le leggi per pura utilità, cioè per timore dell'ingiustizia, anche se poi dal rispetto di esse deriva un'effettiva utilità ed esse devono essere appoggiate dalla forza. Non la forza, ma la natura è, infatti, il fondamento del diritto, il quale conserva la sua efficacia anche quando non è appoggiato dalla forza, premiando o punendo l'uomo nella sua coscienza, e facendogli meritare il premio o la punizione divina dopo la morte.

Fra le cose specifiche dell'uomo è fondamentale il bisogno sociale, cioè di una comunità – non qualsiasi, ma pacifica e ordinata, in conformità dei limiti della sua intelligenza – con coloro che sono della sua stessa specie: ciò che gli Stoici chiamavano senso della famiglia. Quindi, quel che si suole dire, che ogni animale per sua natura sia portato soltanto verso il proprio utile, non si deve prendere nel senso generale. Infatti, anche altri animali, oltre l'uomo, temperano alquanto la ricerca del proprio utile, parte per amore dei propri nati, parte per rispetto verso coloro che appartengono alla stessa specie. Noi riteniamo che ciò derivi in loro da qualche principio intellettivo, ma di origine esterna, perché riguardo ad altri atti, niente affatto più difficili di questo, non si rivela in essi una eguale intelligenza. Lo stesso si può dire dei bambini, nei quali, anteriormente ad ogni educazione, si nota una certa inclinazione a far del bene agli altri [...][1].

L'uomo maturo [...], insieme al forte desiderio della società – per vivere nella quale egli solo tra gli animali ha il mezzo specifico, cioè il linguaggio –

possiede anche la facoltà di conoscere e di agire secondo principî generali, il che significa farsi comprendere. Quanto si accorda a questa facoltà non è di tutti gli animali, ma è peculiare alla natura umana[2].

La conservazione della società, conforme all'intelligenza umana, è la fonte del diritto propriamente inteso; nella cui sfera rientrano: l'astenersi dalle cose altrui; la restituzione di ciò che appartiene ad altri e che noi deteniamo, e del profitto che ne abbiamo tratto; l'obbligo di mantenere i patti; la riputazione del danno arrecato per propria colpa; l'incorrere in una pena meritata per la trasgressione[3] [...].

Oltre al bisogno sociale, l'uomo ha anche la facoltà di giudicare ciò che giova e ciò che nuoce, e non delle sole cose presenti, ma anche delle future, e di capire ciò che può portare all'uno o all'altro risultato. È proprio della natura umana seguire anche in queste cose un giudizio rettamente conformato nei limiti dell'intelligenza umana, e di non farsi influenzare dal timore o dall'attrattiva di un piacere presente o lasciarsi trascinare da un impeto temerario. Tutto quello che ripugna in modo evidente a tale giudizio rivela che è lontano dal diritto di natura, di quella umana, s'intende[4].

In questa sfera rientra anche la saggia distribuzione nell'attribuire quelle cose che spettano a ciascun uomo o classe, come quella che ora dà la preferenza al più sapiente rispetto al meno sapiente, ora al cittadino rispetto allo straniero, ora al povero rispetto al ricco, secondo che comportano le azioni di ognuno e la natura della cosa. La qual sfera già da tempo molti considerano come parte del diritto propriamente e strettamente inteso, sebbene tuttavia quello che è chiamato diritto in senso stretto abbia una natura di gran lunga diversa, che consiste nel lasciare ad un altro le cose che già sono sue, o nell'adempimento della obbligazione verso di lui[5].

Queste cose avrebbero luogo anche se concedessimo – cosa che non può essere concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste o che non si occupa degli affari degli uomini[6] [...]. Oltre quella naturale, esiste un'altra fonte del diritto, quella che proviene dalla libera volontà di Dio, a cui lo stesso nostro intelletto irrefragabilmente ci detta che dobbiamo sottostare. Ma anche questo diritto naturale, sia quello sociale, sia quello chiamato così in senso più largo, sebbene scaturisca da principî interiori all'uomo, si può tuttavia ascrivere a Dio [...].

Quegli stessi principî, con le leggi da Lui stabilite, Dio rese più espliciti anche per quelli che hanno più debole la facoltà raziocinativa dello spirito. Ed Egli impedì che si esplicassero liberamente quegli impulsi che trascinano a diverse azioni – i quali impulsi spingono al male noi stessi e gli altri – frenando con maggiore energia proprio quelli più violenti e costringendoli

entro certe forme e certi limiti[7].

Ma anche la Storia Sacra, oltre a stabilire delle norme, contribuisce a rinforzare il sentimento sociale, in quanto ci insegna che tutti gli uomini sono nati dai medesimi progenitori; [...] la natura ha stabilito fra noi una parentela, donde consegue che non è lecito che un uomo tenda insidie ad un altro uomo. Fra gli uomini i genitori sono come dèi ai quali si deve un rispetto non illimitato, ma di genere particolare[8].

In verità, poiché è di diritto naturale rispettare i patti – era necessario infatti fra gli uomini un qualche modo di obbligarsi, né veramente se ne può immaginare un altro naturale – da questa stessa fonte scaturiscono i diritti civili. Infatti, coloro i quali si erano raccolti in qualche comunità o si erano sottomessi a uno o più uomini, costoro, o avevano promesso espressamente, o dalla natura stessa dell'accordo si deve capire che abbiano promesso tacitamente di seguire ciò che avrebbe stabilito la maggioranza della comunità o coloro ai quali era stato conferito il potere[9].

Ciò che dice non soltanto Carneade, ma anche altri, che «l'utilità è quasi la madre del giusto o dell'equo», non è vero, se vogliamo esprimerci con esattezza. Infatti, madre del diritto naturale è la stessa natura umana, la quale, anche se non avessimo bisogno di nulla, ci porterebbe a desiderare i mutui rapporti di società. Madre poi del diritto civile è la stessa «obbligazione per consenso», e, poiché questa riceve la sua forza dal diritto naturale, la natura può dirsi quasi la nonna anche del diritto civile. Ma al diritto naturale si aggiunge l'utilità. Infatti l'Autore della natura volle che noi, singolarmente, fossimo deboli e bisognosi di molte cose necessarie a una vita regolare, e questo affinché fossimo spinti maggiormente ad apprezzare la società. L'utile, poi, fu la causa occasionale del diritto civile. Infatti, quella unione in comunità o quella sottomissione, di cui abbiamo parlato, cominciò ad essere istituita in vista di una utilità. Da allora anche coloro che prescrivono leggi per gli altri, nel far questo, sogliono o debbono mirare a una qualche utilità[10] [...].

Neanche è vero in generale il detto «bisogna riconoscere che i diritti furono inventati per timore dell'ingiustizia», il quale concetto un tale espone così in Platone: che le leggi furono escogitate per timore di ricevere ingiuria e che gli uomini sono portati a rispettare la giustizia per mezzo di una certa coazione[11]. Infatti ciò si può dire solo di quegli istituti e di quelle leggi che sono state create per una più facile osservanza del diritto. Così molti, deboli individualmente, per non essere oppressi dai più forti, si misero d'accordo per instaurare i giudizi e per difenderli con le loro forze unite, in modo da poter prevalere tutti assieme su coloro, ai quali non erano individualmente

pari per forza. In questo senso si può facilmente ammettere ciò che si suol dire, che il diritto è ciò che piace al più forte, purché con ciò si intenda che il diritto, se non ha la forza come appoggio, resta privo del suo effetto esteriore. Questo concetto è espresso anche da Solone, che scrisse di avere ottenuto risultati grandissimi «accoppiando forza e diritto al giogo di un eguale vincolo». Tuttavia, anche se privo della forza, il diritto non manca di ogni efficacia. Difatti la giustizia apporta la serenità di coscienza, l'ingiustizia invece tormenti e strazi, come quelli che Platone descrive agitarsi nel cuore dei tiranni; e il consenso dei buoni approva la giustizia e condanna l'iniquità. E, ciò che poi ha la più grande rilevanza, è che l'ingiustizia ha nemico Dio, la giustizia lo ha protettore. Iddio riserva i suoi giudizi dopo questa vita e spesso mostra la forza di essi anche in questa terrena, come dimostra con molti esempi la storia[12].

U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, a cura di S. Catalano, Palumbo, Palermo 1957, pp. 3-10

1. Questa dottrina è di origine stoica, perché estende la socievolezza all'intera umanità, considerata come un'unica famiglia, mentre la dottrina aristotelica dell'uomo come «animale politico» riferiva la socievolezza alla sola *polis*.

2. Questa invece è la dottrina di origine aristotelica, secondo la quale l'uomo è «animale politico» in virtù del *logos*, che è insieme linguaggio e ragione.

3. Ecco la famosa dottrina del diritto naturale, secondo la quale la socievolezza, propria della natura umana, è fonte di norme di comportamento (dottrina appartenente alla tradizione aristotelica, stoica, paolina e tomistica). «Riputazione» sta per risarcimento.

4. Questa, infine, è la specifica concezione del diritto naturale propria di Grozio, secondo cui l'uomo ha la facoltà di intuire, cioè di cogliere come evidenti, le norme di tale diritto.

5. Classica concezione romana della giustizia come *suum unicuique tribuere* (dare a ciascuno il suo).

6. Per Grozio la natura umana, benché creata da Dio, è comune a tutti e conoscibile da tutti, indipendentemente dal riconoscimento dell'esistenza di Dio.

7. Dio non solo è fonte del diritto naturale perché ha creato la natura umana, ma ha anche posto nell'uomo i princìpi di tale diritto, in modo che l'uomo li riconosca intuitivamente.

8. Di nuovo la dottrina stoica della parentela fra tutti gli uomini.

9. Dunque il diritto naturale è fonte anche del diritto civile, ossia «positivo» («posto» dagli uomini), in virtù della norma *pacta sunt servanda* (i patti devono essere rispettati).

10. Critica dell'individualismo, o utilitarismo, proprio degli scettici (Carneade) e dei sofisti: la fonte del diritto non è l'utilità, anche se il rispetto del diritto produce utilità.

11. Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 344 C.

12. Anche questa è una tipica dottrina nella tradizione giusnaturalistica, sia antica che medievale e moderna.

Thomas Hobbes

De homine

Il discorso e le scienze

De homine

Il *De homine* (1658) è l'ultima delle opere di Thomas Hobbes, e tuttavia essa contiene la sua concezione generale dell'uomo, che logicamente precede la concezione del cittadino, cioè la scienza politica, esposta nel *De cive* (1642) e nel *Leviatano* (1651). Dal *De homine* presentiamo il capitolo concernente il discorso e le scienze, il quale presenta la dottrina dell'origine convenzionale, anzi addirittura arbitraria, del linguaggio e soprattutto – ciò che più interessa come introduzione al *Leviatano* – la dottrina secondo cui si può avere vera scienza solo di ciò che è fatto dall'uomo. In base a quest'ultima dottrina è vera scienza, cioè scienza dimostrativa, anche la politica, esattamente come la matematica.
Il discorso, secondo Hobbes, distingue l'uomo dagli altri animali perché è interamente convenzionale, cioè è istituito dalla volontà dell'uomo, in modo del tutto arbitrario. Le voci invece, comuni anche agli altri animali, derivano dagli impulsi naturali, non dalla volontà. Tuttavia la convenzione che ha istituito il linguaggio non è un singolo atto, ma un insieme di atti successivi, i quali implicano una vera e propria crescita storica del linguaggio stesso. Questa storia ha inizio già con Adamo, che comunicò con Dio e col serpente grazie a un fatto soprannaturale, e diede il nome ai vari animali per mezzo di una decisione arbitraria: in nessun caso dunque il linguaggio derivò dalla natura. Il carattere convenzionale del linguaggio, del resto, come aveva notato già Aristotele, è attestato dalla diversità delle parole con cui gli uomini designano le stesse cose nelle diverse lingue.
È interessante notare come, tra le utilità del linguaggio, Hobbes indichi per prima la possibilità di numerare e misurare, cioè l'uso dell'aritmetica, e solo secondariamente la possibilità di comunicare, e quindi di dar vita alla società mediante un patto. Ciò rivela l'alta considerazione in cui egli, come Cartesio, teneva la matematica, anche per la sua utilità pratica. Altrettanto

interessante è il fatto che Hobbes richiami subito l'attenzione anche sui danni che il linguaggio può apportare, cioè sulla possibilità di ingannare gli altri e di ingannare se stessi, il che rivela la concezione profondamente pessimistica che egli ha dell'uomo. In ogni caso, per lui, il linguaggio è strumento di potere.

Quanto alla scienza, che è anch'essa un tipo di discorso, Hobbes considera veramente tale solo la scienza dimostrativa, cioè la conoscenza delle verità necessarie, quali sono i teoremi, ovvero le conclusioni delle dimostrazioni, mentre chiama semplice cognizione la conoscenza delle verità di fatto, basate sull'esperienza. In ciò egli riprende la concezione aristotelica della scienza come conoscenza delle cause, ma considera tali solo le cause efficienti, cioè generatrici, e pertanto equipara la dimostrazione a una vera e propria generazione, o produzione. È vera scienza la geometria, che deduce le proprietà delle figure, perché le figure sono costruite da noi stessi, mentre la fisica è scienza solo nella misura in cui studia gli aspetti misurabili dei fenomeni, per esempio del moto: è cioè una fisica matematica.

Sono vera scienza, infine, l'etica e la politica, perché si occupano del giusto e dell'ingiusto, dell'equo e dell'iniquo, che secondo Hobbes sono realtà prodotte dall'uomo per mezzo delle leggi. Con quest'ultima dottrina egli si colloca agli antipodi del giusnaturalismo di Grozio, considerando il diritto come fondato non sulla natura, o sulla volontà divina, bensì solo sulla legge positiva, cioè sulla volontà umana.

Inoltre Hobbes ispirerà, come vedremo, Giambattista Vico, il quale dalla dottrina che noi conosciamo solo ciò che facciamo trarrà la conseguenza che l'unica vera scienza è la storia.

1. Il discorso o linguaggio è un contesto di vocaboli istituiti ad arbitrio degli uomini, per significare la serie di concetti delle cose che pensiamo. Quindi il discorso sta al ragionamento come la parola sta all'idea, cioè al concetto di una sola cosa[1]. E sembra che sia proprio dell'uomo. Infatti, pur se alcuni animali bruti, edotti dall'abitudine, concepiscono grazie alle parole ciò che vogliamo e comandiamo, non lo fanno tuttavia grazie alle parole in quanto parole, ma in quanto sono segni; infatti ignorano con quale significato siano state istituite dall'arbitrio degli uomini.

D'altra parte, il significato che si produce attraverso la voce di un animale,

diretta ad un altro animale della medesima specie, non è un discorso, poiché le voci con cui vengono significati la speranza, il timore, la gioia, ecc. vengono espresse non ad arbitrio degli animali stessi, ma per la necessità della loro natura, sotto la pressione di quelle stesse passioni. Avviene quindi negli animali, le cui voci dispongono di una possibilità minima di variazione, che mediante le variazioni di voce gli uni vengano avvertiti dagli altri nei pericoli, perché fuggano, o vengano chiamati al pasto, o incitati al canto, o sollecitati all'amore; tuttavia quelle voci non costituiscono un discorso, poiché non sono state istituite per loro volontà, ma scaturiscono per impulso naturale dal timore, dalla gioia, dal desiderio e dalle altre passioni di ciascuno; che non è parlare, com'è chiaro dal fatto che le voci degli animali della medesima specie sono eguali in ogni parte della terra, mentre quelle degli uomini sono diverse[2].

Quindi gli altri animali mancano anche dell'intelletto. Infatti l'intelletto è un'immaginazione, ma che nasce dal significato istituito delle parole[3].

2. D'altra parte, poiché ho detto che i vocaboli hanno tratto origine dall'istituzione umana, qualcuno potrebbe chiedere quali furono gli uomini, le cui istituzioni ebbero tanto valore, da poter recare in seno al genere umano un così gran beneficio, quale ci è offerto dal discorso. Infatti non è credibile che a un certo momento gli uomini si siano riuniti in consiglio al fine di stabilire per decreto il significato delle parole e dei contesti verbali. È quindi credibile che i nomi all'inizio fossero pochi, e attribuiti alle cose più familiari. Quindi il primo uomo impose nomi a suo arbitrio solo ad alcuni animali, cioè a quelli che gli venivano condotti innanzi da Dio; in seguito diede nomi alle cose, man mano che specie sempre nuove di cose si presentavano ai suoi sensi; e quei nomi, ricevuti dai padri, i figli li trasmisero ai loro posteri, che ne trovarono anche altri. Ma poiché nel secondo capitolo del Genesi si dice che Dio proibì di *mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male* prima che Adamo avesse dato nome ad alcuna cosa, in qual modo poté egli comprendere il comando di Dio, se ancora ignorava cosa significasse *mangiare*, *frutto*, *albero*, *scienza*, e infine *bene* e *male*? È quindi necessario che Adamo abbia compreso quella proibizione divina non per l'efficacia delle parole, ma in qualche modo soprannaturale, come poco più avanti è palesato dal fatto che Dio gli chiede chi gli abbia fatto notare di essere nudo. Analogamente, come comprendere il serpente che parlava di morte, della quale Adamo non poteva avere alcuna idea, essendo il primo dei mortali? Queste cose quindi non poterono essere comprese in modo naturale, e di conseguenza l'origine naturale del discorso non poté consistere che

nell'arbitrio dell'uomo stesso[4]. E questo appare ancor più perspicuo dall'oblio delle lingue a Babele. Infatti da quel tempo sono nate lingue diverse, e derivate ai singoli popoli da singoli uomini. Quel che poi dicono alcuni, cioè che i nomi sono stati imposti alle singole cose secondo la loro natura, è puerile. Come avrebbe infatti potuto avvenire, dal momento che dappertutto la natura è una sola, mentre le lingue sono diverse? E che cos'ha di affine una *voce*, cioè un suono, con un animale, che è un corpo?[5]

3. I vantaggi più notevoli che derivano dal discorso sono i seguenti. In primo luogo, il fatto che grazie ai nomi numerali l'uomo possa contare non solo le *unità*, ma anche le cose *une*, cioè singole, quali che siano; come i corpi, purché abbiano in qualche modo un'estensione, sia che abbiano solo lunghezza, oppure lunghezza e larghezza, o lunghezza, larghezza e profondità; e che possa sommarli, sottrarli, moltiplicarli e dividerli per determinati numeri, e confrontarli; e sottoporre a calcolo tempi, moto, pesi, e l'aumento e la diminuzione di grado nelle qualità. E da questi fattori nascono ingenti vantaggi per la vita umana, che si pone così sopra la condizione di tutti gli altri animali. Nessuno ignora infatti quanto importante sia l'uso di queste attività nel misurare i corpi, nel computo dei tempi, nel calcolo dei moti celesti, nella descrizione della terra, nella navigazione, nella costruzione di edifici, di macchine e di altre cose necessarie.

E tutto questo proviene dalla numerazione, ma la numerazione a sua volta dal discorso[6]. In secondo luogo, l'uomo trae dal discorso medesimo la possibilità di insegnare agli altri, vale a dire di comunicare ad altri la propria scienza, di ammonire, di consigliare; in modo che un bene, di per sé grande, diventi ancora maggiore mediante la comunicazione. In terzo luogo, è un vantaggio del discorso, anzi il vantaggio massimo, il fatto che si possa comandare e comprendere i comandi[7]. Infatti, senza questa facoltà non esisterebbe tra gli uomini alcuna società, né pace, né di conseguenza alcuna disciplina; ma in primo luogo ferocia, e poi solitudine, e invece di abitazioni, latebre. Per quanto infatti alcuni animali abbiano una propria organizzazione politica, questa non è tuttavia per loro di gran momento per vivere bene; né tali situazioni meritano quindi di essere prese in considerazione, e d'altra parte si reperiscono solo tra animali inermi e non bisognosi di molto: ma l'uomo non è nel numero di questi, dato che, famelico anche di fame futura, supera in rapacità e crudeltà lupi, orsi e serpenti, che non sono rapaci se non per fame e incrudeliscono solo se feriti, di tanto quanto spade e schioppi superano le armi delle bestie, corna, denti ed aculei. Dal che si comprende facilmente quanto dobbiamo al linguaggio, grazie al quale, uniti in società e stando concordemente ai patti, viviamo sicuri, beati e con decoro; vivere,

dico, possiamo, se vogliamo[8]. Ma il linguaggio ha pure i suoi svantaggi; cioè ad esempio il fatto che l'uomo, il quale solo tra gli animali, grazie al significato universale delle parole, può inventarsi delle regole generali nelle altre arti e nella condotta pratica, può anche, solo fra gli animali, usare false regole, e trasmetterle agli altri perché se ne servano. L'uomo quindi erra più ampiamente e pericolosamente di quanto possano errare gli altri animali. Sempre l'uomo, se gli va a genio (e gli andrà a genio tutte le volte che lo giudicherà utile ai propri scopi), potrà a bella posta insegnare quel che sa essere falso, vale a dire mentire, e rendere ostili alle condizioni della società e della pace gli animi degli uomini: il che nelle società degli altri animali non può accadere, poiché questi ultimi valutano coi loro sensi, e non con le chiacchiere altrui, ciò che è bene e male per loro, dato che non sono in grado di comprendere le cause delle chiacchiere, se non le vedono[9]. Inoltre, per l'abitudine ad ascoltare, capita talvolta a quelli che ascoltano filosofi e scolastici di accogliere senza riflettere le parole che odono, anche se non se ne può trarre alcun senso, come nel caso delle parole trovate dai dottori per coprire la loro ignoranza, e di servirsi di quelle medesime parole, credendo di dire qualcosa, mentre non dicono nulla[10]. Infine, per la facilità di eloquio, l'uomo dice ciò che neppure pensa, e crede che quel che dice sia vero, e così si può ingannare; mentre la bestia non può ingannarsi. Quindi, grazie al linguaggio l'uomo non diventa migliore, bensì più potente[11].

4. Per *scienza* si intende la verità dei teoremi, cioè delle proposizioni generali, vale a dire la verità delle conseguenze. Quando invece si tratta di verità di fatto, si dice non propriamente *scienza*, ma semplicemente *cognizione*. Quindi la scienza grazie alla quale sappiamo che un teorema proposto è vero, è una conoscenza a partire dalle cause, cioè dalla generazione dell'oggetto, derivata mediante un retto raziocinio[12]. Quella invece mediante la quale sappiamo solo che è possibile che un certo teorema sia vero, è una cognizione derivata attraverso un raziocinio legittimo dall'esperienza degli affetti. Ambedue le derivazioni si sogliono chiamare dimostrazioni: ma quella è preferibile a questa, e a ragione; è più vantaggioso infatti sapere in che modo usare nel modo migliore delle cause presenti, piuttosto che conoscere come fu ciò che è irrevocabilmente passato. Pertanto, agli uomini è stata concessa una scienza con quel tipo di dimostrazione *a priori* solo nel caso di quegli oggetti, la cui generazione dipende dall'arbitrio degli uomini stessi[13].

5. Dimostrabili sono pertanto molti teoremi circa la quantità, la cui scienza si chiama geometria. Poiché infatti le cause delle proprietà che le singole

figure hanno risiedono nelle linee che noi stessi tracciamo, e le generazioni delle figure dipendono dal nostro arbitrio, non si richiede, alla conoscenza di qualsiasi proprietà di una figura, nulla più della considerazione di tutti gli elementi che conseguono alla costruzione che noi stessi facciamo delineando la figura. Quindi, che la geometria sia ritenuta e sia dimostrabile dipende dal fatto che noi stessi creiamo le figure[14]. Di contro, poiché le cause delle cose naturali non sono in nostro potere, bensì nella volontà divina, e poiché la loro massima parte, cioè l'etere è invisibile, non possiamo dedurre le loro proprietà dalle loro cause, dato che noi non le vediamo[15]. Ci è invece concesso procedere deducendo le conseguenze da quelle stesse proprietà che vediamo, fino a poter dimostrare che le loro cause abbiano potuto essere tali o talaltre. E questa dimostrazione si chiama *a posteriori*, e la scienza stessa, fisica[16]. E poiché nelle cose naturali che si compiono grazie al moto non è possibile procedere neppure con un raziocinio *a posteriori* senza la cognizione di ciò che consegue a qualsiasi specie di moto; né si può procedere alle conseguenze dei moti senza la cognizione della quantità, che è la geometria, non è possibile che il fisico non dimostri anch'egli con qualche dimostrazione *a priori*. Quindi la fisica, dico la vera fisica, che si fonda sulla geometria, suol essere annoverata tra le matematiche miste[17]. Infatti, si è soliti definire matematiche le scienze che si imparavano, non attraverso l'abitudine e l'esperienza, bensì dai maestri, e mediante regole. Quindi è matematica pura quella che si occupa di quantità in astratto, in modo da non aver bisogno della cognizione dell'oggetto, come la geometria e l'aritmetica: miste sono invece le scienze nei cui princìpi si prende in considerazione anche qualche proprietà dell'oggetto, come l'astronomia, la musica, la fisica e le parti della fisica che possono variare in ragione della varietà delle specie e delle parti dell'universo[18].

Anche l'etica e la politica d'altronde, cioè le scienze del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, si possono dimostrare *a priori*; in quanto che i princìpi grazie ai quali si conosce cosa siano il *giusto* e l'*equo*, e per contro l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, e precisamente le leggi e i patti, li abbiamo fatti noi. Infatti, prima della istituzione dei patti e delle leggi, non vi era alcuna giustizia né ingiustizia, né alcun genere di bene o di male pubblico tra gli uomini, più che tra le bestie[19].

T. Hobbes, *De homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Bari 1970, pp. 139-45

1. Il concetto, o idea, è per Hobbes una rappresentazione mentale, di cui la parola è segno. Questa concezione del linguaggio è simile a quella esposta da Aristotele all'inizio del *De interpretatione*, con la differenza che per Hobbes i concetti sono realtà particolari, e solo i nomi sono universali, mentre per Aristotele i concetti sono universali.

2. Il carattere convenzionale del linguaggio era già stato rilevato anche da Aristotele, il quale aveva ugualmente addotto come prova di esso la diversità delle lingue.

3. Il fatto che i concetti siano, per Hobbes, particolari, esattamente come le sensazioni, ha come conseguenza l'abolizione di ogni differenza tra l'intelletto e l'immaginazione, cioè la capacità di conservare e imitare le sensazioni.

4. Il problema della comunicazione di Adamo con Dio e col serpente, risolto da Hobbes col ricorso a una spiegazione soprannaturale, serve a mostrare che in nessun caso il linguaggio ha origine dalla natura. Esso nasce sempre dalla volontà, divina (soprannaturale) o umana.

5. La tesi che i nomi rispecchiano la natura delle cose è esposta da Platone nel *Cratilo*, come opinione del personaggio omonimo.

6. La prima forma di discorso è dunque, per Hobbes, la numerazione, cioè l'aritmetica, apprezzata soprattutto per la sua utilità pratica.

7. Anche Aristotele, in *Politica* I 2, aveva indicato nel linguaggio la condizione della società, ma lo aveva concepito come mezzo per discutere che cosa è giusto o ingiusto. Invece Hobbes lo concepisce essenzialmente come condizione per comprendere i comandi, perché per lui la società e la giustizia si fondano sul comando, cioè sulla volontà.

8. In queste righe si manifesta la concezione pessimistica dell'uomo come naturalmente malvagio (*homo homini lupus*) e della società come fondata su un patto (il contratto sociale), già esposta nel *Leviatano*.

9. L'ingannare è possibile solo agli uomini, che pertanto sono peggiori delle bestie. Anche in ciò si mostra il pessimismo di Hobbes.

10. In queste parole traspare l'atteggiamento di sfiducia di Hobbes verso la filosofia scolastica, da lui ritenuta fatta di parole senza senso.

11. Il fine del linguaggio, e quindi di ogni discorso, compreso quello della scienza e della filosofia, è dunque il potere, come per Bacone.

12. La scienza era stata definita come conoscenza a partire dalle cause, e quindi come dimostrazione, già da Aristotele negli *Analitici posteriori* (I, 2). Ma, mentre per Aristotele ci sono quattro tipi di cause (materiale, formale, efficiente e finale), per Hobbes la scienza è conoscenza soprattutto delle cause efficienti, perciò la dimostrazione mostra come una cosa viene generata, cioè fatta.

13. La dimostrazione *a priori* procede dalla causa, che è anteriore, all'effetto, mentre quella *a posteriori* procede dall'effetto, che è posteriore, alla causa. Anche questa distinzione risale ad Aristotele (*Anal. post.* I, 13).

14. Poiché l'oggetto della geometria, cioè le figure, è fatto da noi, si può dire che anche la geometria, come il linguaggio, è convenzionale. Questa dottrina, compendiata nel motto *verum ipsum factum* (il vero coincide con ciò che è fatto), sarà ripresa da Vico, che a proposito di essa si richiamerà esplicitamente a Hobbes, indicandolo come uno dei suoi autori.

15. Hobbes crede ancora, con Aristotele e con tutta la fisica medievale, nell'esistenza dell'etere, sostanza di cui sarebbe costituito il cielo.

16. La fisica, a differenza della geometria, si serve non di dimostrazioni *a priori*, che procedono dalla conoscenza di un oggetto (causa) a quella delle sue proprietà (effetti), ma di dimostrazioni *a posteriori*, che procedono dalla conoscenza delle proprietà a quella delle loro cause.

17. Anche la fisica, in quanto si fonda sulla geometria, è dunque una vera scienza, cioè è fatta di dimostrazioni *a priori*. Qui Hobbes allude alla fisica-matematica, cioè alla meccanica moderna, creata da Galilei e Cartesio.

18. La distinzione tra scienze matematiche pure (aritmetica e geometria) e scienze matematiche miste, o applicate (astronomia, musica, meccanica), risale anch'essa agli *Analitici posteriori* di Aristotele (I, 13).

19. Anche l'etica e la politica, dunque, sono scienze convenzionali, anzi possono essere scienze proprio perché vertono su oggetti prodotti dall'uomo, quali secondo Hobbes sono la giustizia e l'equità.

Thomas Hobbes

Leviatano

Della condizione naturale del genere umano

Leviatano, Prima parte, cap. XIII

Nel brano che presentiamo, tratto dal *Leviatano* (1651), è contenuta la famosa descrizione che Thomas Hobbes fa dello «stato di natura» come stato di guerra di tutti contro tutti. Essa si fonda su una ben precisa antropologia, secondo la quale l'uomo è essenzialmente istinto, cioè istinto di conservazione e anche, poiché teme di essere sopraffatto dagli altri, istinto di sopraffazione. Questa concezione, che sembra equiparare, almeno inizialmente, l'uomo alle bestie (secondo il noto motto *homo homini lupus*), non è tuttavia priva di spunti geniali, quali l'affermazione, del tutto nuova rispetto alla cultura antica e medievale, che gli uomini sono per natura tutti uguali. Da questa uguaglianza, tuttavia, Hobbes deduce la possibilità per ciascuno di sopraffare gli altri, e quindi la diffidenza, o paura reciproca, che conduce poi alla guerra.
Originale è anche il concetto che Hobbes, con questa dottrina, propone della «natura» umana. Nell'Antichità e nel Medioevo, infatti, natura era sinonimo di «essenza», per cui la natura dell'uomo era la sua essenza, vale a dire la sua forma, la sua differenza specifica, che in genere veniva identificata con la razionalità, e quindi con la cultura, con la civiltà. Invece per Hobbes la «natura» è la condizione primitiva, lo stato che precede la cultura e la civiltà. Non a caso egli cita, come esempio di stato naturale, la condizione in cui vive «il popolo selvaggio d'America». Da poco più di un secolo, infatti, aveva avuto inizio la colonizzazione europea dell'America, che portava a considerare i cosiddetti Indiani come dei «selvaggi».

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto

quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.

Quanto alle facoltà della mente (lasciando da parte le arti fondate sulle parole e in particolar modo quell'abilità di procedere secondo regole generali e infallibili, che si definisce scienza, e che pochissimi possiedono e solo rispetto a poche cose, non essendo questa una facoltà naturale e innata, né acquisita occupandosi di qualcos'altro, come la prudenza), trovo che tra gli uomini vi sia un'eguaglianza ancora più grande di quella della forza fisica. Infatti, la prudenza non è che esperienza la quale, in tempi uguali, viene dispensata in egual misura a tutti gli uomini per le cose cui si applicano in egual misura. Ciò che può forse rendere non credibile una tale uguaglianza non è altro che la vana concezione che si ha della propria saggezza, che quasi tutti ritengono di possedere a un livello più alto del volgo, vale a dire di tutti eccetto se stessi e pochi altri che essi approvano, godendo questi di buona reputazione e condividendo le loro stesse opinioni. Infatti, tale è la natura degli uomini che, per quanto questi possano riconoscere in molti altri maggiore perspicacia, eloquenza o erudizione, tuttavia difficilmente crederanno che vi siano molti uomini saggi come loro: infatti, essi vedono la loro propria perspicacia da vicino, quella degli altri da lontano. Ma ciò prova l'uguaglianza degli uomini su questo punto, piuttosto che la loro ineguaglianza. Infatti, di solito, non vi è prova migliore di un'eguale distribuzione di una cosa, qualunque essa sia, del fatto che ciascuno è appagato da quel che ha[1].

Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini. Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere), cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina, edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino per deporlo e privarlo, non solo del frutto del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà. Ma il nuovo aggressore corre a sua volta il rischio di un'altra aggressione.

A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da

metterlo in pericolo; ciò non è niente più di quanto esiga la conservazione di se stesso, ed è cosa in generale ammessa. E poiché esistono degli uomini che provano piacere nel contemplare il loro proprio potere nelle azioni di conquista, che essi praticano più di quanto non richieda la loro sicurezza, se gli altri, che in altre circostanze sarebbero lieti di vivere tranquilli entro modesti limiti, non accrescessero il loro potere con l'aggressione, non sarebbero in grado, stando solo sulla difensiva, di sopravvivere a lungo. Di conseguenza, un tale accrescimento del dominio sugli uomini, essendo necessario alla conservazione di un uomo, deve essergli consentito.

Inoltre, gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia (ma al contrario molta afflizione) laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione[2]. Infatti, ciascuno bada a che il suo compagno nutra per lui la stessa stima che egli nutre per se stesso e ad ogni segno di disprezzo o di sottovalutazione per natura si sforza, per quanto può, di estorcere da quelli che lo disprezzano una stima più grande arrecando loro danno, e da tutti gli altri attraverso un siffatto esempio (il che è ampiamente sufficiente, tra coloro che non hanno un potere comune a tenerli in pace, a portarli a distruggersi reciprocamente).

Cosicché, troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio.

La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione. Nel primo caso ricorrono alla violenza per rendersi padroni della persona di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli e del loro bestiame; nel secondo caso per difenderli. Nel terzo caso, per delle inezie, ad esempio per una parola, un sorriso, una divergenza di opinioni, e qualsiasi altro segno di disistima, direttamente rivolto alla loro persona o a questa di riflesso, essendo indirizzato ai loro familiari, ai loro amici, alla loro nazione, alla loro professione o al loro nome.

Da ciò, appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo[3]. La GUERRA, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata: la nozione di *tempo* va dunque considerata nella natura della guerra, come lo è nella natura delle condizioni atmosferiche. Infatti, come la natura del cattivo tempo non risiede in due acquazzoni, bensì nella tendenza verso questo tipo di situazione, per molti giorni consecutivi,

allo stesso modo la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è PACE.

Perciò, tutte le conseguenze di un tempo di guerra, in cui ciascuno è nemico di ciascuno, sono le stesse del tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza che quella di cui li doterà la loro propria forza o la loro propria ingegnosità. In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta: e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve.

Può sembrare strano a chi non abbia ben soppesato tali cose, che la natura possa dividere gli uomini in questo modo e renderli inclini ad aggredirsi e a distruggersi l'un l'altro; è dunque forse probabile che, non fidandosi di questa inferenza tratta dalle passioni, egli desideri vederla confermata dall'esperienza. Rifletta dunque tra sé sul fatto che quando intraprende un viaggio si arma e cerca di andare ben accompagnato; che quando va a dormire sbarra le porte, che addirittura quando è nella sua casa chiude a chiave i suoi forzieri; e tutto ciò sapendo che vi sono leggi, e funzionari pubblici armati, per vendicare tutte le offese che dovessero essergli fatte. Quale opinione ha dei suoi consudditi quando cavalca armato? dei suoi concittadini quando sbarra le sue porte? dei suoi figli e dei suoi servitori quando chiude a chiave i suoi forzieri? Non accusa egli l'umanità con le sue azioni, come faccio io con le mie parole?[4] Ma, con ciò, né io né lui accusiamo la natura umana. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé peccato. E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che non ci si è accordati sulla persona che la deve fare.

Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale[5]; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima

parlato. Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico[6].

T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 99-103

1. La stessa considerazione si trova all'inizio del *Discorso sul metodo* di Cartesio, che Hobbes certamente conosceva.

2. Questa affermazione è agli antipodi della dottrina aristotelica per cui l'uomo è per natura un «animale politico», cioè socievole.

3. È il famoso *bellum omnium contra omnes* (tutti contro tutti).

4. La situazione qui descritta da Hobbes è quella caratteristica della guerra civile. Come si può evincere, è una condizione in cui ogni attività umana, ogni intento civile, sociale o economico risultano impossibili in quanto minati alla base dalla lotta di tutti contro tutti e dalla comune volontà di sopraffazione.

5. Lo «stato di natura» è per Hobbes soprattutto un'ipotesi da cui poter dedurre matematicamente la necessità dello Stato assoluto.

6. Qui Hobbes allude alla guerra civile inglese, che portò alla decapitazione del re Carlo I Stuart (1649).

Thomas Hobbes

Leviatano

L'origine dello Stato

Leviatano, Seconda parte, cap. XVII

Celeberrimo il brano che presentiamo, tratto dal *Leviatano*, in cui Hobbes descrive l'origine dello Stato, da lui identificato con la società politica (*civitas*) e considerato non una realtà naturale, com'era per Aristotele e per gli Scolastici, bensì un prodotto artificiale; anzi, come egli stesso dice nell'introduzione all'opera, «un uomo artificiale». Egli osserva che lo stato di guerra, in cui gli uomini si trovano per natura, ossia per istinto, è invivibile; perciò la natura stessa, intesa questa volta come ragione, che però ha sempre come fine l'autoconservazione, induce gli uomini a venire a patti, per poter vivere in pace.

Secondo il filosofo, tuttavia, nessun patto può essere rispettato se il suo rispetto non viene imposto a tutti con la forza. Perciò il *pactum unionis* – come Hobbes scriveva nel *De cive* – deve

trasformarsi, se vuole resistere, in un *pactum subiectionis*. È interessante, a questo proposito, la digressione che Hobbes fa sulla differenza tra gli animali socievoli e l'uomo, mostrando di condividere la tesi di Aristotele a proposito dei primi e di respingerla riguardo al secondo. È notevole, infine, la descrizione della nascita dello Stato inteso come un Leviatano, cioè un mostro, detto anche «Dio mortale», al quale vengono attribuite le caratteristiche di una persona (si tratti di un singolo uomo o di un'assemblea). È la nascita dello Stato moderno, realtà del tutto nuova, di cui nessun precedente esisteva nell'Antichità e nel Medioevo.

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri), nell'introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati[1], è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò più soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario (come è stato mostrato) delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione e li vincoli con la paura di punizioni all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura[2] [...].

Infatti le leggi di natura (come la *giustizia*, l'*equità*, la *moderazione*, la *misericordia* e, insomma, il *fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi*), in se stesse, senza il terrore di qualche potere a far sì che siano osservate, sono contrarie alle passioni naturali, che ci portano [piuttosto] alla parzialità, all'orgoglio, allo spirito di vendetta e simili. E patti senza la spada non sono che parole, essendo assolutamente privi della forza di dar sicurezza agli uomini. Pertanto, nonostante le leggi di natura (che in tanto ciascuno rispetta, in quanto ha la volontà di rispettarle quando possa farlo senza rischio), se non c'è alcun potere che sia stato eretto, o [ce n'è uno] non abbastanza grande per [garantirci] la sicurezza, allora ciascuno farà – e potrà legittimamente fare – assegnamento sulla propria forza e sulla propria capacità per premunirsi contro tutti gli altri. In tutti i luoghi in cui gli uomini hanno vissuto in piccole famiglie, il derubarsi e spogliarsi a vicenda ha rappresentato un mestiere, e così lontano dall'essere reputato contro la legge di natura che quanto maggiori erano le spoglie riportate, tanto maggiore era l'onore. In ciò gli uomini non osservavano altre leggi che quelle dell'onore, ossia [quelle che prescrivono di] astenersi dalla crudeltà lasciando agli uomini le vite e gli strumenti agricoli. Come le piccole famiglie facevano

allora, così ora le città e i regni – che non sono altro che famiglie più grandi – espandono (mirando alla sicurezza) i propri domini, con ogni pretesto di pericolo, di timore di invasione o di assistenza che possa essere data agli invasori, e si sforzano per quanto possono di sottomettere o di indebolire i vicini, impiegando apertamente la forza e con mene segrete: [tutto ciò,] in mancanza di altri mezzi con cui premunirsi, [fanno] giustamente e per [tutto] ciò nelle età successive vengono ricordati con onore.

Né è il riunirsi di un piccolo numero di uomini che dà loro questa sicurezza, poiché, quando si tratta di piccoli numeri, piccole aggiunte da una parte o dall'altra rendono così grande il vantaggio di forza da divenire sufficiente a procurare la vittoria, e perciò [coalizioni di pochi uomini] incoraggiano all'invasione. La [grandezza della] moltitudine sufficiente a rassicurarci sulla nostra sicurezza non è determinata da un numero fisso, ma attraverso un paragone col nemico che temiamo; ed è sufficiente quando la differenza a favore del nemico non ha un'incidenza così sensibile e rilevante, nel determinare l'esito della guerra, da indurlo a tentarla.

D'altronde, anche se la moltitudine fosse quanto mai grande, tuttavia, se le sue azioni fossero dirette secondo i giudizi e le inclinazioni dei singoli, costoro non potrebbero attendersi dal proprio numero nessuna difesa o protezione né contro un nemico comune né contro i torti reciproci. Divergendo, infatti, nelle opinioni concernenti il miglior uso e la migliore applicazione della loro forza, non si aiutano, ma si ostacolano a vicenda e, con la reciproca opposizione, riducono la loro forza a nulla; ragion per cui non solo vengono facilmente sottomessi da pochissimi che siano fra loro d'accordo, ma anche, quando non c'è un nemico comune, si fanno reciprocamente guerra per i loro interessi particolari. In realtà, se potessimo supporre una grande moltitudine di uomini concordemente dediti al rispetto della giustizia e delle altre leggi di natura, senza un potere comune che li tenesse in soggezione, potremmo anche supporre un identico comportamento per tutta l'umanità; e allora né ci sarebbe, né ci sarebbe bisogno che ci fosse, alcun governo civile o Stato di sorta, poiché ci sarebbe pace senza sottomissione.

Né per la sicurezza, che gli uomini desiderano che duri per tutto il tempo della loro vita, è sufficiente che essi siano governati e guidati da un unico giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in una guerra. Infatti, anche se col loro sforzo unanime ottengono una vittoria contro un nemico straniero, tuttavia dopo, quando non hanno [più] alcun nemico comune, oppure quando una parte ritiene nemico colui che l'altra ritiene amico, accade necessariamente che si disgreghino a causa della differenza dei loro

interessi e cadano di nuovo in guerra fra loro stessi.

È vero che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono socievolmente fra loro (e a causa di ciò sono annoverate da Aristotele fra le creature politiche)[3] pur senza avere altra direzione che i loro giudizi e appetiti particolari, né avendo loquela con cui significarsi vicendevolmente quello che ritengono utile per il bene pubblico; qualcuno, perciò, potrebbe forse desiderare di sapere perché l'umanità non possa fare altrettanto. Al che rispondo:

primo, che gli uomini sono continuamente in competizione fra loro per l'onore e la dignità, mentre queste creature non lo sono; di conseguenza, su questo terreno, nasce fra gli uomini l'invidia e l'odio, e infine la guerra, ma niente del genere nasce fra queste creature;

secondo, che fra queste creature, il bene comune[4] non differisce dal privato e, tendendo per natura al loro bene privato, procurano per ciò stesso il bene pubblico. Per l'uomo, invece, la cui gioia consiste nel confrontarsi con gli altri, non può aver sapore nulla che non sia eminente;

terzo, che queste creature, non avendo (come l'uomo) l'uso della ragione, non vedono – e non pensano di vedere – alcuna pecca nell'amministrazione degli affari comuni, laddove, fra gli uomini, ce ne sono moltissimi che si ritengono più saggi e più capaci degli altri di governare la società. Costoro si sforzano – chi in un modo, chi in un altro – di riformare e di innovare e, così facendo, la portano alla disgregazione e alla guerra civile;

quarto, che queste creature, benché siano provviste di un qualche uso della voce nel comunicarsi vicendevolmente i rispettivi desideri ed affezioni, mancano, tuttavia, di quell'arte delle parole grazie alla quale certi uomini possono rappresentare agli altri ciò che è bene nelle sembianze di male e il male nelle sembianze di bene, nonché aumentare o diminuire l'apparente grandezza del bene e del male, rendendo inquieti gli uomini e turbando la pace a loro piacimento[5];

quinto, le creature irrazionali non possono distinguere fra *torto* e *danno*; perciò, finché i loro agi sono assicurati non si sentono offese dalle loro compagne, mentre l'uomo è più pronto ad agitarsi proprio quando gode del massimo degli agi, giacché è allora che ama mostrare la propria saggezza criticando le azioni di coloro che governano lo Stato.

Infine, l'accordo fra queste creature è naturale; quello fra gli uomini deriva solo dal patto ed è artificiale. Dunque non desta meraviglia che (oltre al patto) sia necessario qualcos'altro per rendere il loro accordo costante e durevole: e questo qualcosa è un potere comune che li tenga in soggezione e che ne diriga le azioni verso il bene comune.

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci – perciò procurando loro sicurezza in guisa che grazie alla propria operosità e ai frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfacentemente –, è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà). Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dar corpo alla loro persona; che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere, relativamente alle cose che concernono la pace e la sicurezza comune, da colui che dà corpo alla loro persona; e che con ciò sottomettono, ognuno di essi, le proprie volontà e i propri giudizi alla volontà e al giudizio di quest'ultimo. Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri, in maniera tale che è come se ciascuno dicesse a ciascun altro: *Dò autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO[6], o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, grazie a questa autorità datagli da ogni singolo uomo dello Stato, egli dispone di tanta potenza e di tanta forza a lui conferite, che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace, in patria, e dell'aiuto reciproco contro i nemici di fuori. In lui risiede l'essenza dello Stato, che, per darne una definizione, è: *Una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune*[7].

Chi incarna questa persona si chiama SOVRANO e si dice che ha il *potere sovrano*; ogni altro [si chiama] suo SUDDITO[8].

Il raggiungimento di questo potere sovrano avviene in due modi. Il primo consiste nella forza naturale, come quando un uomo costringe i propri figli a sottomettere se stessi e i loro figli al proprio governo, in quanto è in grado di distruggerli se rifiutano; o [come quando un uomo] sottomette per mezzo della guerra i propri nemici alla propria volontà, condonando loro la vita a questa condizione. Il secondo [modo] si ha quando degli uomini si accordano

fra di loro sul sottomettersi a un certo uomo o a una certa assemblea di uomini, volontariamente e con la fiducia di esserne protetti da tutti gli altri. Quest'ultimo può essere chiamato uno Stato politico o Stato per *istituzione*; il primo, uno Stato per *acquisizione*.

T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 139-44

1. Qui Hobbes adopera l'iniziale maiuscola nello scrivere «Stato» per distinguerlo dallo «stato» inteso come semplice condizione in cui ci si può trovare, per esempio dallo «stato di natura».

2. Per «leggi di natura» Hobbes non intende le tendenze naturali degli uomini, con cui esse anzi contrastano, ma, come tutti i giusnaturalisti, i precetti della ragione, che prescrivono la pace quale condizione necessaria per sopravvivere.

3. Aristotele considera le api e le formiche come «animali politici», cioè socievoli, nella *Storia degli animali*, I, 1.

4. Il «bene comune» è ciò che Aristotele indicava come fine degli animali politici.

5. È curioso come per Aristotele la parola fosse proprio ciò che rende possibile la società politica, perché permette di discutere su ciò che è bene e male, al fine di collaborare nella realizzazione del bene; per Hobbes invece essa serve per ingannare, spacciando per buono ciò che è cattivo. Da questa opposizione si misura la diversa valutazione che i due filosofi danno dell'arte della parola (dialettica e retorica).

6. «Leviatano» è il nome che nella Bibbia viene dato a un immane e vorace mostro acquatico (*Giobbe*, XL, 25 sgg.). Nel frontespizio dell'opera di Hobbes esso è raffigurato come un uomo gigantesco, formato dall'unione di tanti piccoli uomini, che si erge minaccioso sopra una città.

7. Questa è la definizione hobbesiana dello Stato, persona fittizia (cioè artificiale), dei cui atti sono autori tutti gli individui associati fra loro, avendolo essi creato col contratto sociale.

8. «Sovrano» deriva dal latino medievale *superanus*, termine che indica colui che sta al di sopra degli altri non come la parte più alta di un tutto, bensì come un principio separato. Questo termine di solito veniva attribuito a Dio.

Il dibattito sul cartesianesimo in Francia: Pascal

Durante la seconda metà del Seicento, in quasi tutta l'Europa continentale, e in modo particolare in Francia, si assiste a un profondo e intenso dibattito sulla filosofia cartesiana. A questo dibattito partecipano sia coloro che si ritengono seguaci della filosofia di Descartes, e che quindi cercano di risolvere alcune delle aporie presenti al suo interno, prima tra tutte quella relativa al rapporto tra corpo e anima, sia coloro che ne criticano le assunzioni fondamentali, per esempio la stessa necessità di iniziare la fondazione della conoscenza a partire dall'applicazione del dubbio metodico.
All'interno del dibattito svoltosi in Francia spicca la figura di **Blaise Pascal** (1623-1662), che è stato a un tempo acuto filosofo e grande scienziato. I brani di Pascal che presentiamo riguardano i temi più importanti della sua indagine filosofica e scientifica:
1. il valore e i limiti del metodo sperimentale, grazie al quale gli uomini di scienza moderni hanno acquisito una superiorità su quelli antichi ma che, se perseguito soltanto attraverso esperimenti, non potrà mai avere quella validità universale che solo riesce a dare la dimostrazione matematica, ossia la pura ragione;
2. le riflessioni scritte da Pascal sulla crisi spirituale avuta nel 1654, che lo persuase della distinzione tra il Dio dei filosofi, la cui esistenza è dimostrabile razionalmente, e il Dio della rivelazione, che invece si può trovare soltanto attraverso la fede;
3. le considerazioni sul metodo geometrico, che lo portarono a introdurre in fisica il concetto di spazio euclideo, ossia uno spazio vuoto, omogeneo e infinito;
4. le riflessioni che Pascal pensò come apologia del cristianesimo. Esse vertono sul *divertissement*, il segno più

chiaro della miseria della condizione umana; sul rapporto tra la ragione e la fede, la quale si esercita per mezzo della facoltà del cuore; e sulla scommessa proposta da Pascal quale argomento per mostrare la convenienza dell'essere cristiani.

Blaise Pascal

Trattato sul vuoto

Gli antichi e il vuoto

Trattato sul vuoto

I primi interessi di Blaise Pascal furono rivolti alla matematica e alla fisica. Nell'ambito di quest'ultima scienza, egli diede importanti contributi soprattutto alla dinamica dei liquidi, riuscendo tra l'altro a ripetere l'esperimento con cui Evangelista Torricelli aveva dimostrato l'esistenza del vuoto (1643). Nella prefazione al *Trattato sul vuoto* (1647), da cui è tratto il brano che presentiamo, Pascal sottolinea il valore che hanno in fisica gli esperimenti, grazie ai quali i moderni hanno acquistato una netta superiorità rispetto agli antichi. In tal modo egli elabora una vera e propria teoria del progresso della scienza, pur senza negare il valore e l'importanza dell'antichità, anche nel campo specificamente scientifico.
Al tempo stesso Pascal osserva come una teoria basata unicamente sugli esperimenti non possa avere mai una validità universale, cioè definitiva, quale può avere invece una dimostrazione matematica, basata sulla pura ragione. In tal modo egli precisa il valore e i limiti del metodo sperimentale, introdotto nella nuova scienza della natura da Galilei.

I segreti della natura sono nascosti; sebbene essa agisca sempre, non sempre se ne scoprono gli effetti: il tempo li rileva di epoca in epoca e, sebbene essa sia in se stessa sempre uguale, non è sempre ugualmente conosciuta. Le esperienze che ce ne dànno l'intelligenza si moltiplicano continuamente[1], e poiché queste costituiscono gli unici princìpi della fisica, le conseguenze si moltiplicano proporzionalmente. È per questo che oggi si possono adottare altri pareri e nuove opinioni senza ingiuria e senza

ingratitudine, perché le prime conoscenze che gli Antichi ci hanno date sono servite da scalini per salire alle nostre: e proprio in questo siamo loro debitori della superiorità che abbiamo su di essi – perché, essendosi elevati fino a quel certo grado cui ci hanno portato, basta un piccolo sforzo per salire più in alto, e con meno fatica e meno gloria ci troviamo più in alto di loro. Da questa altezza possiamo scoprire cose che era loro impossibile percepire. Il nostro panorama è più vasto, e sebbene essi conoscessero altrettanto bene che noi tutto quello che della natura potevano osservare, ciononostante non ne conoscevano altrettanto, e noi vediamo più di loro. [...]

Essi devono ammirarsi per le conseguenze ben derivate dai pochi princìpi che possedevano e devono scusarsi per quelle in cui è mancata loro piuttosto la fortuna dell'esperienza che la forza del ragionamento.

Infatti, non erano forse scusabili per l'opinione che avevano della Via Lattea, quando, poiché i loro deboli occhi non avevano ancora ricevuto l'ausilio dell'artificio[2], hanno attribuito quel colore ad una maggiore densità in quella parte del cielo, che rimanda la luce con più forza? Ma noi invece non saremmo imperdonabili se restassimo nella medesima opinione, ora che sostenuti dall'aiuto che ci dà la lente telescopica vi abbiamo scoperta un'infinità di stelline, il cui splendore più abbondante ci ha fatto riconoscere quale sia la vera causa di tale bianchezza?

Non avevano anche motivo di dire che tutti i corpi corruttibili erano racchiusi entro la sfera del cielo della luna[3], dal momento che nel corso di tanti secoli non avevano ancora notate fuori di questo spazio né corruzioni né generazioni? Ma non dobbiamo noi affermare il contrario, dal momento che tutta la terra ha veduto sensibilmente comete incendiarsi e sparire molto al di là di tale sfera?

Similmente, circa l'argomento del vuoto, avevano ragione di dire che la natura non lo tollerava, perché tutte le loro esperienze li avevano indotti ad osservare che essa l'aborriva e non lo poteva soffrire[4]. Ma se fossero stati a conoscenza delle nuove esperienze, forse avrebbero trovato un motivo per affermare ciò che essi hanno avuto motivo di negare per il fatto che il vuoto non era ancora comparso[5]. Anche nel giudizio che hanno dato, che la natura non soffriva il vuoto, essi hanno voluto parlare soltanto della natura nello stato in cui la conoscevano; giacché per affermare la cosa in generale non basterebbe averla vista costantemente in cento casi, né in mille, né in qualunque numero per quanto grande: poiché se rimanesse da esaurire anche un solo caso, questo basterebbe per impedire la definizione generale; e se uno solo fosse contrario, questo solo...[6]. Infatti, in tutte le materie la cui prova consiste di esperienze e non di dimostrazioni non si può fare alcuna

asserzione universale se non per enumerazione generale di tutte le parti e di tutti i diversi casi. Così, quando diciamo che il diamante è il più duro di tutti i corpi, intendiamo di tutti i corpi che conosciamo, e non possiamo né dobbiamo comprendervi quelli che non conosciamo affatto; e quando diciamo che l'oro è il più pesante di tutti i corpi, saremmo temerari se comprendessimo in questa proposizione generale quelli che ancora non sono a nostra conoscenza non essendo affatto impossibile che siano in natura. Ugualmente, quando gli Antichi hanno affermato che la natura non soffriva il vuoto, hanno inteso dire che non lo soffriva in tutte le esperienze che avevano viste, e non avrebbero potuto senza temerità comprendervi quelle che non erano a loro conoscenza. Ché se le avessero conosciute, senza dubbio ne avrebbero tratte le medesime conclusioni che noi e con la loro ammissione avrebbero conferito a queste l'autorità di quell'Antichità di cui oggi si vuol fare l'unico principio delle scienze.

Perciò senza contraddirli possiamo affermare il contrario di ciò che essi dicevano; e, qualunque forza, in fin dei conti, abbia quest'Antichità, la verità deve sempre avere il sopravvento anche se appena appena scoperta, poiché essa è sempre più antica di tutte le opinioni che se ne sono avute e sarebbe un ignorarne la natura l'immaginarsi che sia cominciata ad essere quando si è cominciato a conoscerla[7].

B. Pascal, *Opuscoli e Scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 7-11

1. «Esperienze» qui significa esperimenti, cioè non semplici osservazioni, ma riproduzioni del fenomeno osservato in condizioni di maggiore osservabilità, cioè di perfetta misurabilità.

2. Allusione al cannocchiale, col quale Galilei aveva scoperto la reale natura della Via Lattea.

3. Allusione all'opinione di Aristotele, secondo cui i corpi terrestri, contenuti nel mondo sublunare, sono soggetti a generazione e corruzione, mentre quelli celesti sono ingenerabili e incorruttibili.

4. Sia nell'Antichità che nel Medioevo si credeva che la natura avesse orrore del vuoto (*horror vacui*), per il fatto che lo spazio lasciato vuoto da un corpo viene riempito immediatamente da un altro (acqua o aria).

5. Le «nuove esperienze» sono gli esperimenti eseguiti da Galilei con l'acqua e soprattutto da Torricelli e dallo stesso Pascal con un tubo di vetro riempito di mercurio. In quest'ultimo caso il tubo era stato immerso capovolto in una bacinella e si era constatato che il mercurio scendeva fino a circa 76 cm (cioè fino a che il peso della colonna uguagliava la pressione atmosferica), determinando nella parte superiore del tubo uno spazio vuoto.

6. Lacuna nel testo. In ogni caso il senso del discorso è chiaro: per quanto grande possa essere il numero dei casi osservati non è possibile inferire da essi una definizione o legge avente una validità universale e necessaria. È qui affrontato, in sostanza, il problema dell'induzione, che, proprio sulla base del rilievo qui esposto da Pascal, è stata oggetto di forti critiche nel corso della filosofia moderna e contemporanea, sino ad essere del tutto destituita di fondamento e di validità da autori come Hume nel Settecento e Popper nel nostro tempo.

7. In precedenza Pascal aveva detto che in fatto di storia e soprattutto di teologia è importante tenere conto dell'autorità, mentre nelle scienze della natura si deve tenere conto esclusivamente dell'esperienza

e del ragionamento.

Blaise Pascal

Memoriale

L'anno di grazia 1654

Memoriale

Presentiamo il testo del famoso *Memoriale*, cioè lo scritto che Pascal portò sempre con sé, conservandolo piegato all'interno di un foglio di pergamena.Vi si descrive la crisi spirituale vissuta dal filosofo nel 1654, chiamata dalla sorella Gilberte «seconda conversione», che lo avvicinò più intensamente al giansenismo, inducendolo ad abbandonare i salotti parigini e a frequentare sempre più spesso il monastero di Port Royal.
In tale documento è caratteristica la contrapposizione, operata da Pascal, tra il «Dio dei filosofi e degli scienziati» e il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», nonché «di Gesù Cristo». Il primo è il Dio dimostrabile razionalmente (Pascal pensava soprattutto al Dio di cui aveva parlato Cartesio), mentre il secondo è il Dio rivelato dalla fede cristiana. È chiaro che Pascal respinge il Dio dei filosofi e degli scienziati, e quindi rifiuta ogni metafisica, convinto che a Dio si possa giungere solo per mezzo della fede (Dio «si trova» e «si conserva» solo «attraverso le vie insegnate dal Vangelo»).

L'ANNO DI GRAZIA 1654

Lunedì 23 novembre, giorno di S. Clemente papa e martire, ed altri del martirologio.
Vigilia di S. Crisogono martire, ed altri.
Da circa le dieci e mezzo di sera fino quasi a mezzanotte e mezzo.

FUOCO[1]

Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e degli scienziati.
Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

Dio di Gesù Cristo.
«Deum meum et Deum vestrum»[2].
«Il tuo Dio sarà il mio Dio»[3].
Oblio del mondo e di tutto, eccettuato Dio.
Si trova soltanto attraverso le vie insegnate nel Vangelo.
Grandezza dell'anima umana.
«Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto».
Gioia, gioia, gioia, e pianti di gioia.
Me ne sono separato.
«Dereliquerunt me fontem aquae vivae»[4].
«Dio mio, perché mi abbandonate?»
Che non ne sia separato per l'eternità!
«Questa è la via eterna: che essi conoscano te, solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo».
Gesù Cristo!
Gesù Cristo!
Me ne sono separato, l'ho fuggito, ripudiato, crocifisso.
Che non ne sia mai separato!
Si conserva soltanto attraverso le vie insegnate nel Vangelo.
Rinuncia totale e dolce, ecc.

B. Pascal, *Opuscoli e Scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 44-45

1. Probabile allusione a una specie di illuminazione interiore, accompagnata da profonda emozione.
2. Citazione del *Vangelo* di Giovanni, 20, 17.
3. Citazione dal *Vecchio Testamento* (*Ruth*, 1, 16).
4. «Hanno abbandonato me, fonte di acqua viva». Tutte citazioni dal *Vecchio* e dal *Nuovo Testamento*.

Blaise Pascal

Spirito geometrico e arte del persuadere

I due infiniti e il metodo geometrico

Spirito geometrico e arte del persuadere

Dopo la crisi del 1654 Pascal scrisse un opuscolo dal titolo *Spirito geometrico e arte del persuadere* (1655) – da cui è tratto il brano che presentiamo – dove, illustrando il metodo geometrico,

che consiste nell'intuire alcuni princìpi evidenti (mediante il famoso *esprit de géométrie*) e nel dedurne le conseguenze necessarie, egli porta ad esempio di tali princìpi la possibilità di aumentare e di diminuire una grandezza all'infinito. Poiché tale possibilità vale anche per le realtà fisiche, quali il movimento, lo spazio reale e il tempo, si può dire che con questa dottrina Pascal introdusse nella fisica il concetto di spazio della geometria euclidea, cioè uno spazio vuoto, omogeneo e infinito, che sarebbe stato alla base della meccanica di Newton e di tutta la cosiddetta fisica classica.

Ci sono delle proprietà comuni a tutte le cose la cui conoscenza apre la mente alle più grandi meraviglie della natura.

La principale è costituita dalle due infinità che si trovano in tutte le cose: l'una di grandezza, l'altra di piccolezza.

Infatti, per quanto un movimento sia veloce, si può concepirne uno che lo sia maggiormente, ed accelerare anche quest'ultimo, e così all'infinito, senza mai pervenire ad una velocità che sia tale da non potervici nulla aggiungere. Viceversa, per quanto lento sia un moto, si può ulteriormente ritardarlo, e di nuovo ritardare questo, e così all'infinito, senza mai pervenire ad un grado di lentezza tale che non si possa discendere ad un'infinità d'altri senza cadere nella quiete[1].

Analogamente, per quanto grande sia un numero, si può concepirne uno più grande, e di nuovo uno che superi quest'ultimo, e così all'infinito, senza mai pervenire ad uno che non possa più venire accresciuto. Viceversa, per quanto piccolo sia un numero, per esempio come un centesimo o un millesimo, si può pensarne uno minore, e così sempre all'infinito senza arrivare allo zero o nulla.

Per quanto grande sia uno spazio, si può concepirne uno maggiore, e poi uno che sia ancora più grande: e così all'infinito, senza mai pervenire ad uno che non possa più essere accresciuto. Viceversa, per quanto piccolo sia uno spazio, si può ancora considerarne uno minore, e così sempre all'infinito, senza mai pervenire ad un indivisibile che non abbia più estensione alcuna.

Lo stesso è per il tempo. Si può sempre concepirne uno maggiore, senza un massimo, ed uno minore, senza pervenire ad un istante e ad un puro nulla di durata.

Vale a dire, insomma, che dati qualsiasi movimento, qualsiasi numero, qualsiasi spazio, qualsiasi tempo, ce n'è sempre uno maggiore ed uno minore: in modo che tutti sono sospesi tra il nulla e l'infinito, stando sempre

infinitamente lontani da questi due estremi.

Tutte queste verità non si possono dimostrare, e tuttavia sono i fondamenti e i princìpi della geometria. Ma siccome la causa che le rende non suscettibili di dimostrazione non è la loro oscurità, bensì al contrario la loro estrema evidenza, tale assenza di prova non è un difetto, bensì piuttosto una perfezione.

Da ciò si vede che la geometria non può definire gli oggetti né provare i princìpi: ma per questa sola e pregevole ragione, che gli uni e gli altri hanno un'estrema chiarezza naturale, la quale convince la ragione più efficacemente che non il discorso[2].

Che c'è di più evidente di questa verità, che un numero, qualunque sia, può essere accresciuto? Forse che non si può raddoppiarlo? Che la velocità di un movimento può venire raddoppiata, e che ugualmente può venire raddoppiato uno spazio? E chi può dubitare che un numero qualsiasi non possa venir diviso a metà, e la sua metà ancora per metà? Infatti, forse che questa metà sarebbe un nulla? In tal caso, come formerebbero un numero queste due metà che sarebbero due zeri? Ugualmente un movimento, per quanto lento sia, non può forse essere rallentato della metà in modo che percorra il medesimo spazio in un tempo doppio? E come sarebbe possibile che queste due metà di velocità, se fossero due stati di quiete, facessero la primitiva velocità? Finalmente, uno spazio, per quanto piccolo, non può forse venir diviso in due, e queste due metà venir divise a loro volta? E come sarebbe possibile che queste metà fossero indivisibili senza alcuna estensione se, unite insieme, costituivano la prima estensione?

Nell'uomo non c'è alcuna conoscenza naturale che preceda queste e le superi in chiarezza[3]. Ciononostante, affinché di tutto ci sia un esempio, si trovano delle intelligenze, pur eccellenti in ogni altro campo, le quali rimangono urtate da queste infinità e non vi possono acconsentire in alcun modo.

B. Pascal, *Opuscoli e Scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 83-85

1. Il primo esempio addotto da Pascal riguarda, dunque, non un oggetto geometrico, ma una realtà fisica, quale il movimento.

2. I princìpi della geometria sono quindi evidenti, come le «idee chiare e distinte» di cui aveva parlato Cartesio. Essi, secondo Pascal, vengono intuiti, cioè colti immediatamente, direttamente, senza bisogno di ragionamenti o di esperimenti, dall'intelletto umano.

3. Pascal considera l'intuizione dei princìpi della geometria come la più alta forma di conoscenza «naturale», cioè alla portata delle capacità dell'uomo, al di sopra della quale pone solo la fede, basata su una rivelazione soprannaturale.

Blaise Pascal

Pensieri

Il «divertissement»

Pensieri

L’opera più famosa di Pascal sono i *Pensieri*, concepiti come una specie di apologia del cristianesimo, in forma volutamente frammentaria, e lasciati incompiuti dall’autore a causa della morte. Uno tra i più famosi di essi – che presentiamo come brano – riguarda il cosiddetto *divertissement*, cioè le «distrazioni» che gli uomini cercano per non pensare alla morte, alle malattie e a tutte le altre cause di infelicità. Il bisogno di distrarsi, secondo Pascal, è il segno più chiaro della miseria della condizione umana, perché rivela come il possesso di tutti i beni, quale si potrebbe realizzare ad esempio nella condizione di un re, è insufficiente a soddisfare l’uomo, il quale ha sempre e ugualmente bisogno di pensare ad altro.
Attraverso una sottile analisi psicologica l’autore mostra che, nella ricerca di beni sempre nuovi, quale si ha nel gioco, nella caccia, nella guerra, in tutte le attività a cui gli uomini si dedicano per distrarsi, non si desidera veramente ciò che si cerca, ma si desidera soltanto cercare, anche se di questo non ci si rende conto. Se la natura umana non fosse corrotta, essa troverebbe il suo bene nel riposo, come un residuo di istinto originario ancora ci rivela; ma di fatto l’uomo cerca solo di agitarsi, e anche quando cerca il riposo, lo cerca attraverso l’agitazione; poi, non appena l’ha raggiunto, ne prova un senso di noia e ricomincia ad agitarsi, per cui la cosa più futile è sufficiente a distrarlo.
Non si può non rilevare il valore perenne di queste osservazioni, confermate oggi, a più di tre secoli di distanza, da tutta una serie di abitudini consumistiche, proprie della cosiddetta società industriale avanzata, quali ad esempio il gusto delle vacanze movimentate, che non sono mai un vero riposo. In Pascal tuttavia esse assumono il significato di una meditazione filosofica sulla condizione umana.

Distrazione[1]. Quando mi son messo, talvolta, a considerare le varie agitazioni degli uomini e i pericoli e le pene cui si espongono, nella Corte, in guerra, e donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso sconsiderate, ecc., ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa: dal non saper restarsene tranquilli, in una camera. Un uomo che possieda tanto da vivere, se sapesse starsene con piacere a casa propria, non se ne allontanerebbe per andare sul mare o all'assedio di una piazzaforte. Si compera a così caro prezzo un grado nell'esercito soltanto perché riuscirebbe insopportabile non muoversi dalla città; e si cercano le conversazioni e lo svago dei giuochi soltanto perché non si può rimanere a casa propria con piacere.

Ma, quando ho meditato la cosa più a fondo, e, dopo aver trovato la causa di tutti i nostri mali, ne ho voluto scoprire le ragioni, mi sono reso conto che ce n'è una realissima: l'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, e talmente misera che nulla ci può consolare, allorché ci riflettiamo con attenzione.

Qualunque condizione ci si immagini, se raduniamo insieme tutti i beni che ci posson toccare, quella di re è sicuramente la più bella del mondo. E, tuttavia, figuriamoci un re, provveduto di tutte le sodisfazioni che possano gradirgli, ma che sia privo di distrazioni e abbia agio di meditare e riflettere su quello che è: la sua languida felicità non basterà a sorreggerlo; esso non potrà far a meno di pensare ai pericoli che lo minacciano, alle possibili ribellioni e, in ogni caso, alle malattie e alla morte, cui non può sfuggire: dimodoché, se resta senza quel che si chiama «distrazione», eccolo infelice e più assai dell'ultimo dei suoi sudditi che giochi e si diverta.

[L'unico bene degli uomini sta, dunque, nell'essere distolti dal pensare alla loro condizione o da un'occupazione o da qualche passione piacevole e nuova che li assorba, o dal giuoco, dalla caccia, da qualche spettacolo attraente: insomma, da quel che si chiama «distrazione»][2].

È questa la ragione per cui il giuoco, la conversazione delle donne, la guerra, gli alti uffici son tanto ricercati. Non che in essi si trovi realmente la felicità, né che si creda che la vera beatitudine stia nel denaro che si può vincere al giuoco o nella lepre di cui si va a caccia: non li vorremmo, se ci fossero offerti in dono. Noi non cerchiamo un tal possesso, molle e placido, e che ci lascia pensare all'infelicità della nostra condizione, e neppure i pericoli della guerra o i fastidi degli impieghi; ma il trambusto che ci distoglie da quel pensiero e ci distrae.

Ragion per cui si preferisce la caccia alla preda.

Ecco perché agli uomini piace tanto il chiasso e il trambusto; e la prigione è

una pena così orribile e il piacere della solitudine riesce incomprensibile; e, infine, perché quel che rende particolarmente avventurata la condizione di re è che tutti si studiano senza posa di distrarli e di procurar loro ogni sorta di piaceri. Il re è attorniato da persone che pensano soltanto a distrarlo e a impedirgli di pensare a lui stesso: giacché, per quanto re, se ci pensa, è infelice.

Ecco tutto quel che gli uomini hanno saputo inventare per viver felici. E coloro che, in proposito, si atteggiano a filosofi e giudicano poco ragionevole passare tutta la giornata a correr dietro a una lepre che non si vorrebbe aver comperata non conoscono la nostra natura. Quella lepre non ci preserverebbe dal pensiero della morte e delle nostre miserie, ma la caccia, che ce ne distrae, sì.

Il consiglio dato a Pirro di prendersi subito quel riposo che si riprometteva di conseguire attraverso tanti travagli, andava contro serie difficoltà[3].

[Dire a un uomo che se ne stia tranquillo è dirgli di vivere felice: consigliargli una condizione in tutto felice e che egli possa considerare a suo agio, senza scorgervi nessun motivo di afflizione. Non è, dunque, capir la natura.

E così gli uomini, che sentono naturalmente la loro condizione, nulla evitano come il riposo; e fanno qualunque cosa per vivere nell'agitazione. Non che non abbiano un istinto che fa loro conoscere come la vera beatitudine[4]... La vanità, il piacere di mettersi in mostra.

Perciò la maniera usuale di biasimarli è sbagliata. La loro colpa non è di cercare il tumulto, se lo cercassero solo come uno svago; bensì di cercarlo come se il possesso delle cose da loro cercate li dovesse rendere veramente felici. E in questo si ha ragione di accusare di vanità la loro ricerca: dimodoché, su questo punto, sia coloro che biasimano sia coloro che son biasimati mostrano di non intendere la vera natura dell'uomo].

E così, quando si obietta loro che il possesso di quel che cercano con tanto ardore non servirebbe a sodisfarli, se essi rispondessero, come dovrebbero fare se ci pensassero bene, che cercano solamente un'occupazione violenta e tumultuosa che li distorni dal pensare a loro stessi e che per questo si propongono un oggetto attraente che li alletti e li seduca con ardore, lascerebbero gli avversari senza possibilità di replica. Ma non rispondono così perché non conoscono se stessi. Non sanno che cercano non già la preda, ma la caccia.

[La danza: bisogna pur pensare dove si metteranno i piedi.

– Il gentiluomo crede sinceramente che la caccia sia un grande piacere, un piacere da re; ma il suo battitore non è dello stesso avviso][5].

Essi s'immaginano che, se ottenessero un certo ufficio, poi si riposerebbero con piacere, e non si rendon conto della natura insaziabile della loro cupidigia. Credono sinceramente di cercare il riposo, e cercano soltanto l'agitazione.

C'è in loro un istinto segreto che li porta a cercare fuori di sé la distrazione e l'occupazione: istinto derivante dal sentimento delle loro continue miserie. E c'è in loro un altro istinto segreto, che è un residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro conoscere che la felicità vera si trova nel riposo, e non nel trambusto. E da questi due istinti opposti si genera in loro un proposito confuso, che si nasconde alla loro vista nel fondo della loro anima, che li spinge a cercare il riposo attraverso l'agitazione e a figurarsi sempre di poter conseguire l'appagamento di cui son privi, se, superati alcuni ostacoli, potranno aprirsi così la via al riposo.

Così scorre via tutta la vita. Si cerca il riposo combattendo certe difficoltà; e, superate che siano, il riposo diventa insopportabile, perché si pensa o alle miserie presenti oppure a quelle che ci minacciano. E, quand'anche ci si vedesse abbastanza al riparo da ogni parte, la noia, di sua privata autorità, non tralascerebbe di uscire dal profondo del cuore, dove ha radici naturali, e di riempire col suo veleno il nostro spirito.

Così, l'uomo è tanto disgraziato che si annoierebbe anche senza nessun motivo di tedio, per la sua stessa conformazione naturale; ed è talmente vano che, pur essendo pieno di mille cause essenziali di noia, la minima cosa, come un biliardo o una palla da spingere, basta a svagarlo. [...]

Miseria. La sola cosa che ci consoli delle nostre miserie è la distrazione; tuttavia, è la più grande di tutte, perché essa soprattutto c'impedisce di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lei, saremmo nella noia; e questa ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. Mentre la distrazione ci svaga, e ci fa giungere alla morte senza che ce ne avvediamo[6].

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, pp. 161-64, 170

1. «Distrazione» qui traduce il francese *divertissement*, rendendone bene il significato originario di diversione, azione del distogliere (dal latino *de-vertere*, volgere da).

2. Le parole riportate tra parentesi quadre erano nel testo originario dell'opera, ma sono state cancellate dall'autore, probabilmente perché contengono delle ripetizioni.

3. Cfr. Plutarco, *Vita di Pirro*, cap. VII, citato anche da Montaigne, *Essais*, I, 42.

4. Il discorso qui rimasto sospeso viene completato più avanti, dove Pascal afferma che un istinto «residuo della grandezza della nostra prima natura», cioè della natura non ancora corrotta dal peccato originale, ci fa «conoscere che la felicità vera si trova nel riposo».

5. Le parole comprese tra queste parentesi quadre si trovano scritte in margine nel manoscritto originale

dell'opera, probabilmente perché aggiunte dall'autore in un secondo momento.

6. La distrazione, cioè, impedisce all'uomo di andare a fondo della sua miseria e di volgersi all'unico vero rimedio alla sua condizione strutturale di infelicità, ovvero alla religione.

Blaise Pascal

Pensieri

Ragione e «cuore»

Pensieri

Nei pensieri che presentiamo Pascal mostra quali sono, a suo avviso, il valore e i limiti della ragione. In tutto ciò che è alla portata di essa, la ragione deve essere seguita, perché sarebbe da sciocchi il non farlo; ma molte verità si sottraggono alla sua portata, sia nel campo delle realtà naturali, sia *a fortiori* in quello delle realtà soprannaturali. Perciò è conforme alla ragione riconoscere i limiti della ragione stessa e affidarsi, per tutto ciò che sta al di là di essi, alla fede. Quest'ultima, poi, non è contro la ragione, ma al di sopra di essa, e comunque è un dono di Dio.
La facoltà per mezzo della quale si esercita la fede religiosa, secondo Pascal, è il «cuore». Questo può essere inteso, in senso ampio, come facoltà intuitiva in generale, capace di farci conoscere tutti i princìpi, cioè le verità primitive, non dimostrabili, a partire dalle quali la ragione opera poi le sue dimostrazioni, caratterizzandosi quindi come facoltà deduttiva, raziocinativa. C'è tuttavia un significato più ristretto e preciso del «cuore», quello per cui esso è la facoltà di intuire in particolare le verità della religione e della morale. In tal caso esso è una specie di sentimento che ci porta ad aderire a queste verità anche senza che esse siano dimostrate, perciò è la facoltà di credere, cioè la fede. Quando è inteso in questo senso, anche il cuore, come la fede, è per Pascal un dono di Dio.

Due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione.
Se si assoggetta ogni cosa alla ragione, la nostra religione nulla avrà più di misterioso e di soprannaturale; se si offendono i princìpi della ragione, sarà assurda e ridicola[1].

La ragione comanda molto più imperiosamente di un padrone, perché disubbidendo a questo si è infelici, disubbidendo a essa si è degli sciocchi.

Non è un fatto raro che si debba rimproverare qualcuno per la sua eccessiva credulità. È un vizio naturale, come l'incredulità; e altrettanto pernicioso. Superstizione. [...]

Sottomissione e retto uso della ragione: in ciò consiste il vero cristianesimo.

Sant'Agostino[2]: la ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che ci son casi in cui si deve sottomettere. Dunque, è giusto che si sottometta, quando giudica di doverlo fare.

Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole, se non giunge a riconoscerlo.

Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali?

Nulla è così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione.

La fede insegna bensì quel che i sensi non dicono, ma non il contrario di quel che vedono. È sopra, non contro[3].

La fede è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento. Le altre religioni non parlano così della loro fede: non davano, per arrivarci, se non il ragionamento, il quale non vi arriva mai[4].

La fede è differente dalla dimostrazione: questa è umana, quella è un dono di Dio. «Justus ex fide vivit»: di quella fede che Dio stesso mette nel cuore e di cui la dimostrazione è spesso lo strumento, «fides ex auditu»; ma una tal fede è nel cuore, e fa dire non già *scio*, bensì *credo*[5].

Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i princìpi primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnarne la certezza. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Noi, pur essendo incapaci di darne giustificazione razionale, sappiamo di non sognare; e quell'incapacità serve solo a dimostrare la debolezza della nostra ragione, e non, come essi pretendono, l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la cognizione dei primi princìpi – come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri –, è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva[6]. (Il cuore sente che lo spazio ha tre dimensioni e che i numeri sono infiniti; e la ragione poi dimostra che non ci sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia doppio dell'altro. I princìpi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie). Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi princìpi, per darvi il proprio

consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per indursi ad accettarle.

Questa impotenza deve, dunque, servire solamente a umiliare la ragione, che vorrebbe tutto giudicare, e non a impugnare la nostra certezza, come se solo la ragione fosse capace d'istruirci. Piacesse a Dio, che, all'opposto, non ne avessimo mai bisogno e conoscessimo ogni cosa per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha ricusato un tal dono; essa, per contro, ci ha dato solo pochissime cognizioni di questa specie; tutte le altre si possono acquistare solo per mezzo del ragionamento.

Ecco perché coloro ai quali Dio ha dato la religione per sentimento del cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a coloro che non l'hanno, noi possiamo darla solo per mezzo del ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento del cuore: senza di che la fede è puramente umana, e inutile per la salvezza[7].

Cuore, istinto, princìpi.

Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'essere universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s'indurisce contro l'uno o contro l'altro per propria elezione. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: amate forse voi stessi per ragione?[8]

Quale distanza c'è tra conoscere Dio e amarlo!

Il cuore, e non la ragione, sente Dio. Ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione[9].

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, pp. 58-64

1. Dunque la religione per Pascal, pur essendo misteriosa e soprannaturale, cioè inaccessibile alla ragione, non è contro la ragione. Potrebbe esserle contro solo se si collocasse sul suo stesso piano, mentre si colloca al di sopra di essa. D'altra parte è evidente come l'intero discorso di Pascal si svolga in una prospettiva profondamente mutata rispetto a quella delineata dalla Scolastica e in particolare da san Tommaso, secondo cui fede e ragione risultavano complementari.

2. Agostino, *Epistole*, CXXII, 5, afferma: «che la fede debba precedere la ragione è esso stesso un principio della ragione».

3. Lo stesso rapporto che ha con i sensi, cioè «sopra, non contro», la fede ce l'ha anche con la ragione.

4. Evidentemente Pascal si riferisce alle religioni non basate su una rivelazione, come certe religioni orientali (scintoismo, buddismo).

5. Entrambe le citazioni sono dalla *Lettera ai Romani* di san Paolo (I, 17 e X, 17) e significano rispettivamente «il giusto vive di fede» (il famoso passo ripreso anche da Lutero) e «la fede viene dall'udire».

6. Qui il cuore è inteso nel senso generale di facoltà intuitiva, cioè di capacità di intuire ogni genere di princìpi, compresi quelli delle matematiche; mentre la ragione è la facoltà di dedurre, di ragionare, di dimostrare a partire da princìpi non dimostrabili.

7. Qui invece il cuore è inteso come capacità di aderire, per sentimento, alle verità della religione. Esso è praticamente la fede e come tale è dono di Dio.

8. Contro i libertini, che respingono per scelta razionale l'istinto di amare gli altri e non quello di amare se stessi, Pascal fa notare l'incoerenza del loro atteggiamento.

9. Qui l'identificazione del cuore con la fede è esplicita.

Blaise Pascal

Pensieri

«La scommessa»

Pensieri

Uno degli argomenti più famosi proposti da Pascal nei *Pensieri* in difesa del cristianesimo è la cosiddetta scommessa (in francese *pari*) che qui presentiamo. Egli lo presenta come una scommessa a favore o contro l'esistenza di Dio, ma in realtà si tratta di una scommessa a favore o contro la verità della fede cristiana, con tutto ciò che essa comporta in termini di osservanza dei precetti divini e di premio o punizione dopo la morte. L'argomento si svolge nella forma di un dialogo tra un credente (lo stesso Pascal) e un non credente, più precisamente uno scettico. Entrambi danno per scontato che non è possibile dimostrare né l'esistenza di Dio, e quindi la verità dei contenuti della fede cristiana, né la sua non esistenza, e quindi la falsità della fede.
L'argomento consiste nel mostrare che, a parità di incertezza verso entrambe le ipotesi, e dovendo necessariamente scegliere una delle due, cioè scegliere di vivere secondo la fede o scegliere di vivere in modo difforme da essa, perché si deve pur sempre vivere, conviene puntare sull'ipotesi dell'esistenza di Dio, cioè sulla verità della fede, e vivere conformemente ad essa. Questo perché, se si vince, si guadagna una vita infinita, cioè la beatitudine eterna, e se si perde, si perde al massimo una vita finita, cioè la possibilità di dedicarsi in questa vita al soddisfacimento delle passioni. Chi invece punta sulla non esistenza di Dio, se vince, guadagna solo una vita finita, mentre se perde, ne perde una infinita. Dunque, in base a quello che oggi chiameremmo il calcolo dei rischi e dei vantaggi, conviene

la prima scelta.
Alla replica dello scettico che comunque egli non può darsi da solo la fede, Pascal gli consiglia di vivere ugualmente come se credesse, sia perché in tal modo, riducendo le passioni, eliminerà il principale ostacolo a credere, e alla fine probabilmente crederà, sia perché tutto sommato una vita virtuosa non è meno felice di una vita viziosa, e quindi in ogni caso si finisce col non perdere nulla. È evidente, si tratta di argomenti estremamente pratici, non di vere e proprie dimostrazioni. Il merito di Pascal consiste nell'avere capito che, in materia di fede, ci si regola più in base a considerazioni pratiche che ad argomentazioni di carattere teorico, perché la fede investe direttamente la vita pratica degli uomini.

Esaminiamo allora questo punto, e diciamo: «Dio esiste o no?» Ma da qual parte inclineremo? La ragione qui non può determinare nulla: c'è di mezzo un caos infinito. All'estremità di quella distanza infinita si gioca un giuoco in cui uscirà testa o croce. Su quale delle due punterete? Secondo ragione, non potete puntare né sull'una né sull'altra; e nemmeno escludere nessuna delle due. Non accusate, dunque, di errore chi abbia scelto, perché non ne sapete un bel nulla[1].

«No, ma io li biasimo non già di aver compiuto quella scelta, ma di avere scelto; perché, sebbene chi sceglie croce e chi sceglie testa incorrano nello stesso errore, sono tutti e due in errore: l'unico partito giusto è di non scommettere punto»[2].

Sì, ma scommettere bisogna: non è una cosa che dipenda dal vostro volere, ci siete impegnato[3]. Che cosa sceglierete, dunque? Poiché scegliere bisogna, esaminiamo quel che v'interessa meno. Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da impegnare nel giuoco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha da fuggire due cose: l'errore e l'infelicità. La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall'altra, dacché bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che egli esiste.

«Ammirevole! Sì, bisogna scommettere, ma forse rischio troppo».

Vediamo. Siccome c'è eguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, vi converrebbe già scommettere.

Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, dovreste giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pur sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza criterio, se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un giuoco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata. Ma qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto. E così, quando si è obbligati a giocare, bisogna rinunziare alla ragione per salvare la propria vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, che è altrettanto pronto a venire quanto la perdita del nulla[4].

Invero, a nulla serve dire che è incerto se si vincerà, mentre è certo che si arrischia; e che l'infinita distanza tra la *certezza* di quanto si rischia e l'*incertezza* di quanto si potrà guadagnare eguaglia il bene finito, che si rischia sicuramente, all'infinito, che è incerto. Non è così: ogni giocatore arrischia in modo certo per un guadagno incerto; e nondimeno rischia certamente il finito per un guadagno incerto del finito, senza con ciò peccare contro la ragione. Non c'è una distanza infinita tra la certezza di quanto si rischia e l'incertezza della vincita: ciò è falso. C'è, per vero, una distanza infinita tra la certezza di guadagnare e la certezza di perdere. Ma l'incertezza di vincere è sempre proporzionata alla certezza di quanto si rischia, conforme alla proporzione delle probabilità di vincita e di perdita. Di qui consegue che, quando ci siano eguali probabilità da una parte e dall'altra, la partita si gioca alla pari, e la certezza di quanto si rischia è eguale all'incertezza del guadagno: tutt'altro, quindi, che esserne infinitamente distante! E, quando c'è da arrischiare il finito in un giuoco in cui ci siano eguali probabilità di vincita e di perdita e ci sia da guadagnare l'infinito, la nostra proposizione ha una validità infinita. Ciò è dimostrativo; e, se gli uomini son capaci di qualche verità, questa ne è una[5].

«Lo riconosco, lo ammetto. Ma non c'è mezzo di vedere il di sotto del giuoco?»

Sì, certamente, la Scrittura e il resto.

«Sta bene. Ma io ho le mani legate, e la mia bocca è muta; sono forzato a scommettere, e non sono libero; non mi si dà requie, e sono fatto in modo da non poter credere. Che volete, dunque, che faccia?[6]»

È vero. Ma riconoscete almeno che la vostra impotenza di credere proviene dalle vostre passioni, dacché la ragione vi ci porta, e tuttavia non potete credere. Adoperatevi, dunque, a convincervi non già con l'aumento delle prove di Dio, bensì mediante la diminuzione delle vostre passioni. Voi volete andare alla fede, e non ne conoscete il cammino; volete guarire dall'incredulità, e ne chiedete il rimedio: imparate da coloro che sono stati legati come voi e che adesso scommettono tutto il loro bene: sono persone che conoscono il cammino che vorreste seguire e che son guarite da un male di cui vorreste guarire. Seguite il metodo con cui hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. In maniera del tutto naturale, ciò vi farà credere e vi impecorirà[7].

«Ma è proprio quel che temo».

E perché? che cosa avete da perdere? Ma, per dimostrarvi che ciò conduce alla fede, sappiate che ciò diminuirà le vostre passioni, che sono i vostri grandi ostacoli.

Fine di questo discorso. Ora, qual male vi capiterà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero. A dir vero, non vivrete più nei piaceri pestiferi, nella vanagloria, nelle delizie; ma non avrete altri piaceri? Vi dico che in questa vita ci guadagnerete; e che, a ogni nuovo passo che farete in questa via, scorgerete tanta certezza di guadagno e tanto nulla in quanto rischiate, che alla fine vi renderete conto di avere scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla[8].

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, pp. 73-76

1. «Puntare» significa scegliere di vivere in conformità con la fede non solo nell'esistenza di Dio, ma anche nelle sue promesse e nei suoi comandamenti, insomma nella verità della religione cristiana, cioè vivere cristianamente; oppure scegliere di vivere come se Dio non esistesse, non ci fossero doveri, premi e punizioni future, cioè vivere secondo le proprie passioni. L'impotenza della ragione a determinare alcunché circa l'esistenza di Dio rivela ancora, tuttavia, quanto Pascal sia lontano dalla prospettiva classico-medioevale e, in generale, estraneo a ogni discorso metafisico.

2. Lo scettico propone di non scegliere, cioè di sospendere il giudizio, secondo la classica *epochè* pirroniana.

3. Si è costretti a scegliere perché non si può fare a meno di vivere («impegnato» traduce il francese *embarqué*, letteralmente «imbarcato», che fa pensare alla vita come a una barca su cui si è saliti con la nascita). E vivere significa necessariamente o vivere nella virtù, oppure vivere nel vizio.

4. Il periodo finale è oscuro: potrebbe essere un'interrogazione retorica, implicante una risposta negativa.

5. Si noti la familiarità di Pascal col calcolo delle probabilità, scoperto proprio nella matematica del Seicento.

6. Lo scettico afferma di non essere capace di credere nella Scrittura, cioè di non possedere di fatto la fede, indipendentemente dalla sua volontà.

7. Il credente, cioè Pascal, consiglia allo scettico di vivere come se credesse, cioè di resistere alle passioni, che sono il vero ostacolo a credere. In tal modo anche lo scettico finirà col credere e assumerà quell'atteggiamento che i non credenti considerano da pecore (il termine francese corrispondente a «impecorirà» è *abêtira*, letteralmente «farà diventare bestia»). L'espressione può essere sarcastica, oppure alludere al tema paolino della fede che per il mondo è follia.

8. Anche dal punto di vista mondano può essere più conveniente vivere nella virtù piuttosto che nel vizio.

Baruch Spinoza

Il filosofo che trasse le conseguenze più coerenti e radicali dalla filosofia cartesiana, giungendo a ideare un sistema filosofico geniale e originale, è senza ombra di dubbio **Baruch Spinoza** (1632-1677). I brani che presentiamo riguardano i punti più importanti del sistema spinoziano:

1. l'importanza del metodo geometrico per la filosofia, descritto dettagliatamente nei *Renati Des Cartes Principia philosophiae* (*Princìpi della filosofia di Cartesio*) da Ludovico Mayer e da Spinoza stesso e applicato in maniera sistematica in *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Etica*);
2. l'esposizione della nozione di sostanza, ossia di Dio, e dei suoi attributi, che nell'*Etica* viene articolata, esattamente come si suole fare in geometria, attraverso definizioni, assiomi, e proposizioni (o teoremi);
3. l'analisi della conoscenza, che per Spinoza può essere di tre generi: l'opinione o immaginazione, ossia la conoscenza che ha origine dai sensi o dai segni; la ragione, cioè la conoscenza deduttiva che si ottiene ricavando le conseguenze dalle idee adeguate delle cose; l'intelletto, o sapere intuitivo, vale a dire il dedurre la conoscenza delle cose dall'idea adeguata degli attribuiti di Dio;
4. il valore etico e mistico insito nell'esercizio del terzo genere di conoscenza, che costituisce il livello più elevato di conoscenza. Esso genera quella letizia e quell'idea di Dio come sua causa che si convertono in quello che Spinoza chiama "amore intellettuale di Dio";
5. la natura, il compito e i limiti dello Stato, discussi nel *Trattato politico*, l'ultima opera di Spinoza, in cui egli fornisce l'esposizione più matura del suo pensiero politico.

Baruch Spinoza

Princìpi della filosofia di Cartesio

Il metodo geometrico

Princìpi della filosofia di Cartesio, Prefazione

Per comprendere l'intento e la struttura della più famosa opera di Baruch Spinoza (1632-1677), cioè dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata,* è necessario avere presente la Prefazione ai *Princìpi della filosofia di Cartesio* (1663), scritta da un allievo del filosofo, Ludovico Meyer, ma riveduta e approvata dallo stesso Spinoza, nella quale si spiega in che cosa consista l'«ordine geometrico». Come si può ricavare dal brano che presentiamo, che di tale Prefazione costituisce l'inizio, l'ordine geometrico, per Meyer e quindi per Spinoza, comprende i procedimenti dell'analisi e della sintesi, già adottati da Cartesio come regole fondamentali del suo metodo. Fra i due procedimenti però gli autori preferiscono decisamente la sintesi, cioè la dimostrazione a partire dai princìpi.
L'intento di Spinoza nello scrivere i *Princìpi della filosofia di Cartesio* è infatti quello di riesporre l'omonima opera cartesiana secondo il procedimento sintetico. Questo stesso procedimento, comprendente l'esposizione anzitutto delle definizioni e degli assiomi, e poi dei teoremi (o «proposizioni») e delle relative dimostrazioni, è applicato da Spinoza anche nell'*Ethica*, che egli aveva iniziato a scrivere già prima della pubblicazione dei *Princìpi* (1663), ma che sarebbe stata pubblicata solo dopo la sua morte (1677).

È parere unanime di tutti coloro che vogliono elevare la propria conoscenza al di sopra del volgo, che il metodo con cui i matematici ricercano ed espongono le scienze, cioè quel metodo con il quale le conclusioni sono dimostrate a partire da definizioni, postulati, e assiomi, sia la via migliore e più sicura nella ricerca e nell'insegnamento della verità[1]. E giustamente si ritiene così. Infatti, siccome ogni conoscenza certa e salda di una cosa sconosciuta, può essere dedotta e derivata solo da precedenti conoscenze certe, è necessario predisporre queste alla base, quale stabile fondamento sul quale costruire in seguito tutto l'edificio della conoscenza umana, evitando così che esso crolli da solo, o vada in rovina al minimo urto. Ora, che queste siano le caratteristiche delle nozioni che, col nome di definizioni, postulati e

assiomi, sono di largo uso tra i cultori della matematica, non può essere messo in dubbio da nessuno, che si sia appena affacciato alla soglia di quella nobile disciplina. Le definizioni, infatti, non sono altro che spiegazioni molto chiare dei termini e dei nomi con cui vengono designati gli oggetti della trattazione; quanto ai postulati e agli assiomi, o nozioni comuni della mente, essi sono enunciati così chiari e perspicui, che nessuno può negare loro l'assenso, purché abbia compreso correttamente il senso delle parole[2].

Malgrado ciò, non si trova quasi nessuna disciplina ove venga seguito questo metodo, se si eccettua la matematica; viene seguito piuttosto un metodo completamente diverso, che assolve il proprio compito per mezzo di definizioni e divisioni, ininterrottamente concatenate tra di loro, e frammiste qua e là di questioni e di spiegazioni. Infatti quasi tutti coloro che si sono applicati a fondare e ad esporre le scienze ritennero – e ancora oggi molti pensano così – che quel metodo fosse peculiare delle discipline matematiche, e che tutte le altre discipline vi si opponessero e lo respingessero. È così accaduto che nessuna tesi che essi avanzano sia dimostrata con ragionamenti apodittici, ma ognuna venga sostenuta solo da argomenti verosimili e probabili; per questa ragione costoro danno alla luce un enorme ammasso di grossi volumi, in cui non si troverà niente di stabile e di certo, pieni come sono di controversie e di dispute, e quel che uno ha bene o male stabilito con qualche piccolo ragionamento di poco peso, viene prontamente confutato, distrutto e fatto a pezzi da un altro con armi dello stesso tipo; cosicché la mente avida di stabile verità, ove pensava di trovare il desiderato tranquillo lago, da traversare con rotta sicura e propizia, per approdare infine all'agognato porto della conoscenza, si ritrova invece ondeggiante nell'impetuoso mare delle opinioni, ovunque circondata dalle tempeste delle dispute, sballottata e sommersa dai flutti delle incertezze, senza alcuna speranza di emergerne giammai[3].

Tuttavia non mancarono alcuni che hanno giudicato diversamente da coloro e che, impietositi per la miserevole sorte della filosofia, si sono allontanati dalla via comune e da tutti seguita nell'esposizione delle scienze e ne hanno imboccato una nuova, certamente ardua e irta di molte difficoltà, allo scopo di lasciare ai posteri, oltre alla matematica, anche le altre parti della filosofia, dimostrate con metodo e certezza matematica. Tra questi, alcuni hanno esposto in tale ordine e offerto al mondo delle lettere la filosofia già ammessa e normalmente accolta nelle scuole, altri una filosofia nuova, scoperta col proprio ingegno. E, sebbene questa impresa sia stata tentata lungamente da molti senza successo, sorse infine il più fulgente astro del nostro secolo, René Descartes, che, dopo aver tratto dalle tenebre alla luce

tutto quel che nella matematica era rimasto inaccessibile agli antichi e che ancora mancava ai contemporanei, pose le fondamenta indistruttibili della filosofia, sulle quali è possibile costruire molte verità con ordine e certezza matematica, come lui stesso ha realmente dimostrato e come appare più chiaramente della luce del giorno a tutti coloro che si sono applicati con attenzione ai suoi scritti, la cui lode non eguaglierà mai il merito[4].

E benché le opere filosofiche di questo illustre e incomparabile uomo seguano l'ordine e il metodo della dimostrazione matematica, esse non sono state scritte tuttavia secondo il metodo comune, praticato negli *Elementi* di Euclide e dagli altri geometri, nel quale cioè le proposizioni e le loro dimostrazioni vengono subordinate a definizioni, postulati e assiomi premessi[5], ma secondo un altro, molto diverso, che egli stesso dichiara essere la via vera e migliore di insegnamento, e che chiama *analitico*. Infatti, egli riconosce, alla fine delle *Risposte alle seconde obiezioni*, due metodi di dimostrazione apodittica: uno attraverso l'analisi, «che mostra la vera via per mezzo della quale una cosa è stata scoperta metodicamente e come *a priori*», e un'altra attraverso la sintesi, «che si serve di una lunga serie di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, affinché, se si negano certe conseguenze, essa possa far vedere come queste sono contenute negli antecedenti, e strappi così il consenso del lettore per quanto ostinato e testardo egli possa essere».

Benché in entrambi i metodi di dimostrazione si trovi una certezza superiore ad ogni rischio di dubbio, essi non sono tuttavia ugualmente utili e agevoli per tutti. Infatti, essendo i più del tutto digiuni delle scienze matematiche, e perciò completamente ignari sia del metodo sintetico, con cui sono esposte, sia del metodo analitico, con cui vengono scoperte, non possono né comprendere essi stessi, né mostrare ad altri le cose dimostrate apoditticamente, di cui si tratta in questi libri. È così accaduto che molti, che si sono detti cartesiani, o perché trascinati da un cieco impulso, o perché spinti dall'autorità di altri, hanno soltanto impresso nella memoria la sua dottrina e le sue massime, e, quando il discorso cade su queste, sono capaci solo di spargere molte e vane parole, senza sapere dimostrare nulla, come era ed è tutt'ora costume tra gli adepti della filosofia peripatetica. A motivo di ciò, per prestare loro un qualche soccorso, ho sovente desiderato che qualcuno, ugualmente esperto dell'ordine analitico e dell'ordine sintetico, versato nelle opere di Descartes e profondo conoscitore della sua filosofia, si ponesse all'opera per disporre in ordine sintetico quel che Descartes aveva scritto secondo l'ordine analitico, dimostrandolo nel modo familiare ai geometri[6]. Anzi, io stesso, pur pienamente consapevole della mia debolezza, e del tutto

inadeguato a tanto compito, ne ho spesso coltivato il progetto, e addirittura gli ho dato inizio, ma altre occupazioni, dalle quali vengo sovente impedito, non mi hanno consentito di dare ad esso compimento.

B. Spinoza, *Princìpi della filosofia di Cartesio*. *Pensieri metafisici*, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 3-5

1. Il metodo in questione è solo quello sintetico, qui considerato come la via più sicura non solo per l'insegnamento della verità, come pensava Cartesio, bensì anche per la ricerca di essa, per la quale invece Cartesio preferiva il metodo analitico.

2. Tutti i princìpi, siano essi definizioni, postulati o assiomi, hanno la caratteristica della chiarezza, cioè dell'evidenza, per cui vengono accettati dall'intelletto immediatamente, con un atto di intuizione.

3. Il «metodo completamente diverso», con cui secondo Meyer e Spinoza sono scritti gli altri libri di filosofia, deriva da quella che Aristotele chiamava dialettica e che qui viene presentata spregiativamente come un insieme di «argomenti verosimili e probabili».

4. Spinoza si riconosce dunque debitore di molto alla filosofia di Cartesio, che insieme col neoplatonismo costituisce effettivamente la maggiore fonte di ispirazione del suo pensiero.

5. Il metodo, appunto, sintetico, col quale sono scritti gli *Elementi* di Euclide.

6. Meyer e Spinoza ignorano che in realtà già Cartesio si era proposto di esporre i suoi *Princìpi* secondo l'ordine sintetico.

Baruch Spinoza

Etica

La sostanza, cioè Dio

Ethica, Parte I

Il brano che presentiamo riporta le definizioni, gli assiomi e le prime otto proposizioni, con le relative dimostrazioni, della prima parte dell'*Ethica*, intitolata «De Deo». Le definizioni, presentate da Spinoza come semplici spiegazioni del significato dei termini, contengono già una presa di posizione gravida di conseguenze dal punto di vista filosofico. In particolare la definizione di «sostanza», che si distingue da quella tradizionale perché sviluppa quella già data da Cartesio, è formulata in modo da poter essere applicata solo a Dio. Anche gli assiomi, presentati come enunciati evidenti per tutti, contengono una precisa presa di posizione, quella per cui la derivazione degli effetti dalle cause è un processo necessario, esattamente come avviene nelle dimostrazioni geometriche.

Le proposizioni, corrispondenti a quelli che in geometria vengono chiamati teoremi, ossia tesi da dimostrare, enunciano chiaramente la dottrina dell'unicità della sostanza, la quale non può essere che Dio. Alle prime otto proposizioni abbiamo fatto seguire le proposizioni 14 e 15, sempre della prima parte dell'opera, dove l'identificazione della sostanza con Dio è esplicita. Si noti come quasi tutte le dimostrazioni sono molto brevi, perché l'intero pensiero di Spinoza è già implicito nei princìpi, ossia nelle definizioni e negli assiomi.

DEFINIZIONI

1. Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente[1].

2. Dicesi nel suo genere finita, quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Per esempio, un corpo si dice finito, perché ne concepiamo un altro sempre maggiore. Parimenti un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.

3. Per sostanza intendo ciò, che è in sé, ed è concepito per sé: vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato[2].

4. Per attributo intendo ciò, che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la sua essenza.

5. Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò, che è in altro, per cui anche viene concepito.

6. Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime un'eterna e infinita essenza.

Spiegazione. Dico assolutamente infinito, e non nel suo genere; possiamo infatti negare infiniti attributi a tutto ciò, che solo nel suo genere è infinito; appartiene invece all'essenza di ciò, che è assolutamente infinito, tutto quel che esprime essenza e non implica alcuna negazione.

7. Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola: mentre necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere ed operare secondo una certa e determinata ragione.

8. Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna.

Spiegazione. Infatti tale esistenza viene concepita, come eterna verità,

quale essenza della cosa, e perciò non si può spiegare con la durata o con il tempo, anche se la durata è concepita mancare di principio e di fine.

Assiomi

1. Tutte le cose che sono, sono o in sé o in altro.
2. Ciò, che non si può concepire per altro, deve concepirsi per sé.
3. Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto, e di contro, se nessuna determinata causa è data, è impossibile che segua un effetto[3].
4. La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la implica[4].
5. Cose che non hanno niente in comune fra loro, neanche possono intendersi l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.
6. L'idea vera deve convenire col suo ideato.
7. L'essenza di tutto ciò, che si può concepire come non esistente, non implica l'esistenza.

Proposizioni

Proposizione 1. La sostanza precede per natura le sue affezioni.

Dimostrazione. È evidente dalle definizioni 3 e 5.

Proposizione 2. *Due sostanze, aventi diversi attributi, non hanno nulla in comune fra loro*.

Dimostrazione. È ancora evidente dalla definizione 3. Ciascuna deve infatti essere in sé, e deve essere per sé concepita, cioè il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

Proposizione 3. *Di due cose, che non hanno nulla in comune tra loro, l'una non può essere causa dell'altra*.

Dimostrazione. Se non hanno niente in comune fra loro, allora (per l'assioma 5) non possono neanche intendersi l'una per mezzo dell'altra, e perciò (per l'assioma 4) l'una non può essere causa dell'altra. *C.d.d.*[5]

Proposizione 4. *Due o più cose distinte si distinguono fra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle loro affezioni*.

Dimostrazione. Tutto ciò che è, è o in sé o in altro (per l'assioma 1), cioè (per le definizioni 3 e 5) fuori dell'intelletto nulla si dà oltre le sostanze e le loro affezioni. Niente dunque si dà fuori dell'intelletto, per cui più cose si possano distinguere fra loro, oltre le sostanze, o, ciò che è lo stesso (per la

definizione 4), i loro attributi e le loro affezioni. *C.d.d.*

Proposizione 5. *Nella natura delle cose non si possono dare due o più sostanze della medesima natura o attributo*[6].

Dimostrazione. Se più distinte se ne dessero, dovrebbero distinguersi fra loro o per la diversità degli attributi, o per la diversità delle affezioni (per la proposizione precedente). Se solo per la diversità degli attributi, si concederà dunque che non se ne dà se non una del medesimo attributo. Ma se per la diversità delle affezioni, dato che per natura la sostanza precede le sue affezioni (per la proposizione 1), messe allora da canto le affezioni e considerata in sé, cioè (per la definizione 3 e l'assioma 6) considerata in modo vero, non si potrà concepire che si distingua da un'altra, vale a dire (per la proposizione precedente) non potranno darsene più, ma solo una. *C.d.d.*

Proposizione 6. *Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza*[7].

Dimostrazione. Nella natura delle cose non si possono dare due sostanze del medesimo attributo (per la proposizione precedente), che cioè (per la proposizione 2) hanno qualcosa in comune fra loro. E perciò (per la proposizione 3) l'una non può essere la causa dell'altra, ossia l'una non può essere prodotta dall'altra. *C.d.d.*

Corollario. Ne segue che una sostanza non può essere prodotta da altro. Infatti nella natura delle cose non si dà niente oltre le sostanze e le loro affezioni, come risulta dall'assioma 1 e dalle definizioni 3 e 5. Ma non può essere prodotta da una sostanza (per la proposizione precedente). Dunque assolutamente una sostanza non può essere prodotta da altro. *C.d.d.*

Altrimenti. Ciò si dimostra anche più facilmente con l'assurdità della contraddittoria. Infatti, se una sostanza potesse essere prodotta da altro, la conoscenza di essa dovrebbe dipendere dalla conoscenza della sua causa (per l'assioma 4); perciò (per la definizione 3) non sarebbe sostanza[8].

Proposizione 7. *Alla natura della sostanza appartiene di esistere.*

Dimostrazione. La sostanza non può essere prodotta da altro (per il corollario della proposizione precedente); sarà perciò causa di sé, cioè (per la definizione 1) la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere. *C.d.d.*[9].

Proposizione 8. *Ogni sostanza è necessariamente infinita*[10].

Dimostrazione. Di un solo attributo non esiste se non un'unica sostanza (per la proposizione 5), e alla sua natura appartiene di esistere (per la proposizione 7). Nella sua natura sarà allora di esistere o finita o infinita. Ma

non esiste finita. Infatti (per la definizione 2) dovrebbe essere delimitata da un'altra della medesima natura, che anche necessariamente dovrebbe esistere (per la proposizione 7); si darebbero allora due sostanze del medesimo attributo, il che è assurdo (per la proposizione 5). Esiste quindi infinita. *C.d.d.* [...]

Proposizione 14. *Oltre Dio non si può né dare né concepire alcuna sostanza*[11].

Dimostrazione. Dato che Dio è l'ente assolutamente infinito, di cui nessun attributo, che esprime l'essenza della sostanza, si può negare (per la definizione 6), e che esso necessariamente esiste (per la proposizione 11); se si desse qualche sostanza oltre Dio, essa si dovrebbe spiegare mediante qualche attributo di Dio, e così esisterebbero due sostanze del medesimo attributo, il che (per la proposizione 5) è assurdo; e perciò nessuna sostanza oltre Dio può essere data e, di conseguenza, neanche concepita. Se infatti si potesse concepire, dovrebbe di necessità essere concepita come esistente; ma ciò (per la prima parte di questa dimostrazione) è assurdo. Al di fuori di Dio, dunque, non si può dare né concepire alcuna sostanza. *C.d.d.*

Corollario. Ne deriva chiarissimamente, in primo luogo, che Dio è unico, cioè (per la definizione 6) che nella natura delle cose non si dà se non una sola sostanza, e che essa è assolutamente infinita, come già abbiamo accennato nello scolio alla proposizione 10.

Corollario. Segue, in secondo luogo, che la cosa estesa e la cosa pensante, o sono attributi di Dio, oppure (per l'assioma 1) affezioni di attributi di Dio.

Proposizione 15. *Tutto ciò che è, è in Dio, e niente può essere né essere concepito senza Dio*[12].

Dimostrazione. Oltre Dio, non si può dare, né si può concepire alcuna sostanza (per la proposizione 14), cioè (per la definizione 3) alcuna cosa che è in sé e per sé è concepita. I modi invero (per la definizione 5) non possono né essere né essere concepiti senza la sostanza; per la qual cosa, possono essere solo nella natura divina, e mediante essa sola essere concepiti. Ma oltre le sostanze e i modi niente è dato (per l'assioma 1). Dunque niente senza Dio può essere né essere concepito. *C.d.d.*

B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1973, pp. 19-24, 32-33

1. Con ciò Spinoza presuppone già che ciò che esiste necessariamente, ossia l'Assoluto, sia non semplicemente incausato, cioè appunto assoluto, bensì «causa di sé», concetto derivante dalla tradizione neoplatonica.

2. Per comprendere tutto il significato di questa definizione bisogna avere presente, come l'aveva Spinoza, la definizione di sostanza data da Cartesio nei suoi *Princìpi*. Per Spinoza infatti, come risulterà dall'assioma 4, «ciò che è concepito per sé», ossia ciò il cui concetto non ha bisogno di altro, equivale a ciò la cui esistenza non ha bisogno di altro. Mentre Cartesio, rendendosi conto che tale definizione si applica solo a Dio, raccomandava di intenderla in senso analogico, Spinoza lascia cadere tale precisazione, mostrando con ciò chiaramente di voler identificare la sostanza con Dio.

3. Questo assioma – l'effetto deriva necessariamente dalla causa – non è affatto evidente, ma viene considerato tale da Spinoza perché egli applica a tutta la realtà la struttura della dimostrazione geometrica, dove effettivamente le conclusioni derivano necessariamente dai princìpi.

4. Ecco perché ciò che è concepito unicamente per sé, ossia per mezzo di sé, è anche causa di sé, cioè non ha bisogno di altro per esistere.

5. «C.d.d.» significa «come dovevasi dimostrare».

6. Questa tesi, che implica l'unicità della sostanza pensante, o di quella estesa, deriva dall'abbandono della concezione aristotelica della sostanza come sinolo di forma e materia, dove la materia ha la funzione di distinguere sostanze della stessa forma, cioè della stessa essenza (per Spinoza l'attributo è l'essenza).

7. Questa tesi, che deriva dalla precedente, esclude *a priori* la possibilità della creazione, cioè della trascendenza di Dio rispetto alle sostanze che si trovano nel mondo dell'esperienza.

8. Spinoza conferma che «ciò che è concepito per sé» è ciò che è causa di sé.

9. Dunque la sostanza è Dio.

10. Qui Spinoza applica alla sostanza la definizione che egli stesso ha dato di Dio (cfr. la definizione 6).

11. Dio dunque è l'unica sostanza esistente. Così Spinoza rende esplicito quanto era implicito nelle definizioni 1-8.

12. Dunque tutte le realtà diverse da Dio non sono altro che modi, o affezioni, di Dio: questo è ciò che comunemente viene chiamato «panteismo».

Baruch Spinoza

Etica

I tre generi di conoscenza

Ethica, Parte II

Il brano che presentiamo costituisce lo «scolio» (cioè il commento) 2 alla proposizione 40 della seconda parte dell'*Ethica*, intitolata «De mente». In esso è esposta la celebre distinzione spinoziana fra i tre «generi» di conoscenza, cioè: I) l'opinione o immaginazione, che ha origine dai sensi o dai segni; II) la ragione, che consiste nel dedurre le conseguenze delle idee adeguate, cioè vere, delle proprietà delle cose, e corrisponde alla dimostrazione matematica; III) l'intelletto, o sapere intuitivo, che consiste nel dedurre la conoscenza dell'essenza delle cose

dall'idea adeguata dell'essenza di certi attributi di Dio.
Come mostra l'esempio dei numeri, il terzo genere è solo apparentemente intuitivo: in realtà è anch'esso una deduzione, che però prende le mosse non dalle idee delle cose, bensì da una presunta intuizione dell'essenza di Dio. Si può dire pertanto che esso è un'assolutizzazione del secondo genere, il quale presuppone che l'ordine con cui le cose derivano da Dio sia esso stesso l'ordine matematico.

Scolio 2. Da quanto è stato detto sopra, appare chiaro, che noi percepiamo molte cose, e formiamo nozioni universali: in primo luogo, dalle cose singole rappresentateci dai sensi in maniera mutila e confusa e senza ordine per l'intelletto (vedi il corollario della proposizione 29 di questa parte[1]): e perciò sono solito chiamare tali percezioni conoscenza da esperienza vaga. In secondo luogo, da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose, e di esse formiamo certe idee simili a quelle, mediante le quali immaginiamo le cose (vedi lo scolio della proposizione 18 di questa parte[2]). In seguito chiamerò questi due modi di contemplare le cose conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione. In terzo luogo, infine, dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose[3] [...]; e questo lo chiamerò ragione e conoscenza di secondo genere. Oltre questi due generi di conoscenza, se ne dà un terzo, come in seguito dimostrerò, che chiameremo sapere intuitivo. E questo genere del conoscere procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose[4]. Spiegherò tutte queste cose con un solo esempio. Si dànno per esempio tre numeri per ottenerne un quarto, che stia al terzo come il secondo sta al primo. I mercanti non esitano a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; e ciò perché quanto hanno sentito dal maestro senza alcuna dimostrazione, non l'hanno ancora dimenticato, o perché l'hanno spesso verificato nei calcoli più semplici, o in virtù della dimostrazione della proposizione 19 del settimo libro di Euclide, cioè per la comune proprietà dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicissimi, niente di ciò è necessario. Per esempio, dati i numeri 1, 2 e 3, tutti vedono che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché dal rapporto stesso, che con un solo sguardo vediamo intercorrere fra il primo e il secondo, concludiamo il quarto stesso[5].

B. Spinoza, *Etica,* a cura di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1973, pp. 110-11

1. Nel «corollario» (conseguenza di un teorema, cioè di una proposizione) citato, Spinoza aveva

sostenuto che la mente umana conosce i corpi solo per mezzo delle idee delle loro affezioni, e perciò ne ha una conoscenza «mutila e confusa».

2. Nello scolio citato, Spinoza aveva definito la memoria come un certo concatenamento di idee secondo l'ordine delle affezioni del corpo, cioè secondo un ordine imperfetto.

3. «Idee adeguate» sono le idee vere, cioè esattamente corrispondenti al loro oggetto, la cui verità tuttavia non deriva da un rispecchiamento diretto di questo, bensì da un collegamento necessario con altre idee, perché per Spinoza l'ordine delle idee corrisponde esattamente all'ordine delle cose. Il genere di conoscenza in questione è quello che si realizza nella matematica, mediante la deduzione delle conseguenze dai princìpi.

4. Qui Spinoza presuppone che la mente umana abbia l'idea adeguata dell'essenza di certi attributi di Dio, idea che, non potendo essere dedotta da altre, deve essere il frutto di un'intuizione.

5. Anche nel caso dei numeri più semplici, in realtà, viene eseguito un calcolo, sia pure molto più rapido che nel caso di numeri più grandi; quindi si tratta di una deduzione, non di un'intuizione.

Baruch Spinoza

Etica

L'amore intellettuale di Dio

Ethica, Parte V

Nella quinta parte dell'*Ethica* Spinoza tratta «De libertate humana» per mostrare in quale condizione l'uomo può venire a trovarsi una volta che si sia liberato dalle passioni. Ciò che caratterizza questa condizione, e quindi la libertà dell'uomo, è la possibilità di esercitare il terzo genere di conoscenza, cioè di intuire direttamente l'essenza di Dio. Dall'esercizio di questa intuizione nasce un sentimento di letizia, accompagnato dall'idea di Dio come sua causa. Perciò questa letizia e questa idea si convertono in amore per Dio, cioè in quello che Spinoza chiama «amore intellettuale di Dio».
Nella proposizione 36, che presentiamo, Spinoza afferma che l'amore intellettuale della mente per Dio è lo stesso amore con cui Dio ama se stesso, o più precisamente ne è una parte. In tal modo, grazie al terzo genere di conoscenza, l'uomo si riconosce parte di Dio, cioè si immedesima in lui. Perciò Spinoza afferma che il terzo genere di conoscenza è più potente del secondo, perché riesce persino a modificare la mente umana. Qui la dottrina di Spinoza assume l'apparenza di un vero e proprio misticismo, smentito solo dal fatto che il terzo genere di

conoscenza, cioè l'«intelletto», non è altro che un'assolutizzazione del secondo genere, cioè della «ragione», ovvero della matematica. Si tratta dunque di un misticismo matematico, di un amore mistico per l'ordine geometrico delle cose.

Proposizione 36. *L'amore intellettuale della mente per Dio è lo stesso amore di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere manifestato attraverso l'essenza della mente umana, considerata sotto specie di eternità*[1]*; ossia l'amore intellettuale della mente per Dio è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso.*

Dimostrazione. Questo amore della mente deve essere riferito alle azioni della mente (per il corollario della proposizione 32 di questa parte e la proposizione 3, parte terza)[2]; e perciò esso è l'azione con cui la mente contempla se stessa, accompagnata dall'idea di Dio come causa (per la proposizione 32 di questa parte e il suo corollario), cioè (per il corollario della proposizione 25, parte prima, e il corollario della proposizione 11, parte seconda) l'azione con cui Dio, in quanto può essere manifestato attraverso la mente umana, contempla se stesso, azione accompagnata dall'idea di sé; e dunque (per la proposizione precedente) questo amore della mente è parte dell'infinito amore, col quale Dio ama se stesso. *C.d.d.*[3].

Corollario. Ne segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e quindi che l'amore di Dio per gli uomini e l'amore intellettuale della mente per Dio sono una sola e medesima cosa[4].

Scolio. Si può così chiaramente comprendere in che consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia libertà: vale a dire nell'amore costante ed eterno per Dio, ossia nell'amore di Dio per gli uomini. Questo amore, o beatitudine, nei libri sacri è detto gloria, e non a torto. Infatti questo amore, sia riferito a Dio, sia alla mente, si può a buon diritto chiamare compiacimento dell'animo, che in verità non si distingue dalla gloria (per le definizioni 25 e 30 degli affetti). Infatti, in quanto è riferito a Dio, è (per la proposizione 35 di questa parte) letizia, – ci sia lecito servirci ancora di questa parola, – accompagnata dall'idea di sé; come anche, in quanto è riferito alla mente (per la proposizione 27 di questa parte). Quindi, dato che l'essenza della nostra mente consiste solo nella conoscenza, di cui Dio è principio e fondamento (per la proposizione 15, parte prima, e lo scolio della proposizione 47, parte seconda), ci diventa chiaro in che modo e per quale ragione la nostra mente segua, secondo l'essenza e l'esistenza, dalla natura divina, e continuamente dipenda da Dio; il che ho ritenuto valesse la pena

notare qui per mostrare con questo esempio quanto la conoscenza delle cose singole, che ho chiamato intuitiva ossia di terzo genere (vedi lo scolio 2 della proposizione 40, parte seconda), sia efficace, e sia più potente di quella conoscenza universale, che ho detto essere di secondo genere. Infatti, nonostante che io abbia dimostrato in generale nella prima parte che tutto (e di conseguenza anche la mente umana), secondo l'essenza e l'esistenza, dipende da Dio, tuttavia quella dimostrazione, pur essendo legittima e posta fuori dell'incertezza del dubbio, non modifica la nostra mente come quando la stessa cosa è conclusa dalla stessa essenza di una qualsiasi cosa singola, che diciamo dipendere da Dio[5].

B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1973, pp. 322-23

1. La mente umana, «considerata sotto specie di eternità», è la mente considerata nella sua essenza eterna, cioè come modo di quell'unica sostanza che è Dio, della quale dunque essa viene ad essere una parte.

2. Le «azioni della mente» sono la conoscenza di terzo genere, cioè l'intuizione che la mente ha di Dio.

3. Dio può essere manifestato attraverso la mente umana perché questa non è altro che un modo della sostanza in cui consiste Dio.

4. Se le menti degli uomini sono modi, cioè parti, di Dio, questi, amando se stesso, ama necessariamente (non, quindi, liberamente) gli uomini.

5. Qui Spinoza spiega che la dimostrazione di Dio come sostanza, da lui stesso data nella prima parte dell'*Ethica*, appartiene alla «ragione», cioè alla dimostrazione matematica, perciò non modifica la mente, non le fa provare l'amore intellettuale di Dio, in cui consiste il terzo genere di conoscenza, il quale pertanto è superiore. Tuttavia il contenuto di questi due generi di conoscenza è il medesimo, cioè è la derivazione necessaria della mente umana, come di ogni altra cosa, da Dio, secondo l'ordine geometrico. Anzi si potrebbe dire che la contemplazione di Dio non è altro che la contemplazione di quest'ordine geometrico da cui ogni conoscenza deriva necessariamente.

Baruch Spinoza

Trattato politico

Il potere assoluto dello Stato

Trattato politico

Nel *Trattato politico*, ultima opera di Spinoza, pubblicata postuma come l'*Ethica* nel 1677, l'autore ci offre l'esposizione più matura del suo pensiero politico, già accennato nel precedente *Trattato teologico-politico* (1670). Tale pensiero presenta singolari affinità con quello di Hobbes, perché suppone

ugualmente che l'uomo sia mosso ad agire unicamente dall'istinto di conservazione (il *conatus*) e dia vita allo Stato unicamente allo scopo di assicurarsi la pace, cioè la sopravvivenza fisica. A differenza da Hobbes, tuttavia, Spinoza non contrappone la condizione politica dell'uomo, o «stato civile», alla sua condizione naturale, o «stato di natura», ma concepisce lo stato civile come espressione della stessa natura umana, intesa però non come ordine morale (cioè come dover essere), bensì come ordine puramente fisico, meccanico, quindi necessario.
Come risulta dal brano del *Trattato politico* che presentiamo, la caratteristica peculiare dello Stato, secondo Spinoza, è il suo diritto ad esercitare il potere supremo, da lui chiamato «diritto delle somme potestà» e corrispondente a quella che Bodin chiamava la «sovranità». Questo potere è la risultante dell'unione dei diritti, e quindi dei poteri, di ciascun individuo, cioè della moltitudine, come se essi fossero concentrati in una sola mente. Esso perciò deve essere assoluto, cioè tale che nessuno vi si possa opporre, perché solo in questo modo può assicurare la funzione per cui esiste, cioè il mantenimento della pace, dell'ordine interno. Di fronte allo Stato l'individuo non possiede alcun diritto, perché non possiede alcun potere; nessuno, dunque, può vivere a modo suo, anzi la volontà dello Stato deve essere considerata la volontà di tutti. Questa concezione dello Stato, secondo Spinoza, è non solo la più conforme alla natura, ma anche la più conforme alla ragione, la quale è anch'essa espressione della natura. Perciò obbedire allo Stato equivale ad obbedire alla ragione.
Tuttavia il potere dello Stato, secondo Spinoza, essendo un potere di tipo coercitivo, cioè fisico, si esercita solo sulle cose che gli uomini fanno per motivi puramente fisici, quali la paura di una pena o la speranza di un premio. Di conseguenza tutte le azioni che non si fanno per questi motivi non riguardano il diritto dello Stato. Questa precisazione sottrae al controllo dello Stato tutto ciò che concerne la vita interiore, per esempio la fede religiosa, e in tal modo assicura la più ampia libertà di coscienza, ma limitatamente alla vita privata. Ciascuno dunque deve essere libero di praticare la religione in cui crede, anche se deve limitarsi a farlo nell'intimo della sua coscienza, senza

pretendere il diritto a un culto pubblico.

I. Si dice civile lo stato con un qualsivoglia potere; il corpo del potere nel suo insieme, poi, si chiama Stato, e i comuni affari che dipendono dalla direzione di colui che detiene il potere, costituiscono la repubblica[1]. Chiamiamo quindi cittadini gli uomini in quanto godono per diritto civile di tutti i benefici dello Stato, e sudditi in quanto sono tenuti a sottostare alle istituzioni ossia alle leggi dello Stato. E infine, che possono darsi tre tipi di stato civile, democratico, aristocratico e monarchico, lo abbiamo detto [...]. Ora, prima di cominciare a trattare di ciascuno separatamente, dimostrerò in primo luogo le cose riguardanti lo stato civile in genere; di tali cose è da considerare prima di tutte il sommo diritto dello Stato, ossia il diritto delle somme potestà[2].

II. [...] risulta chiaro che il diritto del potere, ossia delle somme potestà, non è niente altro che lo stesso diritto naturale, determinato dalla potenza, non più di ciascuno, ma della moltitudine, guidata come da una sola mente; ossia, come ciascun individuo nello stato di natura, così anche quell'unità di corpo e mente che è il potere nel suo insieme, ha tanto diritto quanta potenza riesce ad esplicare; pertanto ciascun cittadino o suddito ha tanto meno diritto quanto lo stesso Stato è più potente di lui [...], e di conseguenza ciascun cittadino non fa né possiede nulla di diritto, salvo ciò che può rivendicare per comune decreto dello Stato[3].

III. Se lo Stato accorda a qualcuno il diritto, e di conseguenza la potestà (altrimenti [...] gli ha dato solo parole), di vivere a modo suo, rinuncia con ciò stesso al suo diritto e lo trasferisce a colui al quale ha dato tale potestà. Se inoltre ha accordato a due o a più tale potestà di vivere ciascuno a modo suo, per ciò stesso ha diviso il potere, e infine, se ha dato questa stessa potestà a ciascun cittadino, con ciò si è distrutto, lo Stato non può più continuare ad esistere, ma tutto ritorna allo stato di natura, le quali cose risultano chiarissime da quanto si è detto in precedenza; e così segue che non è affatto concepibile che a ciascun cittadino sia lecito, in virtù dell'istituzione dello Stato, di vivere a modo suo, e di conseguenza quel diritto naturale per cui ciascuno è giudice di se stesso, cessa necessariamente nello stato civile. Ho detto espressamente *in virtù dell'istituzione dello Stato*; infatti il diritto naturale di ciascuno (se consideriamo la cosa correttamente) non viene meno nello stato civile. E infatti l'uomo, sia nello stato di natura che nello stato civile, agisce secondo le leggi della propria natura e provvede al proprio utile. L'uomo, dico, nell'uno e nell'altro stato è condotto dalla speranza o dal

timore a fare o tralasciare questo o quello; ma la principale differenza fra i due stati consiste nel fatto che nello stato civile tutti temono le stesse cose, e che per tutti vi è una stessa ragione di sicurezza e regola di vita; la qual cosa non priva ciascun individuo della sua facoltà di giudizio. Colui che, infatti, ha deciso di obbedire a tutti gli ordini dello Stato, sia che tema la sua potenza o che ami la tranquillità, provvede senza dubbio alla sua sicurezza e al suo utile secondo il proprio giudizio[4].

IV. Non è inoltre concepibile che sia lecito a ciascun cittadino di interpretare i decreti o le disposizioni giuridiche dello Stato. Infatti se questo gli fosse permesso, ciascuno sarebbe per ciò stesso giudice di se stesso, dal momento che ciascuno potrebbe facilmente giustificare o fornire alle sue azioni una parvenza di legalità, e quindi regolerebbe la sua vita a modo proprio, il che (per l'art. precedente) è assurdo.

V. Vediamo dunque che ciascun cittadino non è soggetto a se stesso, bensì allo Stato, del quale è tenuto ad eseguire tutti i comandi, e non ha alcun diritto di decidere cosa è giusto o cosa è ingiusto, pio o empio; ma al contrario, poiché il corpo del potere deve essere guidato come da una sola mente, e di conseguenza la volontà dello Stato deve essere considerata la volontà di tutti, ciò che lo Stato decide essere giusto e buono bisogna ritenerlo come deciso da ciascuno; e così, anche se un suddito considera ingiusti i decreti dello Stato, è tuttavia tenuto ad eseguirli[5].

VI. Ma è possibile obbiettare se non sia contrario al dettame della ragione sottostare completamente al giudizio altrui e, di conseguenza, se lo stato civile non ripugni alla ragione; dalla qual cosa seguirebbe che lo stato civile è irrazionale e che potrebbe essere istituito solo da uomini sprovvisti di ragione e non da coloro che ne sono guidati. Ma dal momento che la ragione non insegna niente che sia contro la natura, una retta ragione non può prescrivere che ciascuno rimanga soggetto solo a sé fin tanto che gli uomini sono soggetti alle passioni [...], ovvero [...] la ragione nega che ciò possa avvenire. È da aggiungere che la ragione insegna senz'altro a cercare la pace che, certo, non si può ottenere se il diritto comune dello Stato non rimane inviolato, e, pertanto, più l'uomo è guidato dalla ragione, cioè [...] più è libero, più sarà fedele al diritto dello Stato ed eseguirà i comandi della somma potestà di cui è suddito. E a questo si aggiunge che lo stato civile è naturalmente istituito per eliminare la paura comune ed allontanare le generali miserie, e quindi si propone soprattutto ciò che, nello stato di natura, ciascuno guidato dalla ragione tenterebbe, ma invano [...]; per la qual cosa se l'uomo guidato dalla

ragione deve talvolta fare, per ordine dello Stato, un'azione che sa contraria alla ragione, questo male è di gran lunga compensato dal bene che deriva dallo stesso stato civile; infatti è ancora una legge della ragione di scegliere, fra due mali, il minore, e quindi possiamo concludere che nessuno agisce contro la prescrizione della propria ragione agendo secondo ciò che è da farsi per il diritto dello Stato: cosa che chiunque concederà più facilmente dopo che avremo spiegato fin dove si estende la potenza, e dunque il diritto, dello Stato[6].

VII. La prima cosa che va considerata è che, come nello stato di natura [...] il più potente e in sommo grado soggetto a se stesso è l'uomo guidato dalla ragione, così anche sarà sommamente potente e soggetto solo a sé lo Stato istituito e guidato dalla ragione. In effetti il diritto dello Stato è determinato dalla potenza della moltitudine che è guidata come da una sola mente. Ma tale unione di animi non può essere in nessun modo concepita se non in quanto lo Stato si prefigga ciò che, soprattutto, la retta ragione insegna esser utile a tutti gli uomini[7].

VIII. In secondo luogo occorre anche considerare che in tanto i sudditi sono soggetti, non a se stessi bensì allo Stato, in quanto temono la sua potenza, ovvero le sue minacce, o in quanto amano lo stato civile [...]. Ne segue che tutte quelle cose che nessuno può essere indotto a fare per la speranza di premi o il timore di minacce, non riguardano il diritto dello Stato. Per esempio nessuno può rinunciare alla propria facoltà di giudizio: con quali ricompense, infatti, o con quali minacce, un uomo può essere indotto a credere che il tutto non è più grande di una sua parte, o che Dio non esiste, o che un corpo che vede finito, è un essere infinito, e in generale a credere il contrario di quanto sente o di quanto pensa. E allo stesso modo, con quali ricompense o minacce un uomo può essere indotto ad amare ciò che odia o ad odiare ciò che ama? E fra queste vanno anche comprese quelle azioni che ripugnano alla natura umana al punto da essere considerate peggiori di qualsiasi male, quali il testimoniare contro se stessi, torturarsi, uccidere i propri genitori, non cercare di sottrarsi alla morte e simili, alle quali nessuno può essere spinto, né con premi né con minacce. E se tuttavia vogliamo dire che lo Stato ha il diritto, ovvero la potestà, di comandare tali cose, questo non potremmo concepirlo con altro senso se non quello per cui si potrebbe dire che un uomo possa avere il diritto di impazzire o di delirare: infatti cos'altro se non delirio sarebbe quel diritto dal quale nessuno potrebbe venir costretto? E qui io parlo espressamente di quelle azioni che non possono essere comprese nel diritto dello Stato e che generalmente ripugnano alla

natura umana. Poiché, se uno stolto o un folle non può essere indotto con alcun premio o minaccia ad eseguire gli ordini, o se il tale o il tal altro, perché legato a questa o a quella religione, considera il diritto istituito dal potere peggiore di qualsiasi male, tuttavia il diritto dello Stato non è vano, visto che la maggior parte dei cittadini è da esso frenato; e, di conseguenza, poiché coloro che non temono né sperano nulla, sono soggetti solo a se stessi [...], essi sono così [...] dei nemici del potere che per diritto è lecito reprimere[8].

IX. In terzo luogo, infine, occorre considerare che non è affatto di pertinenza del diritto dello Stato ciò che suscita l'indignazione della maggioranza. È certo infatti che gli uomini si uniscono per una spinta naturale, o per un timore comune, o per il desiderio di punire qualche danno comune; e poiché il diritto dello Stato è definito dalla potenza comune della moltitudine, è certo che la potenza e il diritto dello Stato tanto più diminuiscono, quanto più esso fornisce a un maggior numero di persone ragioni di unirsi e cospirare. Certamente anche lo Stato ha qualcosa da temere per sé; e come ogni cittadino, o ogni uomo nello stato di natura, allo stesso modo lo Stato è tanto meno soggetto a se stesso quanto più ha ragioni di timore[9]. E questo riguardo al diritto delle somme potestà nei confronti dei sudditi; ora, prima di trattare del loro diritto rispetto agli altri Stati, sembra che sia necessario risolvere una questione che si è soliti sollevare a proposito della religione.

X. È possibile obbiettarci infatti che lo stato civile, e l'obbedienza dei sudditi, quale la mostriamo essere richiesta nello stato civile, neghi la religione con la quale siamo tenuti ad onorare Dio. Ma se esaminiamo la cosa in se stessa, non troveremo nulla che possa dar luogo a scrupoli. La mente umana infatti, in quanto fa uso della ragione, non è soggetta alle somme potestà bensì a se stessa [...]. Pertanto la vera conoscenza e l'amore di Dio non possono sottostare al potere di nessuno, come d'altronde la carità verso il prossimo [...]; e se inoltre consideriamo che il migliore esercizio della carità è quello che realizza la conservazione della pace e il mantenimento del buon accordo, non avremo dubbi sul fatto che avrà realmente compiuto il suo dovere colui che ha offerto il suo aiuto nella misura in cui lo permette il diritto dello Stato, ossia il buon accordo e la tranquillità[10]. Per quel che riguarda i culti esteriori, è certo che essi non possono né giovare né nuocere alla vera conoscenza di Dio, e all'amore che ne segue di necessità; e dunque non è il caso di attribuir loro una importanza tale da giustificare di turbare la pace e la tranquillità pubblica per causa loro. D'altronde è certo che io non sono, per diritto naturale, cioè [...] per decreto divino, il paladino della

religione; e infatti non possiedo, come invece fu un tempo per i discepoli di Cristo, potestà alcuna di scacciare gli spiriti immondi e di fare miracoli; la quale potestà è così necessaria per diffondere la religione lì dove è proibita, che, mancando essa, si perde non solo, come si dice, l'olio e la spesa, ma si provocano inoltre innumerevoli disordini, cosa di cui i secoli hanno offerto i più funesti esempi. Ciascuno pertanto, dovunque si trovi, può onorare Dio secondo la vera religione e provvedere a se stesso, cosa che costituisce il dovere dell'individuo privato. Del resto il compito di diffondere la religione spetta a Dio, o alle somme potestà, alle quali solo appartiene l'obbligo di provvedere alla repubblica[11]. Ma torno ora al mio proposito.

B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 18-22

1. Il termine «stato», con l'iniziale minuscola, indica la condizione in cui l'uomo si trova (naturale o civile), mentre «Stato» con l'iniziale maiuscola indica l'istituzione che detiene il potere supremo. «Repubblica» è l'intera società politica, cioè la sfera della vita pubblica, su cui lo Stato esercita il suo potere.

2. Il «diritto delle somme potestà», che appartiene allo Stato, è l'equivalente di ciò che un secolo prima Jean Bodin, nei *Sei libri sulla repubblica*, aveva chiamato «sovranità» e indicato come la prerogativa essenziale dello Stato moderno.

3. Per «diritto» naturale Spinoza intende il potere che ciascun individuo possiede per natura. Nello Stato il diritto, cioè il potere, di ciascun individuo si unisce a quello di tutti gli altri e quasi si concentra in una sola persona, dotata di una mente e di un corpo. Questa concezione dello Stato non è lontana da quella del *Leviatano* di Hobbes.

4. La differenza tra lo stato di natura e lo stato civile è che nel primo i poteri dei singoli individui sono separati l'uno dall'altro e quindi danno luogo a una specie di anarchia, mentre nel secondo, cioè nello Stato vero e proprio, tali poteri sono tutti riuniti e concentrati in un'unica istituzione. In entrambi gli stati tali diritti, e poteri, hanno per fine unicamente la vita fisica, cioè la sopravvivenza, di ciascuno.

5. Il giusto e il buono, secondo Spinoza, non esistono per natura, ma solo per legge, cioè per volontà dello Stato. Questa deve essere considerata la volontà di tutti, perché lo Stato è come una persona in cui si riuniscono le persone di tutti i sudditi. Lo stesso concetto sarà ripreso da Rousseau, un secolo più tardi, mediante l'espressione «volontà generale».

6. Obbedire allo Stato, secondo Spinoza, significa obbedire alla ragione, cioè alla natura, perché questa ha come fine la sopravvivenza, cioè la pace, che è assicurata dallo Stato mediante l'eliminazione della paura e della miseria. Anche quando lo Stato comanda azioni apparentemente irrazionali, è razionale obbedire ai suoi ordini. Fino a questo punto Spinoza sembra essere un sostenitore dell'assolutismo politico moderno e collocarsi quindi agli antipodi del liberalismo teorizzato contemporaneamente in Inghilterra da Locke.

7. Lo Stato è veramente tale solo se è istituito e guidato dalla ragione. Con questa tesi Spinoza supera l'assolutismo, ammettendo la legittimità del potere assoluto solo di uno Stato che agisce razionalmente, cioè che si prefigge come scopo l'utilità comune.

8. Il potere dello Stato si esercita solo sulle azioni esteriori, quelle condizionate dalla paura di una pena o dalla speranza di un premio. Ad esso si sottraggono dunque la «facoltà di giudizio», cioè il pensiero, ed anche le azioni che ripugnano alla natura umana. Con questa dottrina Spinoza apre un ulteriore spazio di libertà dall'assolutismo, quella che sarà chiamata libertà di pensiero, o di coscienza.

9. Qui Spinoza sembra ammettere la legittimità della rivoluzione, cioè della ribellione al potere dello

Stato, quando questo suscita l'indignazione della maggioranza.

10. Anche la religione si sottrae al controllo dello Stato. Questa è una tesi di enorme importanza in un secolo caratterizzato dalle guerre di religione, in cui ciascuno Stato cercava di imporre o di vietare una determinata religione. Spinoza si schiera, come il liberale Locke, a favore della libertà religiosa.

11. La libertà religiosa ammessa da Spinoza è quindi limitata solo alla sfera della coscienza e non può tradursi nella libertà di culto, o di apostolato, perché in tal modo trapassa nella sfera della vita pubblica, in cui vige il potere assoluto dello Stato. Ciò distingue la posizione di Spinoza da quella del liberalismo moderno.

John Locke

Il maggiore filosofo inglese della seconda metà del Seicento è **John Locke** (1632-1704). Nel suo pensiero vengono a intrecciarsi due istanze inscindibili: la necessità di esaminare dettagliatamente la facoltà conoscitiva propria di ciascun uomo, a partire dalla sua genesi empirica, al fine di individuare quali conoscenze siano alla sua portata e quali invece le siano precluse, e il tentativo di fondare su questa disamina la legittimità dei moderni Stati liberali, in particolare del nascente modello costituzionale inglese, in cui la libertà di cui ciascun uomo è per natura dotato possa esercitarsi in pace e tolleranza per il bene comune.
Non è un caso che Locke venga unanimemente considerato l'autore del primo vero trattato di gnoseologia moderna, il *Saggio sull'intelletto umano*, in cui egli espone fin nei minimi dettagli la sua concezione empiristica della conoscenza, e allo stesso tempo il padre del pensiero liberale, il quale ha da sempre trovato nella *Lettera sulla tolleranza* un'imprescindibile fonte di ispirazione. I brani che presentiamo sono tratti da queste due opere e documentano in maniera esemplare l'intreccio delle due istanze appena menzionate. Essi riguardano la teoria lockiana della conoscenza, in particolare la dottrina delle idee nella sua articolazione complessa, e la concezione della tolleranza, che per Locke non è soltanto necessaria alla costituzione di uno Stato di diritto, ma rappresenta il più importante segno distintivo di una vera Chiesa.

John Locke

Saggio sull'intelletto umano

Il problema della conoscenza

Saggio sull'intelletto umano, Epistola al lettore

Il *Saggio sull'intelletto umano*, iniziato nel 1671, ma pubblicato solo nel 1690, è l'opera maggiore di John Locke, in virtù della quale egli viene considerato il padre dell'empirismo. Essa segna una svolta nel pensiero dell'autore, perché determina il passaggio dall'interesse per i problemi etici e religiosi, oggetto dei suoi primi scritti, all'interesse per il problema della conoscenza, considerato preliminare ad ogni altro. Il documento di tale svolta è costituito dall'«Epistola al lettore» premessa al *Saggio* che presentiamo.
In essa Locke racconta che, essendosi riunito con alcuni amici per discutere di argomenti ben diversi da quelli trattati nell'opera, si accorse che prima di affrontarli doveva esaminare le capacità e la portata dell'intelligenza, cioè il valore e i limiti della conoscenza umana. È questo il cosiddetto problema critico-gnoseologico, che, non essendo mai stato tematizzato in maniera così esplicita nella filosofia antica e medioevale (anche se di fatto era stato trattato), risulta caratteristico della filosofia moderna. È analogo al problema del metodo posto da Cartesio, perché entrambi i filosofi, Locke e Cartesio, considerano il problema rispettivamente critico-gnoseologico e metodologico come preliminare al processo vero e proprio della conoscenza. Tale posizione troverà la sua espressione più rigorosa e profonda in Kant, mentre verrà severamente criticata da Hegel.

Ecco qui, Lettore, ciò che ha costituito lo svago di alcune mie ore di ozio e di fatica. Se quest'Opera avrà la fortuna di occupare allo stesso modo alcuna parte del tuo tempo libero, e se leggendola ne ricaverai anche solo la metà del piacere che ho provato io nel comporla, credo che non rimpiangerai il tuo denaro, più che io non rimpianga la mia fatica. Ti prego di non credere che queste righe vogliano essere un elogio del mio libro, e di non immaginarti che, per il fatto che mi ha dato piacere lo scriverlo, io ne sia molto ammirato e preso ora che esso è scritto. Chi va alla caccia di allodole o di passeri ne trarrà lo stesso divertimento, ma assai meno profitto, di chi persegue una più nobile preda. D'altro lato, bisognerebbe avere una conoscenza assai scarsa dell'argomento di questo libro, voglio dire l'Intelligenza, per non sapere che, come essa è la più sublime facoltà dell'anima, il suo esercizio si accompagna anche ad una più intensa e più costante soddisfazione. Le ricerche nelle quali

s'impegna l'intelligenza per trovare la verità sono una specie di uccellazione o caccia, nella quale lo stesso inseguimento della preda costituisce gran parte del piacere. Ogni passo che la mente muove sulla strada della conoscenza è una scoperta, non solamente nuova, ma anche la più perfetta, almeno per il presente.

Poiché l'intelligenza, come l'occhio, non giudicando gli oggetti se non per ciò che ne vede, non può non trovar piacere nelle scoperte che fa, sentendosi meno turbata per ciò che le è sfuggito, perché ignora che cosa sia. Perciò, chiunque abbia formato il proposito di non vivere d'elemosina, e, non volendo riposare negligentemente su brandelli di opinioni tolte in prestito, metta all'opera i propri pensieri per trovare e seguire la verità, troverà la stessa soddisfazione del cacciatore (quali che siano gli oggetti che è destinato a incontrare). Ogni istante impiegato in questa ricerca lo compenserà della sua fatica con qualche piacere; ed egli avrà motivo di giudicare che il suo tempo è stato bene impiegato, anche quando non possa vantare troppo grandi acquisizioni[1].

Tale, o Lettore, è la soddisfazione di coloro che lasciano liberi i propri pensieri, e che, nello scrivere, ne seguono il corso, né di ciò devi volergliene, poiché essi ti forniscono l'occasione di godere d'un piacere conforme, se, leggendo le opere loro, vorrai anche tu far uso dei tuoi pensieri. A questi pensieri appunto io mi appello, se essi veramente siano tuoi. Ma se invece li togli in prestito da altra gente, sulla fiducia, non importa gran che sapere quali essi siano; non è la ricerca della verità, bensì una qualche meno commendevole considerazione, quello che te li fa accettare; e cosa importa sapere ciò che dice o pensa un uomo, il quale dice o pensa soltanto ciò che un altro gli suggerisce?[2] Se giudicherai per conto tuo, sono sicuro che giudicherai con sincerità; e in tal caso, quali che siano le tue censure all'opera mia, io non ne sarò né danneggiato né offeso. Poiché, sebbene in questo Trattato non si contenga nulla della cui verità io non sia pienamente persuaso, tuttavia mi considero altrettanto esposto a cadere in errore quanto penso che possa esserlo tu; e so che da te dipende il destino del mio libro; ché esso dovrà sostenersi o cadere in conseguenza dell'opinione che tu te ne farai, non di quella che possa averne io. Se vi troverai assai poco di nuovo o di istruttivo per te, non devi farmene un addebito: l'opera non è stata composta per coloro che sono maestri della materia, e che conoscono a fondo la loro propria intelligenza, bensì per mia istruzione, e per contentare alcuni amici i quali riconoscevano di non aver abbastanza attentamente considerato l'argomento.

Se fosse il caso qui di annoiarti con la storia di questo *Saggio*, potrei dirti

che cinque o sei amici miei, essendosi riuniti in casa mia, ed essendo venuti a discorrere intorno ad un argomento ben diverso da quello che io tratto in quest'opera, ben presto si trovarono ad un punto morto per le difficoltà che sorsero da ogni parte[3]. Dopo esserci affaticati per qualche tempo, senza aver fatto un passo avanti nella soluzione dei dubbi che ci imbarazzavano, mi venne fatto di pensare che eravamo su una strada sbagliata; e che, prima di impegnarci in ricerche di quel genere, era necessario esaminare le nostre stesse capacità, e vedere quali oggetti siano alla portata della nostra intelligenza, e quali invece siano superiori alla nostra comprensione[4]. Sottoposi questo pensiero alla compagnia, e tutti senz'altro mi approvarono. Dopo di che fu convenuto che questo sarebbe stato l'argomento della nostra prima indagine. Alcuni pensieri frettolosi e mal digesti su un argomento che io non avevo mai prima preso in esame, e che misi sulla carta per mostrarli ai miei amici al nostro successivo incontro, dettero la prima occasione per la stesura del presente Trattato[5]; il quale, essendo stato cominciato per caso, e continuato per le istanze di quelle medesime persone, è stato scritto soltanto a pezzi staccati: poiché, dopo averlo a lunghi intervalli negletto, sempre lo ripresi a seconda che me lo consentivano l'umore o l'occasione; e infine, durante una vacanza in solitudine, che presi nell'interesse della mia salute, gli diedi quell'ordine in cui presentemente lo vedi.

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 6-8

1. Si noti la contrapposizione tra il «riposare negligentemente su brandelli di opinioni tolte in prestito» e il «mettere all'opera i propri pensieri per trovare la verità». È un tratto tipicamente moderno il rifiuto dell'autorità in nome dello spirito di ricerca, o spirito critico.

2. Nuova critica a quanti si appoggiano su opinioni altrui (presumibilmente i seguaci dell'aristotelismo e della Scolastica) e invito a intraprendere liberamente la ricerca.

3. La riunione che diede occasione al *Saggio* avvenne presumibilmente nel 1671 a Londra in casa del conte di Shaftesbury, del quale Locke era segretario e presso il quale era andato ad abitare. Secondo uno dei partecipanti a tale riunione, James Tyrrell (che però la colloca nel 1673), l'argomento della discussione erano «i princìpi della morale e della religione rivelata». È noto infatti che i primi interessi di Locke furono rivolti ai problemi etico-politici e religiosi e che egli affrontò il tema del *Saggio* solo al fine di risolvere quelli.

4. Ecco la nascita del problema critico-gnoseologico. La difficoltà di risolvere i problemi di cui si stava occupando induce Locke ad esaminare preliminarmente quali siano le capacità dell'intelligenza, quali oggetti siano alla portata di essa e quali invece la superino.

5. Probabile allusione ai cosiddetti *Draft A* e *Draft B*, cioè ai due abbozzi del *Saggio*, contenuti in manoscritti di Locke datati entrambi 1671 e pubblicati dagli editori rispettivamente nel 1936 e 1931.

John Locke

Saggio sull’intelletto umano

L’origine delle idee

Saggio sull’intelletto umano, Libro II, cap. I, §§ 1-5

Il primo libro del *Saggio sull’intelletto umano* è interamente dedicato alla critica della dottrina cartesiana, secondo cui esistono idee innate. Nel secondo libro, intitolato «Delle idee», Locke espone il suo pensiero intorno a «l’origine, la certezza e l’estensione della conoscenza», trattando appunto dell’origine e del valore delle idee.
Presentiamo l’inizio del secondo libro, da cui si evince che per Locke la conoscenza è costituita da «idee», termine col quale egli indica qualsiasi rappresentazione mentale, sia di oggetti materiali che di oggetti immateriali, sia di tipo particolare che di tipo universale. La fonte delle idee è duplice, ed è costituita dalla «sensazione» dei corpi esterni e dalla «riflessione», ovvero la percezione che noi abbiamo dei nostri atti psichici. Entrambe queste fonti costituiscono l’«esperienza», termine con cui il filosofo indica la semplice ricezione di stimoli, dall’esterno o dall’interno, cioè un atteggiamento del tutto passivo. La dottrina di Locke, che fa riferimento a questo particolare concetto di esperienza, è stata denominata «empirismo».

Ogni uomo essendo in sé consapevole di pensare, e ciò che si trova nella sua mente quand’egli pensa essendo le idee che lo occupano in quel momento, è fuori di dubbio che gli uomini hanno molte idee nelle loro menti, come quelle che si esprimono con le parole bianchezza, durezza, dolcezza, pensiero, movimento, uomo, elefante, esercito, ebbrezza, e molte altre[1]. Ciò posto, la prima cosa che si offre all’esame è come l’uomo venga ad avere tutte queste idee. So che è convinzione generalmente stabilita che gli uomini abbiano delle idee innate, e caratteri originarî che sarebbero stati impressi nella loro mente fin dal primo momento della loro esistenza. Ho già esaminato a lungo quest’opinione, e immagino che quel che ho detto nel Libro precedente per confutarla sarà accolto molto più facilmente quando avrò fatto vedere da dove l’intelligenza possa trarre tutte le idee che essa ha, e con quali mezzi e attraverso quali gradi esse possano venire nella mente: per

farlo mi appellerò a ciò che ognuno può osservare e sperimentare per suo conto.

Supponiamo dunque che la mente sia quel che si chiama un foglio bianco, privo di ogni carattere, senza alcuna idea[2]. In che modo giungerà esso a ricevere delle idee? Donde e come ne acquista quella quantità prodigiosa che l'immaginazione dell'uomo, sempre all'opera e senza limiti, le offre con una varietà quasi infinita? Donde ha tratto tutti questi materiali della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall'esperienza. È questo il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da qui esse traggono la loro prima origine. Le osservazioni che facciamo sia intorno agli oggetti esteriori e sensibili, sia intorno alle operazioni interiori della nostra mente, che percepiamo e sulle quali noi stessi riflettiamo, forniscono la nostra intelligenza di tutti i materiali del pensiero. Sono queste le due sorgenti da cui discendono tutte le idee che abbiamo, o che possiamo avere naturalmente[3].

E anzitutto, i nostri sensi, venendo in rapporto con particolari oggetti sensibili, ci fanno entrare nell'anima molte percezioni distinte delle cose, secondo le maniere diverse in cui tali oggetti agiscono sui nostri sensi. È così che acquistiamo le nostre idee del bianco, del giallo, del caldo, del freddo, del duro, del molle, del dolce, dell'amaro, e di tutto ciò che chiamiamo qualità sensibili. Dico che i nostri sensi fanno entrare tutte queste idee nella mente, intendendo con ciò che, dagli oggetti esteriori, essi fanno passare nella mente ciò che vi produce queste percezioni. E poiché questa grande fonte della maggior parte delle idee che abbiamo dipende interamente dai nostri sensi, e si comunica all'intelligenza per mezzo loro, io la chiamo sensazione[4].

L'altra sorgente da cui l'intelligenza viene a ricevere, per esperienza, delle idee è la percezione delle operazioni che la nostra mente compie dentro di sé sulle idee che ha ricevute: operazioni che, diventando l'oggetto delle riflessioni dell'anima, forniscono all'intelligenza un'altra specie di idee, che gli oggetti esterni non le avrebbero potuto fornire: e tali sono le idee di percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e tutte le diverse azioni della nostra mente; dell'esistenza delle quali essendo pienamente consapevoli, perché le troviamo in noi stessi, riceviamo per loro mezzo nel nostro intelletto delle idee altrettanto distinte quanto quelle che sono prodotte in noi dai corpi quando vengono a colpire i nostri sensi. Questa è una fonte di idee che ogni uomo ha interamente in sé; e sebbene questa facoltà non sia un senso, poiché non ha niente a che fare con gli oggetti esterni, essa vi si avvicina di molto, e non le converrebbe male il nome di senso interno. Ma, poiché l'altra sorgente delle nostre idee la chiamano

sensazione, questa la chiamerò riflessione, poiché per suo mezzo la mente riceve soltanto le idee che essa acquista riflettendo entro se stessa sulle proprie operazioni[5]. Perciò, nel seguito del presente discorso, per riflessione intendo la conoscenza che la mente acquista delle proprie operazioni, e dei loro procedimenti: conoscenza, per mezzo della quale l'intelligenza viene ad acquistare le idee di quelle operazioni stesse. Queste due, a mio avviso, sono le sole origini di tutte le nostre idee: le cose esterne e materiali, in quanto oggetto della sensazione, e le operazioni interiori della nostra mente in quanto oggetto della riflessione. Uso qui la parola operazione in senso ampio, non solo per indicare quelle azioni della mente che riguardano le sue idee, ma anche certe passioni che son prodotte talvolta da queste idee, come il piacere o il disagio causati da un qualunque pensiero.

Non mi sembra che l'intelligenza abbia il minimo barlume di alcuna idea che non le provenga da una di queste due fonti. Gli oggetti esterni forniscono alla mente le idee delle qualità sensibili, ossia tutte quelle diverse percezioni che tali qualità producono in noi; e la mente fornisce all'intelligenza le idee delle sue proprie operazioni.

Se passiamo in rivista con esattezza tutte queste idee e i loro diversi modi, [combinazioni e rapporti], troviamo che a questo si riduce l'intero mondo delle nostre idee, e che non abbiamo niente nella mente che non provenga dall'una o dall'altra di queste due vie. Basta che qualcuno si dia la pena di esaminare i propri pensieri e di frugare con qualche esattezza la propria intelligenza e che, fatto questo, mi dica se tutte le idee originali che vi si trovano provengano da altra fonte che non siano gli oggetti dei suoi sensi o le operazioni della sua mente, considerate come oggetti della sua riflessione. Per quanto grande sia il cumulo delle conoscenze che egli pensa di avere nella mente, sono certo che, dopo averci ben pensato, egli vedrà che non vi sono altre idee nella mente, all'infuori di quelle che vi sono state impresse da queste due fonti; benché poi queste idee possano essere state combinate ed estese dall'intelligenza, con una varietà infinita, come vedremo nel seguito[6].

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 95-97

1. Come risulta da questi esempi, Locke chiama «idee» le rappresentazioni mentali di qualsiasi oggetto. Il termine è usato dunque con un significato completamente diverso da quello attribuito ad esso da Platone, ma proprio questo significato stabilito da Locke è divenuto prevalente nel linguaggio comune.

2. La metafora che identifica la mente, cioè l'intelligenza, con un foglio bianco (gli Scolastici parlavano invece di *tabula rasa*) è rimasta caratteristica dell'empirismo.

3. «Esperienza» significa dunque percezione di oggetti esterni o interni.

4. «Sensazione» è per Locke la percezione sensibile di oggetti esterni, anzi, come appare già dagli esempi

riportati, delle loro singole qualità.

5. «Riflessione» è la percezione delle operazioni dell'anima.

6. Questa dottrina viene di solito compendiata nel motto *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (niente è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi).

John Locke

Saggio sull'intelletto umano

Le idee semplici

Saggio sull'intelletto umano, Libro II, cap. II, §§ 1-3

Nel brano che presentiamo, tratto dal secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*, Locke afferma che le idee provenienti dalla sensazione e dalla riflessione sono tutte idee «semplici», cioè sono rappresentazioni di singole qualità sensibili (un colore, un odore, ecc.), non scomponibili in altre idee. Solo confrontando e raggruppando tra loro queste idee, l'intelligenza può formarsi altre idee, dette «complesse», le quali pertanto derivano tutte dalle idee semplici, e quindi in definitiva dall'esperienza.
Sulle idee semplici, afferma Locke, l'uomo non ha alcun potere, cioè non può crearle né distruggerle: nessuno può inventarsi un colore, se non lo ha mai visto, o può cancellarne dalla mente l'idea, se lo ha visto. Ciò conferma l'atteggiamento totalmente passivo che Locke attribuisce all'intelligenza nei confronti delle idee semplici, che è la caratteristica del suo empirismo.

Per meglio comprendere la natura, il modo e l'estensione della nostra conoscenza, v'è una cosa che riguarda le nostre idee alla quale bisogna fare molta attenzione: ossia, alcune di esse sono semplici, altre complesse.

Sebbene le qualità[1] che colpiscono i nostri sensi siano così saldamente unite fra loro, e così ben mescolate assieme nelle cose stesse, da non lasciare alcuna separazione o distanza tra loro, è chiaro tuttavia che le idee prodotte nella mente da queste diverse qualità vi entrano per mezzo dei sensi in maniera semplice e senza alcuna mescolanza. Poiché, sebbene la vista e il tatto suscitino spesso, e al tempo medesimo, diverse idee determinate dal medesimo oggetto, come quando si vede il movimento e il colore al tempo medesimo, e la mano sente la morbidezza e il calore di un medesimo pezzo di

cera, tuttavia le idee semplici che si trovano in tal modo riunite nel medesimo oggetto, sono altrettanto nettamente distinte come quelle che entrano nella mente ad opera di sensi diversi. Per esempio, la freddezza e la durezza che si sentono in un pezzo di ghiaccio sono idee altrettanto distinte, nella mente, quanto l'odore e la bianchezza di un giglio, o la dolcezza dello zucchero e l'odore di una rosa; e nulla è più evidente per una persona della percezione chiara e distinta che essa ha di queste idee semplici, ciascuna delle quali, presa a sé, è esente da qualunque composizione e, di conseguenza, non contiene in sé altro che una sola uniforme apparenza o concezione nella mente e non può venire distinta in idee differenti[2].

Ora, queste idee semplici, che sono i materiali di tutta la nostra conoscenza, non vengono suggerite e fornite alla mente altrimenti che per le due vie di cui abbiamo parlato qui sopra, voglio dire dalla sensazione e dalla riflessione. Una volta che l'intelligenza ha ricevuto queste idee semplici, essa ha il potere di ripeterle, di confrontarle, di unirle assieme, con una varietà quasi infinita, e di formare così, a suo piacere, nuove idee complesse. Ma non è in potere, anche degli spiriti più sublimi o delle intelligenze più vaste, e per quanta sia la loro vivacità e fertilità di pensiero, inventare o foggiare nella mente una sola nuova idea semplice, che non provenga da una di queste due vie che ho or ora indicate; e non esiste alcuna forza nell'intelligenza capace di distruggere quelle idee che già vi sono. L'imperio che l'uomo ha su questo piccolo mondo, voglio dire sulla sua propria intelligenza, è in gran parte lo stesso di quello che egli esercita in questo grande mondo delle cose visibili: poiché tutto il potere che noi abbiamo su questo mondo materiale, esercitato con tutta l'arte e tutta l'abilità immaginabili, in fondo non arriva ad altro che a comporre e dividere i materiali che sono a nostra disposizione, senza che sia in poter nostro produrre la minima particella di materia nuova, o distruggere un solo atomo di quella che già esiste. La stessa incapacità troverà in se stesso chiunque vorrà accingersi a foggiare nella sua intelligenza un'idea semplice non ricevuta mediante i sensi da oggetti esterni o dalla riflessione sulle operazioni della sua mente su di essi. E sarei ben lieto se qualcuno volesse cercare di formarsi l'idea di un qualche sapore da cui il suo palato non sia stato colpito mai, oppure l'idea di un odore che non abbia mai sentito; e, quando egli potesse farlo, ne concluderei altresì che un cieco può avere delle idee dei colori, e un sordo delle nozioni distinte dei suoni[3].

Così, sebbene non possiamo negare che non sia anche possibile a Dio fare una creatura che riceva nella propria intelligenza la conoscenza delle cose corporali mediante organi diversi da quelli che ha dati all'uomo, e in numero maggiore di questi ultimi, che son chiamati i sensi e sono cinque di numero

secondo l'opinione comune, credo tuttavia che non potremmo immaginare né conoscere nei corpi, comunque costituiti essi fossero, alcuna qualità di cui noi possiamo aver qualche conoscenza che sia diversa dai suoni, dai sapori, dagli odori, e dalle qualità che riguardano la vista e il tatto[4]. Per la stessa ragione, se l'uomo avesse ricevuto solo quattro di questi sensi, le qualità che formano oggetto del quinto senso sarebbero state altrettanto lontane dalla nostra conoscenza, immaginazione e concezione quanto lo sono al presente le qualità che possono appartenere a un sesto, settimo o ottavo senso che supponiamo possibili; e di cui non si potrebbe dire, senza dimostrare una grande presunzione, che qualche altra creatura non ne possa esser dotata, in qualche altra parte di questo vasto e stupendo universo. Poiché chiunque non abbia la vanità ridicola di innalzarsi in cima a tutte le cose ma consideri seriamente l'immensità di questo edifizio, e la grande varietà delle cose che appaiono sulla terra – questa parte dell'universo, così piccola e così trascurabile, sulla quale egli si trova posto, – sarà portato a credere che in altre residenze di questo universo possono esservi altri e diversi esseri intelligenti, le cui facoltà gli sono altrettanto poco note quanto i sensi o l'intelligenza dell'uomo sono noti o percepiti da un verme chiuso nel cassetto di una credenza. Una simile varietà e una tale eccellenza convengono infatti alla saggezza e alla potenza del Creatore. Ho seguito in questa occasione l'opinione comune, che attribuisce all'uomo solo cinque sensi, benché forse bisognerebbe contarne qualcuno di più; ma entrambe le ipotesi servono in egual modo al mio scopo presente.

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 113-15

1. Per «qualità» Locke intende i singoli aspetti sensibili delle cose: un colore, un odore, ecc.

2. La moderna psicologia sperimentale ha invece dimostrato che noi non percepiamo mai singole qualità, isolate l'una dall'altra, ma percepiamo sempre oggetti globali, e solo all'interno di questa percezione distinguiamo i singoli aspetti dell'oggetto.

3. Se le idee semplici sono le immagini derivanti dalla percezione sensibile, l'atteggiamento della mente di fronte ad esse è totalmente passivo.

4. Pur senza escludere che Dio possa avere creato altre intelligenze, capaci di conoscere i corpi mediante organi diversi da quelli dell'uomo, Locke ritiene che quest'ultimo non possa conoscere le qualità sensibili dei corpi se non per mezzo dei suoi sensi.

John Locke

Saggio sull'intelletto umano

Qualità primarie e secondarie

Saggio sull'intelletto umano, Libro II, cap. VIII, §§ 8-15

Nel secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* – da cui è tratto il brano che presentiamo – Locke spiega come le qualità sensibili dei corpi producano le idee nello spirito. Anzitutto egli afferma che l'oggetto immediato della percezione, ossia ciò che la mente percepisce, non sono le cose, e nemmeno le qualità delle cose, ma le stesse idee. Con ciò egli assume una posizione simile a quella di Cartesio, ma diversa da quella della tradizione aristotelica, per la quale invece i concetti non sono ciò che si conosce, bensì ciò per mezzo di cui si conoscono le cose.
Locke, inoltre, afferma che le qualità sono poteri appartenenti alle cose, cioè i poteri di produrre dei movimenti, attraverso particelle impercettibili, i quali colpiscono i nostri sensi e si trasmettono fino al cervello, suscitando in esso le idee. Le qualità che ci appaiono inseparabili dalle cose – l'estensione, la solidità, la figura, il numero, il movimento – sono dette qualità «primarie», cioè originarie, e sono considerate da Locke come esistenti realmente nelle cose. Le qualità che appaiono separabili dalle cose – colori, odori, ecc. – sono dette qualità «secondarie», cioè derivate, e sono considerate da Locke come non esistenti nelle cose, ma prodotte dalle qualità primarie. Di conseguenza, per Locke, le idee delle qualità primarie «somigliano» a tali qualità, mentre le idee delle qualità secondarie non somigliano a nulla di reale. Anche Locke dunque, malgrado il suo empirismo, privilegia, come Galilei e Cartesio, gli aspetti quantitativi, cioè misurabili matematicamente, delle cose, considerandoli come i soli realmente esistenti.

Chiamo idea tutto ciò che la mente percepisce in se stessa, o che è l'immediato oggetto della percezione, del pensiero o dell'intelligenza; e chiamo qualità di un oggetto il potere che esso ha di produrre una certa idea nella mente[1]. Così, nel caso di una palla di neve che ha il potere di produrre in noi le idee di bianco, freddo e rotondo, chiamo qualità i poteri di produrre quelle idee in noi, quali sono nella palla di neve; e in quanto sono sensazioni, o percezioni nella nostra intelligenza le chiamo idee. E se qualche volta parlo di queste idee come se esse fossero nelle cose stesse, bisogna ricordare che intendo con ciò le qualità che si riscontrano negli oggetti che producono in

noi quelle idee.

Ciò posto, bisogna distinguere nei corpi due specie di qualità. Anzitutto, quelle che sono interamente inseparabili dal corpo, in qualunque stato esso sia, in modo che esso le conserva sempre, quali che siano le alterazioni e i cambiamenti che il corpo viene a subire o la forza che si eserciti sopra di esso. Queste qualità, sono tali che i nostri sensi le trovano sempre in ogni particella della materia che sia grande abbastanza per essere percepita; e la mente le considera come inseparabili da ogni particella della materia, anche quando essa sia troppo piccola perché i nostri sensi la possano percepire. Prendete per esempio un chicco di grano e dividetelo in due parti: ciascuna parte avrà sempre estensione, solidità, figura, e mobilità[2]. Dividetelo ancora: esso conserverà ancora le stesse qualità; e se alla fine lo dividete tanto che queste parti divengano insensibili, tutte queste qualità rimarranno sempre in ciascuna parte. Poiché una divisione che riduce un corpo in tante parti insensibili (che è tutto ciò che può fare su un altro corpo una macina di mulino, un pestello o un corpo qualsiasi) non può mai togliere a un corpo la solidità, l'estensione, la figura e la mobilità, ma può soltanto ottenere due o più masse di materia, distinte e separate da ciò che prima ne componeva una sola, e tali masse distinte, essendo considerate da quel momento in poi come altrettanti corpi distinti, saranno in numero determinato dopo che la divisione è finita. Queste qualità le chiamo qualità originali o primarie, e sono la solidità, l'estensione, la figura, il numero, il movimento o il riposo; esse producono in noi delle idee semplici, come ognuno, credo, può accertarsene da se stesso.

In secondo luogo, vi sono delle qualità che nei corpi non sono effettivamente nient'altro che il potere di produrre in noi diverse sensazioni per mezzo delle loro qualità primarie, ossia per mezzo della grandezza, figura, struttura e movimento delle loro parti insensibili; come colori, suoni, sapori, ecc. A queste dò il nome di qualità secondarie[3]. Ad esse può aggiungersi una terza specie, che tutti sono concordi a considerare soltanto come meri poteri di produrre certi effetti, sebbene si tratti di qualità altrettanto reali nell'oggetto quanto quelle che, per adattarmi al modo comune di parlare, ho chiamate qualità, pur distinguendole dalle altre col nome di qualità secondarie. Poiché, il potere che si trova nel fuoco, di produrre per mezzo delle sue qualità primarie un nuovo colore o una nuova consistenza nella cera o nell'argilla, è altrettanto una qualità insita nel fuoco quanto il potere che esso ha di produrre in me, per mezzo delle medesime qualità (ossia, la grandezza, la struttura e il movimento delle sue parti insensibili), una nuova idea o sensazione di calore o di scottatura, che non sentivo prima.

Ciò che si deve ora considerare è la maniera nella quale i corpi producono in noi delle idee. Appare chiaro che ciò accade unicamente per impulso, la sola maniera in cui possiamo concepire l'agire dei corpi.

Se dunque gli oggetti esterni non sono uniti alla mente quando vi suscitano delle idee, e noi tuttavia percepiamo tali qualità originarie in quegli oggetti esterni che vengono a cadere sotto i nostri sensi, è evidente che dev'esserci un certo movimento, il quale, operando su certe parti del nostro corpo, vien continuato per mezzo dei nervi o degli spiriti animali, fino al cervello, o alla sede delle nostre sensazioni, per produrre nella nostra mente le idee particolari che abbiamo di tali qualità primarie. Così, poiché l'estensione, la figura, il numero e il movimento dei corpi grandi abbastanza per essere osservati, possono esser percepiti dalla vista ad una certa distanza, è evidente che debbono venire fino agli occhi, dall'oggetto che noi guardiamo, certi corpi singolarmente impercettibili, comunicando in tal modo al cervello certi movimenti che producono in noi le idee che abbiamo di queste diverse qualità[4].

Possiamo concepire allo stesso modo come siano prodotte in noi le idee delle qualità secondarie, ossia mediante l'azione di qualche particella insensibile sui nostri sensi. Poiché è evidente che esiste una quantità immensa di corpi, ognuno dei quali è così piccolo che, con nessuno dei nostri sensi, possiamo scoprirne la grandezza, la figura o il movimento, come appare chiaro nel caso delle particelle dell'aria e dell'acqua, e di altre forse ancora più minute di quelle dell'aria e dell'acqua, e che, rispetto a queste ultime, si trovano nella stessa proporzione in cui stanno le particelle dell'aria e dell'acqua rispetto a un pisello o a un chicco di grandine. Così stando la cosa, abbiamo il diritto di supporre che queste specie di particelle, diverse nel movimento, nella figura, nella grandezza e nel numero, quando vengono a colpire i diversi organi dei nostri sensi, producano nelle nostre menti le diverse sensazioni che abbiamo dei colori e degli odori dei corpi; che una violetta, per esempio, produca in noi le idee del colore blu, e del dolce profumo di quel fiore, mediante l'impulso di questa specie di particelle insensibili, dotate di figure e grandezze particolari, nei vari gradi e modi dei loro movimenti. Poiché non è più difficile concepire che Dio possa collegare tali idee a tali movimenti coi quali esse non hanno alcuna somiglianza, di quanto non sia difficile concepire che egli abbia collegato l'idea del dolore al movimento di un pezzo di ferro che divide la nostra carne: movimento al quale quell'idea non rassomiglia in alcuna maniera[5].

Ciò che ho detto dei colori e degli odori può applicarsi anche ai suoni, ai sapori e a tutte le altre simili qualità sensibili; le quali (quale che sia la realtà

che noi attribuiamo loro per errore) invero non sono altro che il potere che si trova negli oggetti di produrre in noi sensazioni diverse, e dipendono dalle loro qualità primarie; le quali sono, come ho detto, la grandezza, la figura, la struttura e il movimento delle parti.

È facile, penso, trarre da ciò questa osservazione: che le idee delle qualità primarie dei corpi somigliano[6] a queste qualità, e che gli esemplari di tali idee esistono realmente nei corpi stessi, ma che le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non contengono alcuna somiglianza, e che non c'è nulla nei corpi stessi che abbia alcuna conformità con queste idee. Nei corpi ai quali diamo certe denominazioni non c'è nient'altro che il potere di produrre in noi quelle sensazioni: per cui, ciò che nell'idea è dolce, azzurro, o caldo, non è nei corpi ai quali assegniamo questi attributi, nient'altro che una certa grandezza, figura e movimento delle particelle insensibili di cui essi si compongono.

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 133-37

1. L'idea è dunque, per Locke, l'oggetto della conoscenza – gli Scolastici avrebbero detto *id quod cognoscitur* (ciò che si conosce) –, non il suo tramite – *id quo cognoscitur* (ciò per mezzo di cui si conosce) –: in tal modo la mente non conosce più le cose, ma conosce solo le idee, esattamente come per Cartesio.

2. Si tratta di qualità tutte di tipo quantitativo, cioè misurabili matematicamente.

3. Queste invece sono qualità non misurabili.

4. La percezione è in tal modo ridotta ad un movimento prodotto dall'azione delle qualità primarie dei corpi sugli organi di senso.

5. Le idee delle qualità secondarie sono prodotte anch'esse, come quelle delle qualità primarie, dalle stesse particelle delle qualità primarie.

6. Questa somiglianza delle idee alle qualità primarie è affermata senza alcuna possibilità di verifica, perché secondo Locke noi percepiamo solo le idee, non le qualità ad esse corrispondenti.

John Locke

Saggio sull'intelletto umano

Le idee complesse

Saggio sull'intelletto umano, Libro II, cap. XII, §§ 1-8

Nel brano che presentiamo – tratto dal secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* – Locke osserva che, mentre nei confronti

delle idee semplici l’atteggiamento della mente è totalmente passivo, una volta ricevute le idee la mente può agire su di esse, formando le idee complesse. Quando la mente, cioè l’intelligenza, combina fra loro più idee semplici, ottiene idee complesse di «modi» e di «sostanze»: nel primo caso si tratta di idee di cose che non possono esistere separatamente da altre, nel secondo di cose che invece possono. Quando la mente confronta due idee, semplici o complesse, si forma l’idea complessa di «relazione». Quando, infine, la mente isola un’idea da tutte le altre che nella realtà le sono unite, essa compie un’«astrazione» e l’idea che ne risulta è un’idea «generale».
Si noti come quest’ultimo tipo di idee, cioè le idee generali, non abbia nulla a che vedere con i concetti universali della tradizione aristotelica, né con l’astrazione di cui avevano parlato gli Scolastici: i concetti per Aristotele erano infatti conoscenze delle forme, cioè delle essenze, delle realtà sensibili, e l’astrazione per gli Scolastici era il processo con cui l’intelletto prescinde dalla materia per cogliere la forma.

Abbiamo considerato fin qui quelle idee che la mente riceve in modo soltanto passivo, che sono le idee semplici ricevute dalla sensazione e dalla riflessione, come sopra detto, delle quali la mente non può costruirsene nessuna da sé, né può avere alcuna idea che non consista interamente di esse. Ma come la mente è del tutto passiva nella ricezione di tutte le sue idee semplici, così essa esercita in proprio numerosi atti, mediante i quali, delle sue idee semplici, come di materiali e fondamenti per tutto il resto, vengono foggiate le altre. Gli atti della mente, nei quali essa esercita il proprio potere sulle sue idee semplici, sono principalmente questi tre: 1) Il combinare varie idee semplici per formarne una complessa; ed è in tal modo che vengono formate tutte le idee complesse. 2) Il mettere assieme due idee, semplici o complesse, e giustapporle l’una all’altra, così da poterle contemplare assieme, senza unirle in una sola; e per tal modo la mente ottiene tutte le sue idee di relazioni[1]. 3) Il terzo tipo di atti consiste nel separare un’idea da tutte le altre che la accompagnano nella sua esistenza reale; è ciò che si chiama astrazione, e in tal modo si formano tutte le idee generali della mente[2]. Questo dimostra qual sia il potere dell’uomo, e come i modi della sua operazione siano in gran parte i medesimi nel mondo materiale e in quello intellettuale.

Poiché i materiali di questi due mondi sono di tal natura che l’uomo non può né farne di nuovi né distruggere quelli che esistono, tutta la sua potenza

si limita unicamente o a unirli assieme, o a disporli gli uni accanto agli altri, o a separarli interamente. Qui, nel mio esame delle idee complesse, comincerò dal primo di questi tipi di atti, e procederò a considerare gli altri due al loro debito luogo. Poiché si osserva che le idee semplici esistono unite insieme in numerose combinazioni, la mente ha il potere di considerarne parecchie, unite assieme a formare una sola idea; e questo, non soltanto quando sono unite negli oggetti esterni, ma anche là dove le ha congiunte essa stessa. Le idee così composte di molte idee semplici messe assieme, le chiamo complesse: – come ad esempio la bellezza, la gratitudine, un uomo, un esercito, l'universo; le quali, sebbene siano composte di varie idee semplici o di idee complesse che a loro volta si compongono di idee semplici, tuttavia, quando la mente lo voglia, sono considerate ciascuna di per sé, come un tutto designato da un solo nome.

In questa facoltà di ripetere e congiungere fra loro le proprie idee, la mente ha un grande potere di variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri, infinitamente oltre i limiti di ciò che le è stato fornito dalla sensazione o dalla riflessione: ma tutto ciò si riduce poi sempre a quelle idee semplici che la mente ha ricevuto da queste due fonti, e che sono i materiali di cui sono fatte in definitiva tutte le sue composizioni. Poiché le idee semplici vengono tutte dalle cose medesime, e la mente non può avere di esse un numero maggiore, né un tipo diverso da quelle che le sono suggerite. Non può avere altre idee di qualità sensibili tranne quelle che le vengon dall'esterno mediante i sensi; né può avere alcuna idea di altre specie di operazioni di una sostanza pensante, fuori da quelle che trova in se stessa. Ma una volta ottenute queste idee semplici, essa non è ridotta alla semplice osservazione degli oggetti esterni che le si presentano: essa può anche, per un potere che ha in sé, mettere insieme le idee che ha acquistate, e così formare delle nuove idee complesse, che, unite in quel modo, non aveva mai ricevute[3].

Le idee complesse, comunque composte e decomposte, per quanto infinito sia il loro numero, e senza limiti la varietà loro, che occupa di sé ed arricchisce i pensieri degli uomini, tuttavia ritengo che possano venir tutte ricondotte sotto questi tre capi:

1. I modi.
2. Le sostanze.
3. Le relazioni.

Chiamo anzitutto modi quelle idee complesse che, per quanto composte, non contengono in sé la supposizione di sussistere di per se stesse, ma si considera che siano dipendenze o affezioni delle sostanze: – tali sono le idee

espresse con le parole triangolo, gratitudine, omicidio, ecc.[4] E se in ciò uso la parola «modo» in un senso alquanto diverso dal suo ordinario significato, chiedo di esserne scusato: essendo inevitabile, in un discorso nel quale ci si allontana dalle nozioni comunemente ricevute, o foggiare nuove parole, o usare parole vecchie in un senso un poco nuovo; e forse, nel caso presente, quest'ultimo metodo è il più tollerabile dei due.

Vi sono due specie di questi modi, che meritano di essere considerate separatamente: – Anzitutto, vi son quelli che sono soltanto variazioni, o diverse combinazioni, della stessa idea semplice, senza mescolanza di alcun'altra idea: come una dozzina, o una ventina; le quali non sono altro che le idee di altrettante unità distinte, unite insieme; e questi li chiamo modi semplici, poiché sono contenuti entro i confini di una sola idea semplice. In secondo luogo, vi sono altri modi che si compongono di idee semplici di diverse specie, messe insieme a formare un'idea complessa: tale è, per esempio, l'idea di bellezza, che consiste in una certa composizione di colori e figure, che fa piacere a chi la guarda; o quella di furto, che essendo un mutamento nel possesso di una qualche cosa, senza il consenso del proprietario, mutamento che avviene in modo clandestino, contiene, come è evidente, una combinazione di varie idee di specie diverse; e questi li chiamo modi misti.

In secondo luogo, le idee delle sostanze sono quelle combinazioni di idee semplici di cui si assume che rappresentino cose particolari distinte, sussistenti di per se stesse; fra le quali l'idea presunta o confusa di sostanza[5], quale che essa sia, è sempre la prima e la principale. Così, se all'idea di sostanza si unisca l'idea semplice di un certo colore pallido e biancastro, con certe proporzioni di peso, durezza, duttilità e fusibilità, abbiamo l'idea del piombo; e una combinazione delle idee di una certa specie di conformazione fisica, con la capacità di muoversi, di pensare, e di ragionare, unita alla sostanza, costituisce l'idea ordinaria di un uomo. Ora, anche delle sostanze, vi sono due specie di idee: una, di sostanze singole, in quanto esistono separatamente, come un uomo o una pecora; l'altra, di parecchie di queste sostanze messe assieme, come un esercito d'uomini o un gregge di pecore; poiché le idee collettive di varie sostanze così messe assieme sono, ciascuna di per sé, idee singole non meno di quella di un uomo e di un'unità.

In terzo luogo, l'ultima specie di idee complesse è quella che chiamiamo relazione, che consiste nel considerare e confrontare un'idea con un'altra. Tratteremo di queste diverse specie di idee nel loro ordine.

Se risaliamo il moto progressivo della nostra mente, e osserviamo attentamente come essa ripeta, aggiunga e unisca fra loro le idee semplici

ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, questo esame ci condurrà forse più lontano di quanto non avremmo saputo immaginare in principio. E se osserviamo con cura le origini delle nostre nozioni, credo che troveremo che anche le idee più astruse, per quanto remote possano apparire dal senso o da alcuna operazione della nostra propria mente, non sono tuttavia altro da ciò che l'intelligenza foggia a se stessa, col ripetere e congiungere idee ricevute o dagli oggetti del senso, o dalle proprie operazioni intorno a quelle idee: così che anche le idee più ampie ed astratte son derivate dalla sensazione o dalla riflessione, non essendo altra cosa da ciò che la mente può raggiungere, e di fatto raggiunge, mediante l'uso ordinario delle sue facoltà, impiegate attorno alle idee ricevute dagli oggetti dei sensi o dalle operazioni che essa osserva in se medesima, relative a quelle idee. Questo cercherò di dimostrare nei riguardi delle idee che noi abbiamo dello spazio, del tempo, dell'infinito, e di poche altre che sembrano le più lontane da quelle due fonti.

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 169-72

1. Le idee di relazione, come Locke dirà più avanti, sono un caso particolare di idee complesse, accanto alle idee dei modi e alle idee delle sostanze.

2. Locke non spiega in qual modo l'astrazione, intesa come semplice separazione di un'idea dalle altre, possa conferire a questa idea il carattere della generalità, cioè la capacità di riferirsi a molte cose dello stesso genere.

3. Nella formazione delle idee complesse si manifesta tutto il potere attivo della mente.

4. Le idee dei modi sono le idee delle affezioni, cioè di quelli che la tradizione aristotelica chiamava gli «accidenti».

5. Pur mantenendo la definizione tradizionale della sostanza come ciò che sussiste in sé, Locke mostra subito di considerare tale idea come «confusa», cioè oscura.

John Locke

Lettera sulla tolleranza

La tolleranza è essenziale alla religione cristiana

Lettera sulla tolleranza

Una delle opere più famose di Locke è la *Lettera sulla tolleranza*, scritta nell'inverno del 1685 in Olanda, dove egli si era rifugiato al seguito del conte di Shaftesbury per i contrasti sulla politica religiosa sorti tra quest'ultimo, presso il quale Locke abitava in

Inghilterra, e il re Carlo II. Essa fu pubblicata anonima nel 1689, dopo che il trono d'Inghilterra era passato a Guglielmo III d'Orange in seguito alla rivoluzione del 1688, ma Locke non la riconobbe mai come propria. Circa la sua autenticità, tuttavia, non ci sono dubbi, perché essa è attestata dal suo destinatario, il teologo olandese Limborch.

L a *Lettera* nasce dall'esperienza negativa delle guerre di religione, che avevano insanguinato l'intera Europa nel secolo XVII, e, come i precedenti scritti politici di Locke, afferma la necessità che lo Stato sia tollerante verso tutte le religioni (esclusa quella cattolica, che secondo Locke sottomette i suoi seguaci a un monarca straniero, ed escluso l'ateismo, che Locke ritiene contrario alla moralità pubblica). Tuttavia, rispetto agli scritti precedenti, la *Lettera* contiene una novità, cioè la tesi – esposta nelle sue pagine iniziali, che presentiamo – secondo cui la tolleranza verso le varie religioni non è solo un dovere politico dello Stato, ma è anche un atteggiamento essenziale alla religione cristiana, poiché un vero cristiano non può non essere caritatevole, e quindi tollerante, verso tutti, e quindi anche verso le confessioni religiose diverse dalla sua.

Locke pensa soprattutto alla tolleranza che lo Stato inglese, ufficialmente di religione anglicana, deve avere verso i calvinisti (i famosi «puritani»), ma le sue affermazioni hanno un valore più universale e suonano come una difesa più generale della libertà religiosa e quindi della libertà di coscienza. In essa, inoltre, Locke ribadisce il principio della separazione tra lo Stato e la Chiesa, osservando che il «magistrato civile», ossia il rappresentante dello Stato, non deve occuparsi delle questioni religiose, perché tutto il suo potere consiste nella costrizione fisica, la quale non ha nulla a che fare con la salvezza delle anime.

Illustrissimo Signore[1],

Poiché mi chiede che cosa pensi della reciproca tolleranza tra cristiani, le rispondo in breve che essa mi sembra il più importante segno di riconoscimento di una vera Chiesa. Gli uni possono vantarsi dell'antichità dei loro luoghi di culto e dei nomi di cui si fregiano o dello splendore del culto, altri di una dottrina riformata[2], tutti infine dell'ortodossia della loro fede (ché ciascuno è ortodosso per se stesso); ebbene tutte queste cose, e altre del

genere, possono essere segni che gli uomini si disputano il potere e l'autorità, più che segni della Chiesa di Cristo. Chi possiede tutte queste cose, ma è privo di carità, di mansuetudine, di benevolenza verso tutti gli uomini indistintamente, non solo se si professano cristiani, non è ancora un cristiano. Il nostro Salvatore dice ai suoi discepoli «I re pagani dominano su di loro, non voi» (*Luca*, XXII). Altro è l'interesse della vera religione, che è nata non in vista dello sfarzo esteriore, non per esercitare il dominio ecclesiastico, non infine per usare la forza, ma per regolare la vita umana con rettitudine e pietà. Chi vuole militare nella Chiesa di Cristo deve innanzitutto dichiarare guerra ai propri vizi, alla propria superbia e al proprio piacere; perché invano pretende il nome di cristiano chi non pratica la santità della vita, la castità dei costumi, la benignità e la mansuetudine dell'animo. Nostro Signore disse a Pietro: «Tu che ti sei convertito rafforza i tuoi fratelli» (*Luca*, XXII). Chi trascura la propria salvezza difficilmente potrà dar a credere di essere eccezionalmente sollecito di quella altrui: non può dedicarsi con tutte le proprie forze al compito di condurre gli altri al cristianesimo, chi non ha ancora veramente accolto nel suo animo la religione di Cristo. Se infatti dobbiamo dar retta al Vangelo e agli apostoli, nessuno può essere cristiano senza carità e senza la fede che opera attraverso l'amore, non con la forza. Io chiamo a testimonio la coscienza di coloro che, con il pretesto della religione, perseguitano, torturano, derubano, uccidono gli altri, e chiedo loro se facciano tutto questo con animo benevolo e amichevole; e crederò che questa sia la disposizione d'animo con cui agiscono, quando avrò visto quei fanatici correggere con lo stesso metodo i loro amici e i loro familiari che pecchino manifestamente contro il Vangelo, quando li avrò visti colpire con il ferro e con il fuoco i loro seguaci infettati da vizi e che, se non si ravvedono, corrono il rischio di esser sicuramente dannati, e quando li avrò visti testimoniare, con ogni sorta di crudeltà e di torture, il proprio amore per loro e il desiderio di salvare le loro anime. Se, come pretendono, per carità e per desiderio di salvare l'anima altrui, privano gli altri dei loro beni, li colpiscono nel corpo, li fanno macerare nelle prigioni e nel sudiciume, e, infine, li privano della stessa vita, perché abbiano la fede e siano salvi, perché allora permettono che la fornicazione, l'inganno, la malvagità e altre cose che sanno così apertamente di paganesimo, come dice l'apostolo (*Rom.*, I), crescano impunemente tra i loro seguaci? Queste cose, e le cose di questo genere, sono incompatibili con la gloria di Dio, la purezza della Chiesa e la salvezza delle anime, più di una qualsiasi erronea convinzione della coscienza contraria alle decisioni ecclesiastiche o di un qualche rifiuto concernente il culto esterno, accompagnato da una vita senza colpa: perché, allora, chiedo, quello zelo per

Dio, per la Chiesa, per la salvezza delle anime, quello zelo così ardente che giunge a bruciare delle persone vive, perché quello zelo trascura e non punisce quelle infamie e quei vizi morali che, per parere unanime, sono diametralmente opposti alla fede cristiana, mentre si dedica unicamente, e con tutte le sue forze, a correggere opinioni, il più delle volte concernenti sottigliezze, che superano la capacità di comprensione della gente comune, o a introdurre cerimonie? Quale delle parti che discutono intorno a queste cose abbia ragione, quale sia colpevole di scisma o di eresia, se quella che è vincitrice o quella che soccombe, risulterà quando si valuteranno le ragioni della separazione. Chi infatti segue Cristo, abbraccia la sua dottrina e prende il suo giogo non è eretico, anche se abbandona il padre e la madre, i riti della sua patria, la vita pubblica e addirittura tutti gli uomini.

Per quanto le divisioni delle sètte siano ostacoli alla salvezza dell'anima, «l'adulterio, la fornicazione, l'impurità, la lascivia, l'idolatria e le cose simili a queste» non son meno opere della carne, e di esse l'apostolo dice esplicitamente «coloro che faranno queste cose non saranno eredi del regno di Dio» (*Gal.*, V). Chi pertanto è sollecito del regno di Dio ed è convinto che sia suo dovere occuparsi seriamente a estendere i suoi confini, deve dedicarsi a estirpare quei mali con cura e solerzia non minori di quelle con cui deve dedicarsi ad estirpare le sètte. Chi si comporta diversamente, e mentre è duro e implacabile verso coloro che non hanno le sue convinzioni, risparmia i peccati e i vizi morali che sono indegni del nome di cristiano, dimostra apertamente, anche se ha sempre sulle labbra il nome della Chiesa, di aver a cuore un altro regno, non il regno di Dio.

Che qualcuno voglia che l'anima, la cui salvezza ardentemente desidera, spiri, anche prima della conversione, attraverso le torture, ebbene questo francamente mi stupisce, e stupirà, credo, altri con me; ma è un comportamento tale, tuttavia, che nessuno crederà mai che esso possa derivare dall'amore, dalla benevolenza, dalla carità. Se qualcuno sostiene che gli uomini debbono essere spinti con il ferro e con il fuoco ad abbracciare certi dogmi, che debbono essere costretti con la forza a praticare il culto esterno, che tuttavia non si devono sollevare contestazioni sui loro costumi, se qualcuno converte gli eterodossi alla fede costringendoli a professare ciò che non credono e permette loro di fare ciò che il Vangelo non permette ai cristiani né ciascun fedele a se stesso, non dubito che costui voglia un numeroso seguito di persone che professano le stesse cose che professa lui; ma chi mai potrà credere che egli voglia la Chiesa cristiana? Pertanto non c'è da stupirsi che non usino armi lecite alla milizia cristiana coloro che (qualunque cosa dichiarino) non combattono per la vera religione e per la

Chiesa cristiana. Se, come la guida della nostra salvezza, desiderassero sinceramente la salvezza delle anime, seguirebbero le sue orme e l'ottimo esempio del principe della pace, che inviò i suoi seguaci a soggiogare le genti e a spingerle nella Chiesa, armati non con il ferro o con la spada o con la forza, ma del Vangelo, dell'annuncio della pace, della santità dei costumi e dell'esempio. Se gli infedeli dovessero essere convertiti con la forza e con le armi, se gli accecati o gli ostinati dovessero essere distolti dagli errori con i soldati, allora sarebbe stato più facile per lui ricorrere all'esercito delle legioni celesti, che per qualsiasi protettore della Chiesa, per quanto potente, impiegare i propri drappelli.

La tolleranza di quelli che hanno opinioni religiose diverse è così consona al Vangelo e alla ragione, che sembra mostruoso che gli uomini siano ciechi in una luce così chiara. Non voglio qui accusare la superbia e l'ambizione di alcuni, la smoderatezza e il fanatismo, privo di carità e di mansuetudine, di altri. Questi sono vizi forse ineliminabili dalle faccende umane, e tuttavia tali, che nessuno ammette di esserne apertamente accusato; e non c'è quasi nessuno che, traviato da questi vizi, non cerchi tuttavia approvazione, coprendoli con qualche posticcia apparenza di onestà. Ma perché nessuno invochi la sollecitudine per lo Stato e l'osservanza delle leggi come pretesto per una persecuzione e una crudeltà poco cristiana e, reciprocamente, altri non pretendano, sotto il pretesto della religione, di poter praticare costumi licenziosi o che sia loro concessa l'impunità dei delitti, perché nessuno, dico, come suddito fedele del principe o come sincero credente, inganni sé o gli altri, io penso che prima di tutto si debba distinguere l'interesse della società civile e quello della religione, e che si debbano stabilire i giusti confini tra la Chiesa e lo Stato. Se non si fa questo, non si può risolvere nessun conflitto tra coloro che hanno effettivamente a cuore, o fanno finta di avere a cuore, la salvezza dell'anima o quella dello Stato.

Mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili[3].

Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili ecc.

È compito del magistrato civile conservare in buono stato tutto il popolo, preso collettivamente, e a ciascuno, preso singolarmente, la giusta proprietà di queste cose, che concernono questa vita, con leggi imposte a tutti nello stesso modo[4]. Se qualcuno volesse violare queste leggi, contravvenendo a ciò che è giusto e lecito, la sua audacia dovrebbe essere frenata dal timore della pena. La pena consiste nella sottrazione o nell'eliminazione di quei beni, di

cui altrimenti il colpevole potrebbe o dovrebbe godere. Ma poiché nessuno si punisce spontaneamente privandosi neppure di una parte dei propri beni, tanto meno della libertà o della vita, il magistrato, per infliggere una pena a coloro che violano il diritto altrui, è armato con la forza, anzi con tutta la potenza dei suoi sudditi.

Quanto diremo dimostrerà, mi pare, che tutta la giurisdizione del magistrato concerne soltanto questi beni civili, e che tutto il diritto e la sovranità del potere civile sono limitati e circoscritti alla cura e promozione di questi soli beni; e che essi non devono né possono in alcun modo estendersi alla salvezza delle anime.

I. La cura delle anime non è affidata al magistrato civile più che agli altri uomini. Non da Dio, perché non risulta in nessun luogo che Dio abbia concesso un'autorità di questo genere a uomini su altri uomini, cioè ad alcuni l'autorità di costringere altri ad abbracciare la loro religione[5]. Né gli uomini possono concedere al magistrato un potere di questo genere, perché nessuno può rinunciare a prendersi cura della propria salvezza eterna, al punto da accettare necessariamente il culto o la fede che un altro, principe o suddito, gli abbia imposto. Infatti nessuno può, anche se volesse, credere perché gli è stato comandato da un altro; e nella fede consiste la forza e l'efficacia della religione vera e salutare. Qualunque cosa si professi con le labbra, qualunque culto esterno si pratichi, se non si è convinti nel profondo del cuore che ciò che si professa è vero e che ciò che si pratica piace a Dio, non solo tutto ciò non contribuisce alla salvezza, ma anzi la ostacola, perché a questo modo agli altri peccati, che debbono essere espiati con la pratica della religione, si aggiungono, quasi a coronarli, la simulazione della religione e il disprezzo della divinità; il che avviene proprio quando si offre a Dio Ottimo Massimo il culto che si crede che gli dispiaccia.

II. La cura delle anime non può appartenere al magistrato civile, perché tutto il suo potere consiste nella costrizione. Ma la religione vera e salutare consiste nella fede interna dell'anima, senza la quale nulla ha valore presso Dio. La natura dell'intelligenza umana è tale che non può essere costretta da nessuna forza esterna. Si confischino i beni, si tormenti il corpo con il carcere o la tortura: tutto sarà vano, se con questi supplizi si vuole mutare il giudizio della mente sulle cose.

Mi si dirà: il magistrato può far uso di argomentazioni e così condurre gli eterodossi alla verità e salvarli. E sia; ma è una possibilità comune al magistrato e agli altri uomini. Se insegna, se ammonisce, se con argomentazioni richiama chi erra, fa soltanto ciò che si addice a un uomo

dabbene. Non è necessario che, per essere magistrato, smetta di essere o uomo o cristiano. E altro è persuadere, altro comandare; altro sollecitare con argomentazioni, altro sollecitare con decreti: questi sono propri del potere civile, quelle della benevolenza umana. Ogni mortale ha pieno diritto di ammonire, di esortare, di denunciare gli errori e di condurre gli altri alle proprie idee con ragionamenti; ma spetta al magistrato comandare con decreti, costringere con la spada. Ecco dunque quello che voglio dire: il potere civile non deve prescrivere articoli di fede o dogmi o modi di culto divino con la legge civile[6]. Infatti la forza delle leggi vien meno, se alle leggi non si aggiungono le pene; ma se si aggiungono le pene, esse in questo caso sono inefficaci e ben poco adatte a persuadere. Se qualcuno vuole accogliere qualche dogma o praticare qualche culto per salvare la propria anima, deve creder con tutto il suo animo che quel dogma è vero e che il culto sarà gradito e accetto a Dio; ma nessuna pena è in nessun modo in grado di instillare nell'anima una convinzione di questo genere. Occorre luce perché muti una credenza dell'anima; e la luce non può essere data in nessun modo da una pena inflitta al corpo.

III. La cura della salvezza dell'anima non può in alcun modo spettare al magistrato civile, perché, anche ammesso che l'autorità delle leggi e la forza delle pene sia efficace nella conversione degli spiriti umani, tuttavia ciò non gioverebbe affatto alla salvezza delle anime. Poiché una sola è la religione vera, una sola la via che conduce alle dimore dei beati, quale speranza c'è che un maggior numero di uomini vi arriverà, se i mortali dovessero metter da parte il dettame della ragione e della coscienza e dovessero ciecamente accettare le credenze del principe e adorare Dio secondo le leggi patrie? Tra tante diverse credenze religiose seguite dai prìncipi, la stretta via che conduce in cielo e l'angusta porta del paradiso sarebbero necessariamente aperte per pochissimi, appartenenti ad una sola regione; e la cosa più assurda e indegna di Dio in tutta questa faccenda sarebbe che la felicità eterna o l'eterna pena sarebbero dovute unicamente alla sorte della nascita[7].

Queste cose, tra le molte altre che potevano essere addotte in questo caso, mi sembrano sufficienti per stabilire che tutto il potere dello Stato concerne beni civili, è contenuto entro la cura delle cose di questo mondo e non tocca in alcun modo le cose che spettano alla vita futura.

J. Locke, *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 144-50

1. Il teologo Limborch, di Amsterdam.

2. Allusione rispettivamente ai cattolici e ai protestanti.

3. Locke si riferisce allo Stato inteso come società politica, o civile (nel suo linguaggio i due termini sono equivalenti), non come autorità sovrana.

4. Il «magistrato civile» è il rappresentante dello Stato, inteso questa volta come autorità sovrana, cioè il re.

5. Locke, fondatore del liberalismo politico, non considera il sovrano come il rappresentante di Dio.

6. Questa è l'affermazione moderna della laicità dello Stato, che non è agnosticismo, perché Locke considera la religione cristiana come vera ed è contrario all'ateismo.

7. Qui si manifesta la concezione universalistica che Locke aveva del cristianesimo.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Filosofo e scienziato di altissimo livello, **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) esercita la sua riflessione in un'epoca – la seconda metà del Seicento e gli inizi del Settecento – fortemente caratterizzata dal contrasto tra la filosofia tradizionale di matrice scolastica e la nuova filosofia, che si alimentava invece di un cartesianesimo collegato all'indagine scientifica sulla natura. Il pensiero di Leibniz può esser visto come l'impresa, grandiosa e difficilissima, di conciliare proprio queste due tendenze.

I brani che presentiamo ruotano attorno a tre luoghi fondamentali della riflessione leibniziana:

1. la conciliabilità della filosofia tradizionale con la scienza moderna, idea che Leibniz sostenne fin dall'inizio della sua riflessione, ma che trova nel *Discorso di metafisica* la sua più compiuta chiarificazione. Qui, infatti, egli argomenta in favore di uno dei concetti più importanti della filosofia di matrice aristotelica, vale a dire il concetto di forma sostanziale, che però trova una giusta collocazione nella metafisica, ossia in quel discorso razionale che trascende i limiti della fisica;
2. la dottrina della sostanza individuale, che Leibniz espone in tutta la sua chiarezza nel *Discorso di metafisica*, ma che si svilupperà nella *Monadologia* come dottrina delle monadi. Sostanza è per Leibniz ciò che, almeno virtualmente, contiene nella sua nozione tutti i suoi predicati e di cui solo Dio, che è dotato di un intelletto infinitamente potente, può avere una conoscenza perfetta. Nella dottrina delle monadi la definizione di sostanza individuale è ampliata, in quanto alle monadi viene anche attribuita, sebbene con gradi diversi, una vera e propria attività conoscitiva;
3. la creazione per opera di Dio del migliore dei mondi possibili, il quale oltre che in senso metafisico, può anche essere interpretato in senso logico, ossia come sistema assiomatico internamente coerente. I brani che si riferiscono a questo luogo

sono tratti dai *Princìpi della natura e della grazia fondati sulla ragione* e da *Sull'origine radicale delle cose*.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Discorso di metafisica

Fisica e metafisica

Discorso di metafisica

Già nella lettera scritta nel 1669 al suo maestro, l'aristotelico Jakob Thomasius, Leibniz aveva espresso la convinzione che la filosofia tradizionale, derivante soprattutto da Aristotele, fosse conciliabile con la scienza moderna. Nel *Discorso di metafisica* (1686), che è la sua prima opera filosofica importante e da cui è tratto il brano che presentiamo, tale convinzione viene ripetuta e ulteriormente chiarita mediante l'affermazione che uno dei concetti più importanti della filosofia tradizionale, quello di «forma sostanziale», può, anzi deve, essere conservato. Esso tuttavia, precisa Leibniz, trova la sua giusta collocazione non nell'ambito della fisica, bensì nell'ambito della metafisica, cioè di quella che oggi chiameremmo una considerazione filosofica, non scientifica, della natura, sia inerte che vivente.
Nell'ambito della fisica valgono invece, afferma Leibniz, le leggi della meccanica galileiana, cioè della scienza moderna. In tal modo la fisica viene definitivamente riconosciuta come una conoscenza scientifica, mentre alla filosofia rimane aperto il campo della metafisica, ossia dell'indagine che trascende la conoscenza scientifica, e tuttavia pretende di essere ugualmente un discorso razionale.

Sembra che gli antichi, nonché molte persone d'ingegno abituate a meditare profondamente, che insegnarono teologia e filosofia secoli or sono, e alcune delle quali sono esempi di santità, abbiano avuto qualche conoscenza di quanto abbiam detto[1]. Proprio questo le ha indotte ad introdurre e conservare le forme sostanziali, oggi tanto screditate. Queste persone non sono così lontane dalla verità né così ridicole come il volgo dei novatori si immagina. Son d'accordo che la considerazione di quelle forme

non serve a nulla quanto ai particolari della fisica, e non deve assolutamente essere adoperata per spiegare questo o quel fenomeno: in questo i nostri Scolastici hanno sbagliato, e i medici del tempo passato ne hanno seguito l'esempio, credendo di dar conto delle proprietà dei corpi col menzionare forme e qualità, senza curarsi di esaminare il modo del loro operare; come se ci si volesse accontentare di dire che un orologio ha la «proprietà orodittica», derivante dalla sua forma, senza considerare in che cosa questo consista[2]. Ciò può bastare, effettivamente, a chi lo compra, purché lasci la cura del resto a qualcun altro. Ma questo difetto e cattivo uso delle forme non deve farci respingere una cosa la cui conoscenza è così necessaria in metafisica che, senza di essa, ritengo non si possano conoscere bene i primi princìpi, né elevare abbastanza la mente alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio[3]. Però come un geometra non ha nessun bisogno di ingarbugliarsi la mente con il famoso labirinto della composizione del continuo[4], e nessun filosofo morale – e, ancor meno, giureconsulto o politico – ha bisogno di affaticarsi sulle grandi difficoltà che s'incontrano nel conciliare il libero arbitrio con la provvidenza divina, perché il geometra può condurre a termine tutte le sue dimostrazioni, e il politico prendere tutte le sue decisioni senza entrare in codesti problemi, che tuttavia non cessano di essere inevitabili e importanti in filosofia e in teologia; allo stesso modo un fisico può rendere ragione dell'esperienza, ora servendosi di esperienze più semplici già fatte, ora di dimostrazioni geometriche e meccaniche, senza aver bisogno delle considerazioni di ordine generale, che appartengono a un'altra sfera; e se egli vi impiega la cooperazione divina, o qualche anima, 'archeo'[5], o qualche altra cosa di questo genere, esce dal seminato, allo stesso modo di uno che, dovendosi prendere una decisione importante di ordine pratico, facesse grandi ragionamenti sulla natura del destino e sulla libertà. E realmente gli uomini cadono abbastanza spesso in questo errore, quando si ingombrano la mente con la considerazione della fatalità, e a volte se ne lasciano persino distogliere da qualche buona risoluzione o da qualche provvedimento necessario.

So di presentare un grande paradosso pretendendo di riabilitare in qualche modo l'antica filosofia, e di richiamare *postliminio* le forme sostanziali, già quasi bandite[6]: ma forse non mi si condannerà con leggerezza, quando si saprà che ho molto meditato sulla filosofia moderna, che ho dedicato molto tempo a esperienze di fisica e a dimostrazioni di geometria, e che per lungo tempo ho nutrito la persuasione che quelle entità fossero vane: alla fine, sono stato costretto a riprenderle, contro voglia e quasi per forza, dopo aver condotto io stesso ricerche che mi han fatto riconoscere che noi, moderni,

non rendiamo abbastanza giustizia a san Tommaso e ad altri grandi uomini di quel tempo, e che le opinioni dei filosofi e teologi scolastici hanno una solidità ben maggiore di quanto ci s'immagina: purché uno se ne serva a proposito e nei modi opportuni. Mi sono, anzi, convinto che se qualche mente precisa e riflessiva si desse cura di chiarire e di elaborare i loro pensieri con lo stile dei geometri analitici, vi troverebbe un tesoro di verità importantissime e assolutamente dimostrative[7].

Per riprendere il filo delle nostre considerazioni, credo che, chi rifletterà sulla natura della sostanza testé spiegata, troverà che la natura del corpo non consiste totalmente nella sola estensione, cioè in grandezza, figura e movimento; ma che è necessario riconoscervi qualche altra cosa, che ha un certo rapporto con le anime, e che si chiama comunemente *forma sostanziale*, sebbene essa non cambi nulla nei fenomeni, non diversamente che l'anima degli animali bruti, se essi ne hanno una[8]. Anzi, si può dimostrare che le nozioni della grandezza, della figura e del movimento non sono così distinte come si crede, e racchiudono in sé qualcosa di immaginativo e di relativo alle nostre percezioni: come fanno (sebbene in misura molto maggiore) il colore, il calore e altre qualità simili, di cui si può dubitare se si trovino realmente nella natura delle cose fuori di noi. Pertanto qualità siffatte non possono costituire una sostanza. E se non v'è altro principio d'identità nei corpi che quello accennato, un corpo non sussisterà mai per più di un istante[9]. Tuttavia le anime e le forme sostanziali degli altri corpi sono ben diverse dalle anime intelligenti[10]: queste sole conoscono le proprie azioni, e non soltanto non periscono per via naturale, ma conservano anche sempre il fondamento della conoscenza di ciò che esse sono: ciò le rende, esse sole, suscettibili di castigo e di ricompensa, e ne fa cittadini dello Stato dell'universo, di cui Dio è il monarca. Ne discende, anche, che tutte le altre creature devono servire ad esse: ma di ciò parleremo molto più a lungo.

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 112-14

1. Leibniz ha appena presentato il concetto di «sostanza».

2. La medicina medievale si prestava ad essere oggetto di caricatura (lo fu, per esempio, ad opera del commediografo Molière) a causa di affermazioni come quella per cui l'oppio fa dormire in quanto possiede la *virtus dormitiva*.

3. Per «metafisica» Leibniz intende, come Aristotele, la conoscenza dei princìpi primi, o delle cause prime, fra le quali rientrano le realtà incorporee (le «forme sostanziali») e Dio.

4. Allusione al titolo di un'opera di L. Fromond, *Labyrinthus, sive de compositione continui*, Anversa 1631, dove il problema della composizione del continuo, per la sua difficoltà, veniva paragonato a un labirinto. Esso non rientra, secondo Leibniz, nei compiti di una conoscenza scientifica della natura, ma può essere oggetto solo di riflessione filosofica.

5. Termine usato da Paracelso per indicare un presunto dèmone, collocato nel cuore e capace di trasformare i cibi in sangue.

6. *Postliminio* significa alla lettera «col diritto di ritornare in patria» e quindi, in senso traslato, «di nuovo», «daccapo».

7. Leibniz ritiene che la filosofia scolastica possa essere esposta col metodo cartesiano, cioè geometrico, che per lui resta il metodo filosofico per eccellenza.

8. La «forma sostanziale» è la forma della sostanza, intesa nel senso aristotelico, cioè come essenza, principio di unità, di identità e di intelligibilità.

9. Grandezza, figura e movimento, quelle che per Locke erano le «qualità primarie», per Leibniz sono anch'esse relative alla percezione, cioè simili alle «qualità secondarie»: solo la forma sostanziale è oggettiva, cioè esistente in sé.

10. Leibniz ammetteva, come Aristotele e diversamente da Cartesio, anime anche delle piante e degli animali, intendendo con questo termine il principio vitale.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Discorso di metafisica

La sostanza individuale

Discorso di metafisica

Nel *Discorso di metafisica*, da cui è tratto il brano che presentiamo, Leibniz espone in tutta chiarezza la sua dottrina della sostanza individuale, che in seguito svilupperà come dottrina delle mònadi. Anzitutto egli recupera la definizione aristotelica, secondo cui la sostanza individuale è il soggetto a cui si attribuiscono tutti i predicati, ma che non viene a sua volta attribuito come predicato a nulla. Leibniz tuttavia non si accontenta di questa definizione, ma, riprendendo in qualche modo la concezione della sostanza come realtà autosufficiente, elaborata da Cartesio e da Spinoza, definisce la sostanza come ciò che contiene nella sua nozione, almeno virtualmente, tutti i suoi predicati. In tal modo la conoscenza perfetta della nozione del soggetto consentirebbe di dedurre da essa tutti i suoi predicati, cioè tutto ciò che al soggetto accade.

Tale conoscenza perfetta, secondo Leibniz, è possibile solo a Dio, cioè a un intelletto infinitamente potente; tuttavia questa dottrina significa che, di per sé, tutte le verità sono deducibili da poche verità primitive, vale a dire dalle proposizioni identiche. Evidentemente essa deriva a Leibniz dalla sua accettazione del

metodo geometrico cartesiano come metodo della filosofia.

È abbastanza difficile distinguere le azioni di Dio da quelle delle creature: alcuni credono che Dio faccia tutto, altri pensano che si limiti a conservare la forza che ha data alle creature; e il seguito mostrerà in che misura si possa sostenere l'una o l'altra cosa. Ora, dato che le azioni e le passioni appartengono propriamente alle sostanze individuali (*actiones sunt suppositorum*), sarebbe necessario spiegare che cosa sia una sostanza individuale[1]. È ben vero che, quando si attribuiscono più predicati a uno stesso soggetto, e questo non viene attribuito più a nessun altro, il soggetto si chiama sostanza individuale: ma questo non basta, perché tale spiegazione è soltanto nominale[2]. Occorre considerare che cosa voglia dire essere attribuito con verità a un certo soggetto. Ora è patente che ogni predicazione vera ha qualche fondamento nella natura delle cose; e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto, occorre che vi sia compreso virtualmente: questo i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che il predicato *è nel* soggetto. Occorre quindi che il termine del soggetto includa sempre quello del predicato, in modo che chi intendesse perfettamente la nozione del soggetto sarebbe anche in grado di giudicare che il predicato gli appartiene[3]. Ciò posto, possiamo dire che la natura di una sostanza individuale, o essere completo, è di avere una nozione così perfetta, che basti a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati del soggetto a cui tale nozione si attribuisce[4]. Per contro, 'accidente' è un essere la cui nozione non include tutto ciò che si può attribuire al soggetto a cui la nozione stessa si attribuisce. Ad esempio, la qualità di re che appartiene ad Alessandro Magno, facendo astrazione dal soggetto, non è abbastanza determinata per un individuo, e non racchiude le altre qualità dello stesso soggetto, né tutto ciò che è compreso nella nozione di quel principe; per contro Dio, vedendo la nozione individuale o 'ecceità'[5] di Alessandro, vi vede al tempo stesso il fondamento e la ragione di tutti i predicati che gli si possono attribuire con verità (ad esempio, che vincerà Dario e Poro): al punto da conoscervi *a priori* (e non per esperienza) se è morto di morte naturale o di veleno, cosa che noi possiamo sapere solo dalla storia[6]. Inoltre, quando si consideri bene la connessione delle cose, si può dire che in ogni tempo si trovano nell'anima di Alessandro i resti di tutto ciò che gli è accaduto, e i segni di tutto ciò che gli accadrà, e perfino tracce di tutto ciò che avviene nell'universo: sebbene Dio solo sia in grado di riconoscerle tutte.

Ne conseguono parecchi notevoli paradossi: tra gli altri non esser vero che due sostanze si somiglino interamente e differiscano *solo numero*; e che

quanto san Tommaso afferma su questo punto degli angeli o intelligenze (*quod ibi omne individuum sit species infima*), è vero di tutte le sostanze, purché s'intenda la differenza specifica nel senso in cui l'intendono i geometri rispetto alle figure[7]; inoltre, che una sostanza non può cominciare se non per creazione, e perire se non per annichilazione; che non si può dividere una sostanza in due, che di due non se ne può fare una, sicché il numero delle sostanze non aumenta né diminuisce per via naturale, sebbene esse si trasformino spesso[8]. Ancora, ogni sostanza è come un mondo intero, e come uno specchio di Dio ovvero di tutto l'universo, che essa esprime al suo modo particolare, press'a poco come una stessa città è rappresentata diversamente a seconda della posizione di chi la guarda. Sicché possiamo dire che l'universo si moltiplica tante volte quante sono le sostanze, e la gloria di Dio si moltiplica del pari, grazie a tante rappresentazioni diverse della sua opera. Si può dire, anzi, che ogni sostanza porti in sé, in qualche modo, il carattere della saggezza infinita e della onnipotenza di Dio, e lo imiti per quanto può: infatti essa esprime, per quanto confusamente, tutto ciò che accade nell'universo, passato presente o futuro, e ciò ha una certa somiglianza con una percezione o conoscenza infinita; e poiché tutte le altre sostanze esprimono a loro volta quella sostanza, e vi si adattano, si può dire che essa estenda la sua potenza su tutte le altre, ad analogia con l'onnipotenza del Creatore[9].

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 110-12

1. *Actiones sunt suppositorum* è un detto scolastico, secondo cui le azioni sono compiute dai soggetti (in latino *suppositi*), cioè dalle sostanze.

2. Questa è la definizione aristotelica di sostanza, che Leibniz accetta, ma considera insufficiente.

3. Il presupposto di questa dottrina è che tutte le verità, cioè tutte le proposizioni vere, siano riconducibili a proposizioni primitive, ovvero identiche (in cui c'è identità tra soggetto e predicato), come sono le definizioni dell'essenza, e quindi siano deducibili da queste.

4. Questa nuova definizione della sostanza è simile a quella data da Cartesio e da Spinoza.

5. «Ecceità» (dal latino *haecceitas*, letteralmente «questità») è il termine con cui Duns Scoto indicava la forma individuale delle sostanze.

6. *A priori* significa «a partire da ciò che viene prima», che non è l'esperienza, ma una verità precedente, cioè più primitiva.

7. Per san Tommaso gli angeli, essendo immateriali, non possono distinguersi se non per la forma, dunque ciascuno di essi costituisce una specie diversa (il detto latino significa «che ogni individuo è una specie indivisibile»). Lo stesso vale, secondo Leibniz, per tutte le sostanze, poiché nell'essenza di queste sono contenuti tutti i loro accidenti, e quindi anche le loro differenze.

8. Di fatto la sostanza viene ridotta da Leibniz alla sola forma e perciò diventa immune da ogni possibile trasformazione. Questa dottrina sarà chiarita meglio a proposito delle mònadi.

9. La sostanza individuale diventa in questo modo quasi divina, come è la sostanza di Spinoza, con la

differenza che per Leibniz essa è creata da Dio ed esiste in una molteplicità di esemplari diversi.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Monadologia

La dottrina delle mònadi

Monadologia

La *Monadologia* (1714), da cui è tratto il brano che presentiamo, è una delle ultime opere di Leibniz; essa offre un'esposizione sintetica della sua filosofia più matura, compendiabile appunto nella dottrina delle mònadi. Di essa riportiamo le prime pagine, contenenti la definizione di mònade, che sviluppa quella di sostanza individuale, riducendola alla sola forma sostanziale. Per Leibniz le mònadi sono essenzialmente attività percettiva, cioè conoscitiva, e si distinguono secondo il grado di tale attività, che può essere: 1) una percezione indistinta, cioè la «sola percezione», nel caso delle mònadi non viventi; 2) una «percezione distinta», nel caso degli esseri viventi non umani; 3) un'«appercezione», cioè una percezione dotata di coscienza, nel caso delle anime umane, o spiriti.
L'accenno a questi ultimi fornisce a Leibniz l'occasione per riproporre la sua dottrina dei princìpi primi di ogni ragionamento, cioè il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente, e la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, da lui più volte formulate in opere precedenti. A partire dalle verità di fatto, e attraverso il principio di ragion sufficiente, Leibniz ritiene di poter dimostrare l'esistenza di Dio.

1. La mònade, di cui qui parleremo, non è altro che una sostanza semplice, che entra nei composti; semplice, cioè a dire, senza parti.

2. E debbono esservi sostanze semplici, perché ve ne sono di quelle composte: il composto, infatti, non è altro che un ammasso o *aggregatum* di elementi semplici.

3. Ora, dove non esistono parti, non v'è né estensione, né figura, né

divisibilità possibile. Codeste mònadi sono i veri atomi della natura: in una parola gli elementi delle cose.

4. Inoltre non è da temersi che una sostanza semplice possa dissolversi, e neppure è concepibile un modo qualsiasi in cui possa estinguersi naturalmente.

5. Per la stessa ragione non v'è alcun modo, in cui una sostanza semplice possa avere un'origine naturale, poiché essa non può formarsi per composizione.

6. Cosicché può dirsi che le mònadi non possono cominciare e finire che d'un colpo: cominciare, cioè, per creazione, e finire per annientamento, laddove nei composti il principio e la fine avvengono gradatamente.

7. Neppure v'è un mezzo per spiegare come una mònade possa venire alterata o mutata nel suo interno per opera di qualche altra creatura, poiché non è concepibile in essa alcuna trasposizione di parti, né alcun mutamento interno che ivi possa essere suscitato, diretto, accresciuto, come avviene nei composti, dove si dà luogo a mutamento tra le parti[1]. Le mònadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare od uscire. Gli accidenti non possono staccarsi dalla sostanza, né passeggiare fuori di essa, come una volta facevano le specie sensibili degli Scolastici. Perciò, né sostanza, né accidente può penetrare dal di fuori nell'interno d'una mònade[2].

8. Nondimeno è necessario che le mònadi abbiano qualche qualità, altrimenti non sarebbero neppure degli esseri. E se le sostanze semplici non differissero qualitativamente, non vi sarebbe mezzo di accorgersi di alcun mutamento nelle cose; infatti, siccome quello che è nel composto non può provenire che dagli ingredienti semplici, e le mònadi, supposte prive di qualità, sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, non essendovi neppure differenze quantitative tra loro, nell'ipotesi del pieno, ogni luogo non riceverebbe, nel caso del movimento, altro che l'equivalente di ciò che già aveva ricevuto, e uno stato di cose sarebbe indiscernibile dall'altro.

9. Occorre ancora che ciascuna mònade sia differente da ogni altra. Infatti non vi sono mai in natura due esseri perfettamente eguali, tali cioè che non si possa scorgere in essi alcuna differenza interna, o fondata su una denominazione intrinseca.

10. Inoltre dò per ammesso che ciascun essere creato, e di conseguenza la mònade, è soggetto al mutamento, e che questo è continuo in tutti.

11. Di qui segue che i mutamenti naturali delle mònadi derivano da un principio interno, perché una causa esteriore non può influire nel loro interno.

12. Ma, oltre al principio del mutamento, dev'esservi una particolarità di ciò che muta, che determini, per così dire, la specificazione e la varietà delle sostanze semplici.

13. Questa particolarità implica una pluralità nell'unità, o nel semplice. Infatti, poiché ogni mutamento naturale avviene per gradi, qualcosa cambia e qualche altra no; e quindi occorre che nella sostanza semplice, per quanto sprovvista di parti, vi sia una pluralità di affezioni e di rapporti.

14. Lo stato passeggero, che implica e rappresenta una pluralità nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che ciò che vien chiamato percezione, e che va distinto dall'appercezione o coscienza, come si vedrà meglio in seguito[3]. In questo si sono sbagliati i Cartesiani, perché non hanno tenuto conto delle percezioni che non sono appercepite. È questa anche la ragione per cui essi hanno creduto che i soli spiriti siano mònadi, e che non vi fossero anime delle bestie od altre entelechie; inoltre hanno confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con la morte vera e propria, il che li ha fatti cadere anche nel pregiudizio scolastico delle anime interamente separate, e ha perfino confermato le menti mal disposte nella credenza della mortalità delle anime[4].

15. L'azione del principio interno, che determina il mutamento o il passaggio da una percezione all'altra, può essere chiamata appetizione; questa, è vero, non può sempre raggiungere tutta la percezione a cui tende, ma ne ottiene sempre qualcosa, e giunge a percezioni nuove.

16. Noi sperimentiamo in noi stessi una pluralità in una sostanza semplice, quando troviamo che un minimo pensiero, di cui ci accorgiamo, implica una varietà nel suo oggetto. Così tutti quelli che ammettono che l'anima è una sostanza semplice debbono riconoscere questa pluralità nella mònade; quindi Bayle non doveva incontrarvi delle difficoltà, come ha fatto nel suo *Dizionario,* art. «Rorarius»[5].

17. D'altronde bisogna riconoscere che la percezione e quello che ne dipende sono inesplicabili mediante ragioni meccaniche, cioè mediante figure e movimenti. Supposta una macchina costrutta in modo che pensi, senta, percepisca; ed immaginato che si aggrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel

visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente, e non mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicché questa bisogna cercarla nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina. E reciprocamente, non altro che le percezioni e i loro mutamenti si possono rinvenire nella sostanza semplice[6]. In essi soltanto possono consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici.

18. Si potrebbe dare il nome di entelechie a tutte le sostanze semplici o mònadi create, poiché esse posseggono una certa perfezione (*èchousi to entalès*) ed una sufficienza a se stesse (*autàrcheia*) che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automi incorporei[7].

19. Se noi vogliamo dare il nome di anima a tutto quello che ha percezioni e appetizioni nel significato che ho detto, tutte le sostanze semplici o mònadi create possono esser chiamate anime; ma, siccome il sentire è più d'una semplice percezione, son d'avviso che il nome generale di mònadi e di entelechie basti ad esprimere quelle sostanze semplici, le quali non posseggono che la sola percezione; e che debbano essere chiamate anime soltanto quelle sostanze in cui la percezione è più distinta, ed accompagnata da memoria.

20. Infatti noi sperimentiamo in noi stessi uno stato, in cui non ricordiamo nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta; come quando veniamo meno, o quando siamo immersi in un sonno profondo senza sogni. In questo stato l'anima non differisce sensibilmente da una semplice mònade; ma siccome un tale stato non è durevole, e l'anima se ne libera, essa è qualcosa di più.

21. Ma non si deve trarre la conseguenza che in quel caso la sostanza semplice sia senza alcuna percezione. Questo anzi sarebbe impossibile, per le ragioni suddette; infatti essa non può perire e neppure sussistere senza qualche affezione, che poi non è altro che la sua percezione; ma, quando v'è un gran numero di piccole percezioni che non presentano caratteri distinti, si è in uno stato di stordimento; allo stesso modo che, quando si gira continuamente in uno stesso senso per parecchie volte di seguito, viene una vertigine che può provocare uno svenimento, e che non ci permette di distinguere nulla. E la morte può dare un tale stato agli animali, per un certo tempo.

22. Ora, siccome ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente l'effetto del precedente in guisa che il presente è gravido

dell’avvenire,

23. e poiché chi si risveglia da uno stordimento s’accorge delle sue percezioni, questo vuol dire che egli ne ha avute immediatamente prima, senza per altro appercepirle: infatti una percezione non può venir, per via naturale, che da un’altra percezione, come un movimento non può venire che da un altro movimento;

24. di qui si vede che, se nelle nostre percezioni non avessimo nulla di distinto, o, per così dire, in rilievo, e che facesse spicco, saremmo sempre in uno stato di stordimento: tale è lo stato delle mònadi pure e semplici[8].

25. Vediamo, inoltre, che la natura ha dato percezioni distinte agli animali, dalla cura che essa si è presa di fornirli di organi, che raccolgono più raggi di luce o più ondulazioni dell’aria per renderli più efficaci con la loro unione. V’è qualcosa di simile nell’odorato, nel gusto, nel tatto, e forse in molti altri sensi che ci sono sconosciuti. Ed io spiegherò tosto in che modo ciò che avviene nell’anima rappresenti ciò che si produce negli organi.

26. La memoria fornisce alle anime un certo concatenamento, che imita la ragione, ma che ne deve essere distinto. Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per esempio, mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia, e fugge.

27. E la forte immaginazione che lo colpisce e che lo agita dipende o dall’intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti spesso una forte impressione fa, d’un colpo, lo stesso effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni di mediocre intensità reiterate[9].

28. Gli uomini, in quanto la successione delle percezioni si determina in essi in base al principio della memoria soltanto, si comportano come animali inferiori, e rassomigliano ai medici empirici, che hanno una pratica senza teoria: e noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni. Per esempio, quando s’aspetta che l’indomani farà giorno, ci si comporta da empirici, per il fatto che è avvenuto sempre così. Il solo astronomo giudica secondo ragione.

29. Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quella che ci

distingue dagli altri animali e ci rende capaci di ragione e di scienza, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. In ciò consiste quel che in noi si chiama anima ragionevole o spirito[10].

30. Inoltre, mediante la conoscenza delle verità eterne e con le loro astrazioni, siamo elevati agli atti riflessivi, che ci fanno pensare a ciò che si chiama ‘io’, e alla considerazione di tutto ciò che è in noi; è così che, nel pensare a noi, pensiamo all’essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all’immateriale e a Dio stesso: considerando che, quel che in noi è limitato, in Lui è senza limiti. Questi atti riflessivi forniscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti.

31. I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi princìpi: quello della contraddizione, per cui ciò che la implica vien giudicato falso, e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso,

32. e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale giudichiamo impossibile che un qualsiasi fatto sia vero od esista, una qualunque proposizione sia vera, se non c’è ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti; per quanto tali ragioni il più delle volte non possano essere conosciute[11].

33. Vi sono egualmente due specie di verità: quelle di ragione e quelle di fatto. Le verità di ragione sono necessarie, e il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono contingenti, e il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, se ne può trovar la ragione mediante l’analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, finché si giunga a quelle primitive.

34. Così nelle matematiche i teoremi speculativi e i canoni pratici sono ridotti, mercè l’analisi, alle definizioni, agli assiomi ed ai postulati.

35. Vi sono, infine, idee semplici, di cui non si può dare la definizione; vi sono anche assiomi e postulati, o, in una parola, princìpi primitivi, che non si possono provare, e che d’altronde non hanno bisogno di prova: sono le proposizioni identiche, il cui opposto implica contraddizione patente[12].

36. Ma la ragion sufficiente deve trovarsi anche nelle verità contingenti o di fatto, cioè nell’ordine delle cose sparse per l’universo degli esseri creati, nelle quali la decomposizione in ragioni particolari potrebbe giungere a un frazionamento senza limiti, a cagione dell’immensa varietà delle cose della natura, e della divisione dei corpi all’infinito. V’è un’infinità di figure e di movimenti, presenti e passati, che entrano nella causa efficiente del mio

scrivere attuale; e v'è una infinità di piccole inclinazioni e disposizioni presenti e passate del mio animo che entrano nella causa finale.

37. E siccome tutto questo particolarizzarsi non include se non altri contingenti anteriori o più particolari, ciascuno dei quali ha bisogno – perché se ne possa rendere ragione – d'una simile analisi, per questa via non si progredisce affatto, ed occorre che la ragione sufficiente, o ultima, sia fuori della catena o serie dei contingenti in particolare, per quanto questa possa essere infinita.

38. Perciò la ragione ultima delle cose deve essere riposta in una sostanza necessaria, nella quale i mutamenti particolari non si trovino, come in una fonte, se non in forma eminente, ed è ciò che noi chiamiamo Dio[13].

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 369-75

1. Le mònadi, in quanto semplici, sono ingenerabili e incorruttibili, cioè non soggette a nascere e a perire per trasformazione da altro o in altro; perciò, se non sono sempre esistite (come sosteneva Aristotele a proposito delle forme), possono solo essere state create dal nulla. Per la stessa ragione esse sono inalterabili e impassibili, perciò non possono essere modificate dal contatto con corpi esterni, come avviene nella conoscenza empirica.

2. L'affermazione che le mònadi non hanno finestre significa che esse non ricevono dall'esterno, vale a dire attraverso l'esperienza, le conoscenze che possiedono; queste perciò sono innate, o *a priori*. Leibniz così si colloca agli antipodi di Locke.

3. Il fatto che la percezione ammetta pluralità, in quanto rappresentazione di oggetti diversi, e mutamento, in quanto risultato di un processo, consente a Leibniz di distinguere le mònadi in base al diverso contenuto della loro rappresentazione e al diverso grado di percezione in cui esse consistono.

4. La filosofia cartesiana non ammette gradi diversi di percezione, ma riconosce la capacità rappresentativa solo alle anime umane; perciò non ammette altre anime (per Cartesio le piante e gli animali sono solo macchine).

5. In questo articolo del suo *Dizionario storico-critico,* concernente uno scrittore italiano del Cinquecento di nome Rorario, Bayle aveva sostenuto l'impossibilità di stabilire una differenza tra l'uomo e gli animali e quindi l'esistenza di un'anima specificamente umana.

6. La «sostanza semplice», cioè la mònade, è forma, non materia, quindi non è riducibile a estensione e movimento.

7. «Entelechìa», termine coniato da Aristotele per indicare l'atto, cioè la forma, significa letteralmente «possesso della perfezione». La prima espressione in greco, che si legge *èchousi to entelès*, significa «hanno la perfezione», mentre la seconda, che si legge *autàrcheia*, significa «autosufficienza».

8. Le mònadi pure e semplici, cioè le sostanze non viventi, sono anch'esse percezione, ma di un tipo simile alle percezioni che si hanno nello stato di stordimento, per esempio quelli che oggi chiamiamo riflessi condizionati.

9. Le percezioni distinte sono quelle proprie degli animali, che si accompagnano a memoria e immaginazione.

10. Questa è ciò che nel § 14 Leibniz aveva chiamato «appercezione o coscienza» ed è propria solo degli esseri umani.

11. Il principio di non contraddizione risale ad Aristotele, quello di ragion sufficiente invece è stato

formulato per la prima volta da Leibniz: entrambi si applicano a tutte le verità, nel senso che tutte le verità devono essere incontraddittorie e avere una ragione.

12. Nelle verità di ragione, o necessarie, la ragione sufficiente è costituita dalle proposizioni primitive, o identiche, da cui esse derivano. Queste verità costituiscono il campo di applicazione del metodo geometrico.

13. Nelle verità di fatto, o contingenti, la ragione sufficiente è costituita in ultima analisi da Dio, che non è una realtà contingente, ma necessaria. Come Leibniz dirà in seguito, in Dio hanno sede anche le verità eterne, cioè primitive, identiche, da cui tutte le altre derivano.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Princìpi della natura e della grazia fondati sulla ragione

Dio e il migliore dei mondi possibili (A)

Princìpi della natura e della grazia fondati sulla ragione, § 7

Contemporaneamente alla *Monadologia*, nel 1714 Leibniz scrisse anche i *Princìpi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, che oggi sono la sua opera più citata, perché contengono la prima formulazione di quella che il filosofo contemporaneo M. Heidegger ha chiamato la questione metafisica fondamentale: «perché esiste qualcosa anziché niente?». Nei primi sei paragrafi di tale opuscolo Leibniz riassume la dottrina delle mònadi, soffermandosi in particolare sul funzionamento degli animali. A partire dal paragrafo 7 – che presentiamo – egli espone invece la famosa dottrina secondo cui Dio, in virtù della sua perfezione suprema, ha creato il migliore dei mondi possibili.

Fin qui non abbiamo parlato che da naturalisti: ora dobbiamo elevarci alla metafisica, valendoci del gran principio, poco usato comunemente, secondo cui nulla avviene senza ragion sufficiente: cioè nulla avviene senza che sia possibile, a chi conosca abbastanza le cose, indicare una ragione che basti a determinare perché le cose avvengono così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima questione che s’ha diritto di porre è: perché esiste qualcosa anziché niente? Infatti il niente è più semplice e più facile del qualcosa[1]. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, è necessario poter rendere ragione perché esse debbano esistere così e non altrimenti.

Ora, questa ragione sufficiente dell’esistenza dell’universo non potrebbe

trovarsi nella serie delle cose contingenti, cioè dei corpi e delle rappresentazioni loro nelle anime: perché, essendo la materia in se stessa indifferente al moto e alla quiete, e a questo o a quel movimento, è impossibile trovarvi la ragione del movimento, e ancora meno d'un determinato movimento. E benché il movimento attuale della materia venga dal precedente, e questo ancora da uno precedente, non ci si trova in una situazione migliore, quand'anche si vada lontano quanto si voglia: infatti, resta sempre la stessa questione[2]. È necessario, quindi, che la ragion sufficiente, la quale non abbia più bisogno d'un'altra ragione, sia fuori della serie delle cose contingenti, e si trovi in una sostanza, che ne sia causa, ovvero che sia un essere necessario, portante con sé la ragione della sua esistenza; altrimenti non s'avrebbe ancora una ragione sufficiente a cui fermarsi. Quest'ultima ragione delle cose è chiamata Dio.

Questa sostanza semplice primitiva deve racchiudere in modo eminente le perfezioni contenute nelle sostanze derivate, che ne sono gli effetti: avrà, quindi, potenza, conoscenza e volontà perfette, cioè avrà onnipotenza, onniscienza e bontà sovrana. E, come la giustizia, generalmente presa, non è altro che la bontà conforme alla saggezza, deve esserci in Dio anche una bontà sovrana. La ragione che ha fatto sorgere le cose da Lui, le fa ancora dipendere da Lui, nell'esistenza e nell'operare; da Lui esse ricevono continuamente ciò che dà loro qualche perfezione; ma quanto d'imperfezione resta ad esse, proviene dalla limitazione essenziale ed originaria della creatura[3].

Dalla perfezione suprema di Dio segue che Egli, producendo l'universo, ha scelto il miglior piano possibile, in cui v'è la più grande varietà unita al massimo ordine; in cui il terreno, il luogo, il tempo, sono i meglio preparati, il maggior effetto è ottenuto con i mezzi più semplici e le creature hanno la massima potenza, conoscenza, felicità e bontà che l'universo poteva consentire. Infatti, poiché tutti i possibili pretendono all'esistenza nell'intelletto di Dio, il risultato di tutte queste pretese dev'essere il più perfetto mondo attuale che sia possibile[4]. Senza di che non si potrebbe rendere ragione di perché le cose sono andate così e non altrimenti.

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 363-64

1. La chiave per comprendere il problema qui formulato da Leibniz, cioè quello che M. Heidegger chiamerà la questione metafisica fondamentale (in *Che cos'è la metafisica?*, 1929: «perché c'è in generale l'essere piuttosto che il nulla?»), sta nell'osservazione, spesso trascurata, che «il niente è più semplice e più facile del qualcosa». Essa significa infatti che il niente non pone problemi, non ha bisogno di essere spiegato, non cade sotto il principio di ragion sufficiente, mentre l'esistenza di qualcosa richiede

una spiegazione.

2. Leibniz identifica la serie delle cose contingenti essenzialmente con la realtà fisica, considerando principio interno di essa la materia inerte, che è del tutto insufficiente a spiegarne il divenire.

3. L'attribuzione a Dio di tutte le perfezioni implica già quello che A. Lovejoy (in *La grande catena dell'essere*, 1936) ha chiamato il «principio di pienezza», cioè il presupposto che tutto ciò che è possibile debba essere da qualche parte realizzato.

4. Ecco di nuovo il principio di pienezza: «tutti i possibili pretendono all'esistenza nell'intelletto di Dio». Si noti come tale «pretesa all'esistenza» costituisca una necessità con la quale, in sostanza, finisce per coincidere la libertà creatrice di Dio.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Sull'origine radicale delle cose

Dio e il migliore dei mondi possibili (B)

Sull'origine radicale delle cose

Per chiarire la nozione di «mondi possibili», che presenta notevole interesse anche per la storia della logica, poiché equivale a quella di sistema assiomatico internamente coerente, presentiamo un brano tratto dallo scritto *Sull'origine radicale delle cose* (1697).

Per spiegare alquanto più distintamente in che modo dalle verità eterne, o essenziali, o metafisiche, nascano verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che, per il fatto stesso che esiste qualcosa piuttosto che nulla, nelle cose possibili, ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è un'esigenza di esistenza, o, per dir così, una pretesa di esistere: in una parola, che l'essenza tende per se stessa all'esistenza. Donde segue direttamente che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile – tendono con pari diritto all'esistenza, in proporzione alla loro quantità di essenza o di realtà, cioè al grado di perfezione che contengono. Non è infatti, la perfezione, altro che la quantità d'essenza[1].

Da ciò s'intende, invero, nel modo più chiaro, che tra le infinite combinazioni di possibili e serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità d'essenza o di possibilità. Sempre infatti vi è nelle cose un principio di determinazione, che va cercato nel massimo e nel minimo, cioè nel raggiungimento del massimo effetto, per dir così, con la minima spesa. Sotto questo riguardo il tempo e il luogo o, in una parola, la recettività o capacità del mondo, si possono considerare come la spesa o come il terreno

su cui si tende ad edificare nel modo più vantaggioso; le varietà di forme, invece, corrispondono alla comodità dell'edificio, e al numero e all'eleganza delle camere. E tutto sta come in certi giochi, dove tutti i posti di una certa tavola devono essere riempiti secondo certe leggi, e se non si adopera un certo artificio, alla fine, bloccati da spazi inadatti, ci si trova costretti a lasciare vuoti più spazi di quanti si sarebbe potuto o voluto. Vi è tuttavia un criterio sicuro per riempire nel modo più facile la massima quantità di spazi. Così, ad esempio, se si suppone che la legge sia di ottenere un triangolo, senza nessun'altra prescrizione, risulterà preferibile l'equilatero; e supposto che si debba tendere da punto a punto, senz'altra determinazione del cammino da seguire, si sceglierà la via più facile, cioè più breve. Così, una volta posto che l'ente prevalga sul non ente, cioè che vi sia una ragione perché qualcosa esista piuttosto che nulla, o che dalla possibilità si debba passare all'atto, di qui, anche senza che sia data alcun'altra determinazione, ne segue che dovrà esistere quanto più è possibile, in relazione alla capacità del tempo e del luogo (cioè dell'ordine possibile dell'esistere), esattamente come si mettono insieme i tasselli per ottenere che ve ne sia il massimo numero possibile in un'area data[2].

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 78-79

1. Qui, cioè nello scritto *Sull'origine radicale delle cose*, il principio di pienezza – attribuito a Leibniz da A. Lovejoy – è formulato nei termini tradizionali di essenza ed esistenza: «l'essenza tende per se stessa all'esistenza».

2. Leibniz formula il principio di pienezza come «principio di determinazione»: nelle cose si tende a raggiungere il massimo effetto con la minima spesa. L'esempio della figura capace di riempire la massima quantità di spazio e quello della via più breve fra due punti sono significativamente presi dalla geometria.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Sull'origine radicale delle cose

Dio e il migliore dei mondi possibili (C)

Sull'origine radicale delle cose, Appendice

Il brano che presentiamo è tratto dall'Appendice a *Sull'origine radicale delle cose* che si intitola proprio «Dio e i mondi possibili». Esso non fa che confermare un'altra ragione per cui

Dio ha creato il migliore dei mondi possibili, una ragione cioè intrinseca a quest'ultimo ed esprimibile in quello che A. Lovejoy ha chiamato il «principio di pienezza».

In verità, non consegue da questo che tutti i possibili esistano: ne conseguirebbe, bensì, se tutti i possibili fossero compossibili.

Ma poiché alcuni sono incompatibili con altri, ne viene che taluni possibili non giungono ad esistere; e ve ne sono di reciprocamente incompatibili, non solo rispetto allo stesso tempo, ma anche in generale, perché nelle cose presenti sono implicite le cose future.

Ma dal conflitto di tutti i possibili, che esigono l'esistenza, consegue, almeno, che esiste quella serie di cose per cui esiste il massimo, ovvero la serie massima di tutti i possibili.

Quest'unica serie è altresì determinata, come la retta tra tutte le linee, il retto tra tutti gli angoli, e tra tutte le figure la più capace, che è il circolo o la sfera. E come vediamo che i liquidi, spontaneamente e naturalmente, si raccolgono in gocce sferiche, così nella natura dell'universo, esiste la serie di capacità massima.

Esiste, dunque, ciò che ha maggior perfezione, che vuol dire nient'altro che «quantità di realtà»[1].

G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, p. 86

1. In questa Appendice la nozione di «possibili» viene ulteriormente determinata con quella di «compossibili». Si chiarisce in tal modo che ciascun mondo possibile è un insieme di essenze compatibili tra loro, le quali possono essere incompatibili con quelle che formano altri mondi possibili, senza che questi cessino di essere possibili. Se alle essenze si sostituiscono le proposizioni che le definiscono, ciascun mondo possibile equivale a un sistema assiomatico.

Giambattista Vico

Di fronte ai grandi cambiamenti a cui la filosofia e la scienza europea andavano incontro durante il Seicento, la cultura filosofica italiana manteneva un atteggiamento contrastante che può così descriversi: da un lato essa si era chiusa rispetto alla diffusione della nuova filosofia, principalmente a causa degli esiti avuti dal "caso Galilei", dall'altro aveva promosso una serie di ricerche sperimentali che di fatto si ispiravano ai lavori del grande scienziato pisano.
Questa situazione però mutò, e in termini considerevoli, tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, quando il cartesianesimo, imperante in Europa, fece sentire anche in Italia, e specie nelle Accademie, la sua enorme capacità di innovazione. A questa nuova tendenza, che iniziava a prender piede anche nella cultura filosofica italiana, si oppose in maniera decisa il filosofo napoletano **Giambattista Vico** (1668-1744), che dai gesuiti aveva ricevuto un'educazione rivolta allo studio dei classici, della filosofia tradizionale (logica e metafisica scolastica) e della giurisprudenza. Fin dagli anni della sua formazione egli preferì all'opera di Cartesio, dove domina la matematica, l'opera dello storico latino Tacito, che contempla l'uomo così come è, gli scritti di Platone che contemplano l'uomo così come deve essere e i lavori di Bacone che, a differenza di quelli cartesiani, hanno valorizzato non tanto la deduzione della matematica, quanto l'arte di scoprire nuove verità a partire dall'esperienza.
I brani che presentiamo sono tratti dall'opera più importante di Vico, i *Princìpi di scienza nuova*, in cui egli si propone di dimostrare l'azione della provvidenza divina, non più a partire dall'ordine naturale delle cose, bensì a partire dalla storia degli uomini, attraverso i metodi della filologia (che ha per oggetto il certo) e la riflessione della filosofia (che ha per oggetto il vero). L'intervento della Provvidenza sarebbe attestato dal passaggio degli uomini dalla condizione di bestie feroci a quella di esseri

civili. Oltre che su quest'idea, i testi ruotano intorno a un'altra idea fondamentale presente nella riflessione vichiana, ossia l'analogia esistente tra lo sviluppo della mente umana e l'evoluzione del mondo civile, così come emerge dall'indagine sulla storia delle nazioni.

Giambattista Vico

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

La nuova scienza

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

Nella sua opera maggiore, i *Princìpi di scienza nuova*, della quale presentiamo come brano alcune pagine introduttive e alcune «degnità» (assiomi), Giambattista Vico si propone di realizzare una scienza capace di dimostrare la provvidenza divina non più a partire dall'ordine naturale, come faceva la metafisica tradizionale, ma a partire dalla storia umana. La storia infatti, mostrando il prodigio per cui gli uomini sono passati dalla condizione di bestie feroci a quella di esseri socievoli, cioè «civili», attesterebbe l'intervento della provvidenza. La nuova scienza è perciò una «teologia civile (cioè non naturale) ragionata (cioè non rivelata) della provvidenza divina».
La base di questa nuova scienza è, per Vico, la «filologia», ossia la descrizione delle opere dell'uomo, ricostruibili attraverso i miti e le «favole eroiche». La filologia deve però essere integrata dalla «filosofia», che di tali opere cerca le cause, mostrando che nella storia umana è contenuto il disegno di una «storia ideale eterna», vale a dire un disegno provvidenziale. La filologia, afferma Vico, ha per oggetto il «certo», ossia ciò di cui è autore l'uomo («l'autorità dell'umano arbitrio»), mentre la filosofia ha per oggetto il «vero», ossia le cause di tale «autorità» (perciò è una «filosofia dell'autorità»). Ma, per conoscere le cause, cioè la «natura» delle cose, è necessario conoscerne il «nascimento», l'origine, «la guisa con che le cose sono nate».

I filosofi, infin ad ora, avendo contemplato la divina provvedenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte, per la quale a Dio, come a Mente signora libera ed assoluta della natura (perocché, col suo eterno consiglio, ci ha dato naturalmente l'essere, e naturalmente lo ci conserva), si dànno dagli uomini l'adorazioni co' sagrifici ed altri divini onori[1]; ma nol contemplarono già per la parte ch'era più propia degli uomini, la natura de' quali ha questa principale propietà: d'essere socievoli[2]. Alla qual Iddio provvedendo, ha così ordinate e disposte le cose umane, che gli uomini, caduti dall'intiera giustizia per lo peccato originale, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario – onde, per servir all'utilità, vivessero in solitudine da fiere bestie, – per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia e conservarsi in società, e sì a celebrare la loro natura socievole; la quale, nell'opera, si dimostrerà essere la vera civil natura dell'uomo, e sì esservi diritto in natura[3]. La qual condotta della provvedenza divina è una delle cose che principalmente s'occupa questa Scienza di ragionare; ond'ella, per tal aspetto, vien ad essere una teologia civile ragionata della provvedenza divina. [...]

Oltracciò, qui si accenna che 'n quest'opera, con una nuova arte critica, che finor ha mancato, entrando nella ricerca del vero sopra gli autori delle nazioni medesime (nelle quali deono correre assai più di mille anni per potervi provvenir gli scrittori d'intorno ai quali la critica si è finor occupata)[4], qui la filosofia si pone ad esaminare la filologia (o sia la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli), la quale, per la di lei deplorata oscurezza delle cagioni e quasi infinita varietà degli effetti, ha ella avuto quasi un orrore di ragionarne[5]; e la riduce in forma di scienza, col discovrirvi il disegno di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni: talché, per quest'altro principale suo aspetto, viene questa Scienza ad esser una filosofia dell'autorità[6]. Imperciocché, in forza d'altri princìpi qui scoverti di mitologia, che vanno di séguito agli altri princìpi qui ritruovati della poesia, si dimostra le favole essere state vere e severe istorie de' costumi delle antichissime genti di Grecia, e, primieramente, che quelle degli dèi furon istorie de' tempi che gli uomini della più rozza umanità gentilesca[7] credettero tutte le cose necessarie o utili al gener umano essere deitadi; della qual poesia furon autori i primi popoli, che si truovano essere stati tutti di poeti teologi, i quali, senza dubbio, ci si narrano aver fondato le nazioni gentili con le favole degli dèi. E quivi, co' princìpi di questa nuov'arte critica, si va meditando a quali

determinati tempi e particolari occasioni di umane necessità o utilità, avvertite da' primi uomini del gentilesimo, eglino, con ispaventose religioni, le quali essi stessi si finsero e si credettero, fantasticarono prima tali e poi tali dèi; la qual teogonia naturale, o sia generazione degli dèi, fatta naturalmente nelle menti di tali primi uomini, ne dia una cronologia ragionata della storia poetica degli dèi. Le favole eroiche furono storie vere degli eroi e de' lor eroici costumi, i quali si ritruovano aver fiorito in tutte le nazioni nel tempo della loro barbarie; sicché i due poemi di Omero si truovano essere due grandi tesori di discoverte del diritto naturale delle genti greche ancor barbare. [...]

Gli uomini che non sanno il vero delle cose proccurano d'attenersi al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza[8].

La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo[9].

Questa degnità per la seconda parte diffinisce i filologi essere tutti i gramatici, istorici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli, così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerzi.

Questa medesima degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza. [...]

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose[10].

Le propietà inseparabili da' subbietti devon essere produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci posson avverare[11] tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose.

G. Vico, *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1967, pp. 5-6, 8-9, 74-76

1. Questo è ciò che ha fatto la metafisica tradizionale, la quale dimostra l'esistenza di Dio a partire dall'ordine naturale.

2. Questo è ciò che deve fare la scienza nuova, cioè dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla natura umana, che è socievole.

3. Gli uomini inizialmente, a causa del peccato originale, vivevano in solitudine come bestie feroci, mentre in seguito, spinti dalla ricerca dell'utilità, sono diventati socievoli. Nell'opera in questione Vico mostrerà che questa è la vera natura dell'uomo e che in essa nasce il diritto.

4. Gli «autori delle nazioni» sono i creatori delle civiltà, mentre gli «scrittori» sono i primi narratori di tali civiltà (per esempio Omero), che in genere sorgono solo dopo un millennio dall'origine di esse.

5. Finora la filosofia non si è occupata della filologia, perché questa ignora le cause delle opere umane e

si limita a descriverne l'infinita varietà.

6. «Filosofia dell'autorità» significa spiegazione razionale, cioè ricerca delle cause, del modo in cui gli autori delle opere umane hanno agito.

7. «Gentilesco» significa pagano. Le «nazioni gentili» (termine derivato da «genti») sono i popoli pagani, cioè tutti i popoli antichi all'infuori degli Ebrei, per esempio i Greci. Delle loro religioni sono documento i miti, così come i poemi omerici sono documento dei loro eroi.

8. In questa «degnità» (termine arcaico che traduce il greco *axioma*, cioè proposizione «degna» di essere ammessa per la sua evidenza) Vico distingue il «certo», oggetto della «coscienza» (conoscenza del «che», cioè del dato), dal «vero», oggetto della «scienza» (conoscenza del «perché», cioè della causa).

9. Conoscere il certo significa conoscere gli autori delle azioni (l'«autorità»), mentre conoscere il vero significa conoscere le ragioni per cui hanno agito.

10. Così Vico recupera il concetto antico di natura come «nascita».

11. «Avverare» significa mostrare con verità.

Giambattista Vico

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

Analogia tra la mente umana e il mondo civile

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

Il principio che sta alla base della nuova scienza, esposta da Vico nei *Princìpi di scienza nuova*, è che, essendo il «mondo civile» (cioè la società, la storia) opera degli uomini, se ne devono poter trovare i princìpi, cioè le cause, nelle «modificazioni» della mente umana, vale a dire nelle leggi secondo cui questa si sviluppa. Ma la legge fondamentale della mente umana, esposta da Vico nelle «degnità» che presentiamo, è che in essa dapprima domina il «senso», poi la «fantasia», infine la «ragione».Vico si sofferma soprattutto sulla seconda di queste facoltà, la quale domina la mente nella fanciullezza ed è la facoltà da cui nasce la poesia.

Alle tre fasi di sviluppo della mente umana, per l'analogia sopra stabilita col mondo civile, corrispondono le tre «età» della storia, che secondo Vico sarebbero state scoperte dagli Egizi: «l'età degli dèi», corrispondente al dominio del senso; «l'età degli eroi», corrispondente al dominio della fantasia; «l'età degli uomini», corrispondente al dominio della ragione. A queste tre

età corrispondono tre specie di «natura» umana, tre specie di diritto naturale, tre specie di ordinamenti politici e persino tre specie di lingue: alla descrizione di tutto questo è dedicata l'intera opera.

Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana[1]. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini[2]. Il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria, la qual avvertimmo nelle *Degnità*, della mente umana, la quale, restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare troppo sforzo e fatiga per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso[3].

Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i princìpi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni. [...]

Ne' fanciulli è vigorosissima la memoria; quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta.

Questa degnità è 'l principio dell'evidenza dell'immagini poetiche che dovette formare il primo mondo fanciullo[4].

In ogni facultà uomini, i quali non vi hanno la natura, vi riescono con ostinato studio dell'arte; ma in poesia è affatto niegato di riuscire con l'arte chiunque non vi ha la natura.

Questa degnità dimostra che, poiché la poesia fondò l'umanità gentilesca, dalla quale e non altronde dovetter uscire tutte le arti, i primi poeti furono per natura[5].

I fanciulli vagliono potentemente nell'imitare, perché osserviamo per lo più trastullarsi in assemprare ciò che son capaci d'apprendere.

Questa degnità dimostra che 'l mondo fanciullo fu di nazioni poetiche, non

essendo altro la poesia che imitazione[6].

E questa degnità daranne il principio di ciò: che tutte l'arti del necessario, utile, comodo e 'n buona parte anco dell'umano piacere si ritruovarono ne' secoli poetici innanzi di venir i filosofi, perché l'arti non sono altro ch'imitazioni della natura e poesie in un certo modo reali.

Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.

Questa degnità è 'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini: onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universali, e quelle sono più certe quanto più s'appropiano a' particolari[7]. [...]

Così questa Nuova Scienza, o sia la metafisica, al lume della provvedenza divina meditando la comune natura delle nazioni, avendo scoverte tali origini delle divine ed umane cose tralle nazioni gentili, ne stabilisce un sistema del diritto natural delle genti, che procede con somma egualità e costanza per le tre età che gli egizi ci lasciaron detto aver camminato per tutto il tempo del mondo corso loro dinanzi, cioè: l'età degli dèi, nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto divini governi, e ogni cosa essere lor comandata con gli auspìci e con gli oracoli, che sono le più vecchie cose della storia profana; – l'età degli eroi, nella quale dappertutto essi regnarono in repubbliche aristocratiche, per una certa da essi riputata differenza di superior natura a quella de' lor plebei; – e finalmente l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana, e perciò vi si celebrarono prima le repubbliche popolari e finalmente le monarchie, le quali entrambe sono forme di governi umani, come poco sopra si è detto[8].

Convenevolmente a tali tre sorte di natura e governi, si parlarono tre spezie di lingue, che compongono il vocabolario di questa Scienza: la prima, nel tempo delle famiglie, che gli uomini gentili si erano di fresco ricevuti all'umanità; la qual si truova essere stata una lingua muta per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee ch'essi volevano significare; – la seconda si parlò per imprese eroiche, o sia per somiglianze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni, che fanno il maggior corpo della lingua eroica, che si truova essersi parlato nel tempo che regnaron gli eroi; – la terza fu la lingua umana per voci convenute da' popoli, della quale sono assoluti signori i popoli, propia delle repubbliche popolari e degli Stati monarchici, perché i popoli dieno i sensi alle leggi, a' quali debbano stare con la plebe anco i nobili; onde, appo tutte le nazioni, portate le leggi in lingue volgari, la scienza delle leggi esce di mano a' nobili, delle quali, innanzi, come

di cosa sagra[9], appo tutte si truova che ne conservavano una lingua segreta i nobili, i quali, pur da per tutte, si truova che furono sacerdoti: ch'è la ragion naturale dell'arcano delle leggi appo i patrizi romani, finché vi surse la libertà popolare.

G. Vico, *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1967, pp. 24-25, 90-91, 115-16

1. Questa verità, che per Vico è al di fuori di ogni dubbio, costituisce il principio fondamentale della sua nuova scienza: essa stabilisce una perfetta corrispondenza, o analogia, fra mente umana e mondo civile, cioè mondo della società, della storia.

2. Qui Vico applica la sua nota teoria del *verum ipsum factum*, secondo la quale della natura, intesa come mondo fisico, può avere scienza solo Dio, perché l'ha fatta lui, mentre gli uomini possono avere scienza solo del «mondo civile», cioè della storia, perché l'hanno fatto loro.

3. La difficoltà della mente umana a intendere se stessa è stata illustrata da Vico nella «degnità» LXIII.

4. È qui esposta la famosa intuizione di Vico, secondo la quale la facoltà più sviluppata nei fanciulli è la fantasia, che è la fonte della poesia.

5. Nell'«umanità gentilesca», cioè nei popoli pagani (per esempio i Greci), prima nacque la poesia, che è un dono di natura, e poi da essa nacquero tutte le arti. Qui Vico applica ad una fase di sviluppo dei popoli il predominio della fantasia, che domina la mente umana nella fanciullezza.

6. «Assemprare» significa rassembrare, rassomigliare, nel senso di imitare. Il «mondo fanciullo» è l'età di sviluppo del «mondo civile» che corrisponde alla fanciullezza della mente umana: perciò esso «fu di nazioni poetiche», cioè fu costituito da popoli capaci soprattutto di fare poesia.

7. «Sentire senza avvertire» è proprio del «senso»; «avvertire con animo perturbato e commosso» è proprio della «fantasia»; «riflettere con mente pura» è proprio della «ragione». Le «sentenze poetiche», opera della fantasia, hanno come compito quello di stabilire il «certo», cioè il dato, che è sempre particolare; le «sentenze filosofiche», opera della ragione, hanno il compito di stabilire il «vero», che è universale.

8. L'«età degli dèi» è quella dominata dal senso, in cui gli uomini credono di essere governati dagli dèi attraverso oracoli e auspìci; l'«età degli eroi» è quella dominata dalla fantasia, in cui gli uomini sono governati da quelli che essi considerano superiori agli altri (cioè dagli eroi), e perciò si danno ordinamenti politici aristocratici; l'«età degli uomini» è quella dominata dalla ragione, in cui gli uomini si considerano tutti uguali, e perciò si danno ordinamenti democratici e monarchici.

9. «Cosa sagra» sta per «cosa sacra», quale era considerata la legge nell'età degli eroi, dove perciò essa era espressa dalla lingua dei sacerdoti. La lingua dell'età degli dèi, secondo Vico, era fatta solo di cenni, cioè di cose; quella dell'età degli eroi era fatta di immagini e di metafore, cioè di poesie; quella dell'età degli uomini è invece la lingua comune, in cui sono scritte le leggi nei regimi democratici.

Giambattista Vico

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

Il «corso delle nazioni»

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, Libro IV

Dopo aver illustrato i princìpi della nuova scienza (libro I), mostrato che tutte le civiltà derivano dalla «sapienza poetica», cioè dalla cultura che si esprime in poesia (libro II), e interpretato i poemi omerici come espressioni della sapienza poetica dei Greci (libro III), nel libro IV dei *Princìpi di scienza nuova* – da cui è tratto il brano che presentiamo – Vico si accinge a mostrare «il corso che fanno le nazioni», cioè a far vedere che tutti i popoli, nel loro sviluppo, percorrono le tre età sopra indicate, corrispondenti allo sviluppo della mente umana. In ciascuna di queste età si riscontra un particolare tipo di natura umana, di costumi, di diritto naturale, di ordinamenti politici, ecc. Anche la natura in tal modo, secondo Vico, varia, ma secondo una legge costante e universale.

Nella descrizione della prima natura, quella propria dell'età degli dèi, Vico ne distingue due aspetti, uno dominato dal senso, in base al quale la natura è «tutta fiera ed immane», l'altro già dominato dalla fantasia, e quindi dalla poesia, la quale però ha per oggetto soltanto gli dèi, cioè è una poesia teologica, o religiosa. Nella descrizione della seconda, quella propria dell'età degli eroi, egli spiega la superiorità che si attribuivano gli eroi col fatto che gli altri uomini si sarebbero sottomessi ad essi «per salvarsi dalle risse» proprie dei rapporti tra bestie feroci in cui si trovavano. La vera natura umana, secondo Vico, è però la terza, corrispondente all'età detta appunto degli uomini, cioè la natura razionale. Nel libro V ed ultimo dell'opera egli sosterrà che «il corso delle nazioni» è destinato a ripetersi in un «ricorso», in cui ciascun popolo ricomincia dall'inizio il suo corso, ritornando ad una nuova barbarie e poi di nuovo risorgendo da essa.

In forza de' princìpi di questa Scienza, stabiliti nel libro primo; e dell'origini di tutte le divine ed umane cose della gentilità[1], ricercate e discoverte dentro la Sapienza poetica nel libro secondo; e nel libro terzo ritruovati i poemi d'Omero essere due grandi tesori del diritto naturale delle genti di Grecia, siccome la legge delle XII Tavole era stata già da noi ritruovata esser un gravissimo testimone del diritto naturale delle genti del Lazio[2]: – ora con tai lumi così di filosofia come di filologia, in sèguito delle degnità d'intorno alla

storia ideal eterna già sopra poste, in questo libro quarto soggiugniamo il corso che fanno le nazioni, con costante uniformità procedendo in tutti i loro tanto vari e sì diversi costumi sopra la divisione delle tre età, che dicevano gli egizi essere scorse innanzi nel loro mondo, degli dèi, degli eroi e degli uomini. Perché sopra di essa si vedranno reggere con costante e non mai interrotto ordine di cagioni e d'effetti, sempre andante nelle nazioni, per tre spezie di nature; e da esse nature uscite tre spezie di costumi; da essi costumi osservate tre spezie di diritti naturali delle genti; e, 'n conseguenza di essi diritti, ordinate tre spezie di Stati civili o sia di repubbliche; e, per comunicare tra loro gli uomini venuti all'umana società tutte queste già dette tre spezie di cose massime, essersi formate tre spezie di lingue ed altrettante di caratteri[3], e, per giustificarle, tre spezie di giurisprudenze, assistite da tre spezie d'autorità e da altrettante di ragioni in altrettante spezie di giudizi[4]; le quali giurisprudenze si celebrarono per tre sètte de' tempi, che professano in tutto il corso della lor vita le nazioni[5]. Le quali tre speziali unità, con altre molte che loro vanno di sèguito e saranno in questo libro pur noverate, tutte mettono capo in una unità generale, ch'è l'unità della religione d'una divinità provvedente, la qual è l'unità dello spirito, che informa e dà vita a questo mondo di nazioni[6]. Le quali cose sopra sparsamente essendosi ragionate, qui si dimostra l'ordine del lor corso.

La prima natura, per forte inganno di fantasia, la qual è robustissima ne' debolissimi di raziocinio, fu una natura poetica o sia creatrice, lecito ci sia dire divina, la qual a' corpi diede l'essere di sostanze animate di dèi, e gliele diede dalla sua idea[7].

La qual natura fu quella de' poeti teologi, che furono gli più antichi sappienti di tutte le nazioni gentili, quando tutte le gentili nazioni si fondarono sulla credenza, ch'ebbe ogniuna, di certi suoi propi dèi. Altronde era natura tutta fiera ed immane[8]; ma, per quello stesso lor errore di fantasia, eglino temevano spaventosamente gli dèi ch'essi stessi si avevano finti. Di che restarono queste due eterne propietà: una, che la religione è l'unico mezzo potente a raffrenare la fierezza de' popoli; l'altra, ch'allora vanno bene le religioni, ove coloro che vi presiedono, essi stessi internamente le riveriscano.

La seconda fu natura eroica, creduta da essi eroi di divina origine; perché, credendo che tutto facessero i dèi, si tenevano esser figliuoli di Giove, siccome quelli ch'erano stati generati con gli auspìci di Giove: nel qual eroismo essi, con giusto senso, riponevano la natural nobiltà: – perocché fussero della spezie umana; – per la qual essi furono i principi dell'umana generazione[9]. La quale natural nobiltà essi vantavano sopra quelli che

dall'infame comunion bestiale, per salvarsi nelle risse ch'essa comunion produceva, s'erano dappoi riparati a' di lor asili: i quali, venutivi senza dèi, tenevano per bestie, siccome l'una e l'altra natura sopra si è ragionata[10].

La terza fu natura umana, intelligente, e quindi modesta[11], benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere.

G. Vico, *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1967, pp. 421-23

1. La «gentilità» è la civiltà dei popoli pagani.

2. Vico sostenne l'interpretazione secondo cui Omero non è mai esistito, e i poemi a lui attribuiti sono l'espressione della «sapienza poetica» dei Greci, cioè sono una specie di creazione collettiva di un popolo dominato dalla fantasia, in cui si manifesta la concezione greca arcaica del diritto naturale, come nelle «XII tavole» (la più antica raccolta di leggi scritte, promulgata a Roma nel 450 a.C.) si esprime la concezione arcaica del diritto romano.

3. Per «caratteri» Vico intende i segni usati nella scrittura, dai geroglifici alle lettere dell'alfabeto.

4. «Autorità» è qui usato nel senso di autorità politiche; «ragioni» nel senso di giustificazioni dell'autorità (per esempio la «ragione di Stato»); «giudizi» nel senso di tribunali.

5. «Sètte de' tempi» significa modi di seguire (in latino *sequi*) il proprio tempo, cioè «mode».

6. Elemento comune, e quindi unitario, a tutti gli aspetti propri delle tre età è, per Vico, la religione, cioè il riconoscimento di una «divinità provvedente».

7. Nell'età degli dèi la natura umana era «divina», perché si esprimeva nella tendenza a credere che tutte le cose fossero animate da dèi.

8. Sotto un altro aspetto la natura umana in questa prima età era feroce («fiera») e senza misura («immane»).

9. Gli eroi credevano di essere figli degli dèi, ma riponevano la loro nobiltà nell'eroismo, cosa che Vico approva.

10. L'«infame comunion bestiale» è il tipo di rapporti che si stabilisce tra uomini che si comportano come bestie. Nell'età degli eroi, coloro che si comportavano ancora come bestie, perché dotati della «natura fiera ed immane» che era propria dell'età degli dèi, si sottomisero agli eroi per salvarsi dalle risse prodotte dalla comunione bestiale. Gli eroi li considerarono bestie, perché questi si comportavano come se non avessero dèi, e perciò ritennero se stessi superiori ad essi. Con la frase «siccome l'una e l'altra natura sopra si è ragionata» Vico rinvia a quanto ha detto sopra, a proposito dell'età degli dèi, quando gli uomini avevano una natura sotto un certo aspetto «divina», cioè poetica, e sotto un altro aspetto «fiera e immane», cioè bestiale.

11. «Modesta» significa misurata, il contrario di «immane».

Giambattista Vico

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

L'azione della provvidenza nella storia

Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni

Nella conclusione dei *Princìpi di scienza nuova*, che presentiamo, Vico riassume la sua concezione della storia (il «corso delle nazioni»), mostrando come in tutti i suoi passaggi fondamentali essa sia opera della provvidenza divina. Questa fa nascere le religioni pagane, caratteristiche dell'«età degli dèi», per ricondurre gli uomini ad una prima forma di organizzazione politica, che Vico chiama «repubbliche monastiche», cioè rette da un solo capo, o «iconomiche», cioè di tipo familiare. La provvidenza inoltre fa passare gli uomini alle «repubbliche aristocratiche», corrispondenti all'«età degli eroi» e caratterizzate dal sorgere delle città, per esempio l'antica Roma, e poi alle «repubbliche popolari», corrispondenti all'«età degli uomini» e caratterizzate dallo sviluppo della filosofia e dell'eloquenza, per esempio la Roma pre-imperiale. Alla crisi delle repubbliche popolari, che sfociano nell'anarchia, la provvidenza offre, secondo Vico, tre rimedi: cioè la monarchia, come quella di Augusto nella Roma imperiale, o la sottomissione ad altri popoli, o infine un ritorno alla barbarie, che può essere anche rigeneratrice dei valori morali e religiosi.
In tutti questi passaggi la provvidenza si serve sempre delle decisioni degli uomini, piegando i loro fini particolari ai propri fini universali. Da ciò Vico trae la conferma che la realtà non è governata né dal fato, come pretendevano nell'antichità gli stoici e nell'età moderna Spinoza, né dal caso come pretendevano nell'antichità gli epicurei e nell'età moderna filosofi quali Machiavelli e Hobbes, ma dalla provvidenza divina, come – secondo Vico – avrebbe sostenuto Platone. Perciò egli può presentare la sua «nuova scienza» come una difesa della religione cristiana, cioè come quella «teologia civile ragionata», di cui aveva parlato all'inizio dell'opera.

Sopra un'eterna repubblica naturale, in ciascheduna sua spezie ottima, dalla Divina Provvedenza ordinata

Conchiudiamo adunque quest'opera con Platone, il quale fa una quarta spezie di repubblica, nella quale gli uomini onesti e dabbene fussero supremi signori; che sarebbe la vera aristocrazia naturale[1]. Tal repubblica, la qual intese Platone, così condusse la provvedenza da' primi incominciamenti delle nazioni, ordinando che gli uomini di gigantesche stature, più forti, che

dovevano divagare per l'alture de' monti, come fanno le fiere che sono di più forti nature, eglino, a' primi fulmini dopo l'universale diluvio, da se stessi atterrandosi per entro le grotte de' monti, s'assoggettissero ad una forza superiore, ch'immaginarono Giove, e, tutti stupore quanto erano tutti orgoglio e fierezza, essi s'umiliassero ad una divinità: ché, 'n tale ordine di cose umane, non si può intender altro consiglio essere stato adoperato dalla provvedenza divina per fermargli dal loro bestial errore entro la gran selva della terra, affine d'introdurvi l'ordine delle cose umane civili[2].

Perché quivi si formò uno stato di repubbliche, per così dire, monastiche, ovvero di solitari sovrani, sotto il governo d'un Ottimo Massimo, ch'essi stessi si finsero e si credettero al balenar di que' fulmini, tra' quali rifulse loro questo vero lume di Dio: – ch'egli governi gli uomini; – onde poi tutte l'umane utilità loro somministrate e tutti gli aiuti pòrti nelle lor umane necessità immaginarono esser dèi e, come tali, gli temettero e riverirono. Quindi, tra forti freni di spaventosa superstizione e pugnentissimi stimoli di libidine bestiale (i quali entrambi in tali uomini dovetter esser violentissimi), perché sentivano l'aspetto del cielo esser loro terribile e perciò impedir loro l'uso della venere, essi l'impeto del moto corporeo della libidine dovettero tener in conato; e sì, incominciando ad usare l'umana libertà (ch'è di tener in freno i moti della concupiscenza e dar loro altra direzione, che, non venendo dal corpo, da cui vien la concupiscenza, dev'essere della mente, e quindi propio dell'uomo), divertirono in ciò: ch'afferrate le donne a forza, naturalmente ritrose e schive, le strascinarono dentro le loro grotte e, per usarvi, le vi tennero ferme dentro in perpetua compagnia di lor vita; e sì, co' primi umani concubiti, cioè pudichi e religiosi, diedero principio a' matrimoni, per gli quali con certe mogli fecero certi figliuoli e ne divennero certi padri; e sì fondarono le famiglie, che governavano con famigliari imperi ciclopici sopra i loro figliuoli e le loro mogli, propi di sì fiere ed orgogliose nature, acciocché poi, nel surgere delle città, si truovassero disposti gli uomini a temer gl'imperi civili. Così la provvedenza ordinò certe repubbliche iconomiche di forma monarchica sotto padri (in quello stato principi), ottimi per sesso, per età, per virtù; i quali, nello stato che dir debbesi «di natura» (che fu lo stesso che lo stato delle famiglie), dovettero formar i primi ordini naturali, siccome quelli ch'erano pii, casti e forti, i quali, fermi nelle lor terre, per difenderne sé e le loro famiglie, non potendone più campare fuggendo (come avevano innanzi fatto nel loro divagamento ferino), dovettero uccider fiere, che l'infestavano, e, per sostentarvisi con le famiglie (non più divagando per truovar pasco), domar le terre e seminarvi il frumento; e tutto ciò per salvezza del nascente gener umano[3].

A capo di lunga età – cacciati dalla forza de' propri mali, che loro cagionava l'infame comunione delle cose e delle donne, nella qual erano restati dispersi per le pianure e le valli in gran numero – uomini empi, che non temevano dèi; impudichi, ch'usavano la sfacciata venere bestiale; nefari, che spesso l'usavano con le madri, con le figliuole; deboli, erranti e soli, inseguiti alla vita da violenti robusti, per le risse nate da essa infame comunione, corsero a ripararsi negli asili de' padri; e questi, ricevendogli in protezione, vennero con le clientele ad ampliare i regni famigliari sopra essi famoli. E sì spiegarono repubbliche sopra ordini naturalmente migliori per virtù certamente eroiche; come di pietà, ch'adoravano la divinità, benché da essi per poco lume moltiplicata e divisa negli dèi, e dèi formati secondo le varie loro apprensioni (come da Diodoro sicolo, e più chiaramente da Eusebio ne' libri *De praeparatione evangelica*, e da san Cirillo l'alessandrino ne' libri *Contro Giuliano apostata*, si deduce e conferma); e, per essa pietà, ornati di *prudenza*, onde si consigliavano con gli auspìci degli dèi; di *temperanza*, ch'usavano ciascuno con una sola donna pudicamente, ch'avevano co' divini auspìci presa in perpetua compagnia di lor vita; di *fortezza*, d'uccider fiere, domar terreni; e di *magnanimità*, di soccorrere a' deboli e dar aiuto a' pericolanti: che furono per natura le repubbliche erculee, nelle quali pii, sappienti, casti, forti e magnanimi debellassero superbi e difendessero deboli, ch'è la forma eccellente de' civili governi[4].

Ma finalmente i padri delle famiglie, per la religione e virtù de' loro maggiori lasciati grandi con le fatighe de' lor clienti, abusando delle leggi della protezione, di quelli facevan aspro governo; ed essendo usciti dall'ordine naturale, ch'è quello della giustizia, quivi i clienti loro contro si ammutinarono. Ma, perché senz'ordine (ch'è tanto dir senza Dio) la società umana non può reggere nemmeno un momento, menò la provvedenza naturalmente i padri delle famiglie ad unirsi con le lor attenenze in ordini contro di quelli; e, per pacificarli, con la prima legge agraria che fu nel mondo, permisero loro il dominio bonitario de' campi, ritenendosi essi il dominio ottimo o sia sovrano famigliare: onde nacquero le prime città sopra ordini regnanti di nobili. E sul mancare dell'ordine naturale, che, conforme allo stato allor di natura, era stato per spezie, per sesso, per età, per virtù, fece la provvedenza nascere l'ordine civile col nascere di esse città, e, prima di tutti, quello ch'alla natura più s'appressava: – per nobiltà della spezie umana (ch'altra nobiltà, in tale stato di cose, non poteva estimarsi che dal generar umanamente con le mogli prese con gli auspìci divini); – e sì per un eroismo, i nobili regnassero sopra i plebei (che non contraevano matrimoni con sì fatta solennità); e, finiti i regni divini (co' quali le famiglie si erano governate per

mezzo de’ divini auspìci), dovendo regnar essi eroi in forza della forma de’ governi eroici medesimi, la principal pianta di tali repubbliche fusse la religione custodita dentro essi ordini eroici, e per essa religione fussero de’ soli eroi tutti i diritti e tutte le ragioni civili. Ma, perché, cotal nobiltà era divenuta dono della fortuna, tra essi nobili fece surgere l’ordine de’ padri di famiglia medesimi, che per età erano naturalmente più degni; e tra quelli stessi fece nascere per re gli più animosi e robusti, che dovettero far capo agli altri e fermargli in ordine per resistere ed atterrire i clienti ammutinati contr’essoloro[5].

Ma, col volger degli anni, vieppiù l’umane menti spiegandosi, le plebi de’ popoli si ricredettero finalmente della vanità di tal eroismo, ed intesero esser essi d’ugual natura umana co’ nobili; onde vollero anch’essi entrare negli ordini civili delle città. Ove dovendo a capo di tempo esser sovrani essi popoli, permise la provvedenza che le plebi, per lungo tempo innanzi, gareggiassero con la nobiltà di pietà e di religione nelle contese eroiche di doversi da’ nobili comunicar a’ plebei gli auspìci, per riportarne comunicate tutte le pubbliche e private ragioni civili che se ne stimavano dipendenze; e sì la cura medesima della pietà e lo stesso affetto della religione portasse i popoli ad esser sovrani nelle città: nello che il popolo romano avanzò tutti gli altri del mondo, e perciò funne il popolo signor del mondo. In cotal guisa, tra essi ordini civili trammeschiandosi vieppiù l’ordine naturale, nacquero le popolari repubbliche: nelle quali, poiché si aveva a ridurre tutto o a sorte o a bilancia, perché il caso o ’l fato non vi regnasse, la provvedenza ordinò che ’l censo vi fusse la regola degli onori; e così gl’industriosi non gl’infingardi, i parchi non gli pròdigi, i providi non gli scioperati, i magnanimi non gli gretti di cuore, ed in una i ricchi con qualche virtù o con alcuna immagine di virtù non gli poveri con molti e sfacciati vizi, fussero estimati gli ottimi del governo[6]. Da repubbliche così fatte – gl’intieri popoli, ch’in comune voglion giustizia, comandando leggi giuste, perché universalmente buone, ch’Aristotile divinamente diffinisce «volontà senza passioni», e sì volontà d’eroe che comanda alle passioni – uscì la filosofia, dalla forma di esse repubbliche destata a formar l’eroe, e per formarlo, interessata della verità; così ordinando la provvedenza: che, non avendosi appresso a fare più per sensi di religione (come si erano fatte innanzi) le azioni virtuose, facesse la filosofia intendere le virtù nella lor idea, in forza della quale riflessione, se gli uomini non avessero virtù, almeno si vergognassero de’ vizi, ché sol tanto i popoli addestrati al mal operare può contenere in ufizio. E dalle filosofie permise provenir l’eloquenza, che dalla stessa forma di esse repubbliche popolari, dove si comandano buone leggi, fusse appassionata del giusto; la quale da

esse idee di virtù infiammasse i popoli a comandare le buone leggi. La qual eloquenza risolutamente diffiniamo aver fiorito in Roma a' tempi di Scipione Affricano, nella cui età la sapienza civile e 'l valor militare, ch'entrambi sulle rovine di Cartagine stabilirono a Roma felicemente l'imperio del mondo, dovevano portare di sèguito necessario un'eloquenza robusta e sappientissima[7].

Ma – corrompendosi ancora gli Stati popolari, e quindi ancor le filosofie (le quali cadendo nello scetticismo, si diedero gli stolti dotti a calonniare la verità), e nascendo quindi una falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostener nelle cause entrambe le parti opposte – provenne che, mal usando l'eloquenza (come i tribuni della plebe nella romana) e non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza; [e], come furiosi austri il mare, commovendo civili guerre nelle loro repubbliche, le mandarono ad un totale disordine, e sì, da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una perfetta tirannide (la qual è piggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli liberi.

Al quale gran malore delle città adopera la provvedenza uno di questi tre grandi rimedi con quest'ordine di cose umane civili.

Imperciocché dispone, prima, di ritruovarsi dentro essi popoli uno che, come Augusto, vi surga e vi si stabilisca monarca, il quale, poiché tutti gli ordini e tutte le leggi ritruovate per la libertà punto non più valsero a regolarla e tenerlavi dentro in freno, egli abbia in sua mano tutti gli ordini e tutte le leggi con la forza dell'armi; ed al contrario essa forma dello stato monarchico, la volontà de' monarchi, in quel loro infinito imperio, stringa dentro l'ordine naturale di mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri[8].

Dipoi, se la provvedenza non truova sì fatto rimedio dentro, il va a cercar fuori; e, poiché tali popoli di tanto corrotti erano già innanzi divenuti schiavi per natura delle sfrenate lor passioni (del lusso, della dilicatezza, dell'avarizia, dell'invidia, della superbia e del fasto) e per gli piaceri della dissoluta lor vita si rovesciavano in tutti i vizi propi di vilissimi schiavi (come d'esser bugiardi, furbi, calonniatori, ladri, codardi e finti), divengano schiavi per diritto natural delle genti ch'esce da tal natura di nazioni, e vadano ad esser soggette a nazioni migliori, che l'abbiano conquistate con l'armi, e da queste si conservino ridutte in provincie. Nello che pure rifulgono due grandi lumi d'ordine naturale: de' quali uno è che chi non può governarsi da sé, si lasci governare da altri che 'l possa; l'altro è che governino il mondo sempre quelli che sono per natura migliori[9].

Ma, se i popoli marciscano in quell'ultimo civil malore, che né dentro acconsentino ad un monarca natio, né vengano nazioni migliori a conquistargli e conservargli da fuori, allora la provvedenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: che – poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari propie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza o, per me' dir, dell'orgoglio, a guisa di fiere, che, nell'essere disgustate d'un pelo, si risentono e s'infieriscono, e sì, nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ogniun de' due il suo proprio piacere o capricci, – per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso. Perché quella scuopriva una fierezza generosa, dalla quale altri poteva difendersi o campare o guardarsi; ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortune de' suoi confidenti ed amici. Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio, ch'adopera la provvedenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, dilicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita; e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de' popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio[10].

A questa semplice e schietta osservazione fatta sulle cose di tutto il gener umano, se altro non ce ne fusse pur giunto da' filosofi, storici, gramatici, giureconsulti, si direbbe certamente questa essere la gran città delle nazioni fondata e governata da Dio. Imperciocché sono con eterne lodi di sappienti legislatori innalzati al cielo i Ligurghi, i Soloni, i decemviri, perocché si è finor oppinato che co' loro buoni ordini e buone leggi avesser fondato le tre più luminose città che sfolgorassero mai delle più belle e più grandi virtù civili, quali sono state Sparta, Atene e Roma; le quali pure furono di brieve durata e pur di corta distesa a riguardo dell'universo de' popoli, ordinato con tali ordini e fermo con tali leggi, che dalle stesse sue corrottelle prenda quelle forme di Stati, con le quali unicamente possa dappertutto conservarsi e perpetuamente durare. E non dobbiam dire ciò esser consiglio d'una sovrumana sapienza, la quale, senza forza di leggi (che, per la loro forza,

Dione ci disse sopra, nelle *Degnità*[11], essere simiglianti al tiranno), ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini (de' quali le costumanze sono tanto libere d'ogni forza quanto lo è agli uomini celebrare la lor natura, onde lo stesso Dione ci disse le costumanze esser simili al re, perché comandano con piacere), ella divinamente la regola e la conduce?[12]

Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoiché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini sì avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocché vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, onde surgono le famiglie; vogliono i padri esercitare smoderatamente gl'imperi paterni sopra i clienti, e gli assoggettiscono agl'imperi civili, onde surgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle loro leggi, e vanno nella soggezion de' monarchi; vogliono i monarchi, in tutti i vizi della dissolutezza che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e gli dispongono a sopportare la schiavitù di nazioni più forti; vogliono le nazioni disperdere se medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde, qual fenice, nuovamente risurgano. Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché 'l fecero con elezione; non a caso, perché con perpetuità, sempre così faccendo, escono nelle medesime cose[13].

Adunque, di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinosa, che dànno il fato: al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisce regolare le cose umane la provvedenza. Onde aveva la ragion Cicerone, che non poteva con Attico ragionar delle leggi, se non lasciava d'esser epicureo e non gli concedeva prima la provvedenza regolare l'umane cose: la quale Pufendorfio sconobbe con la sua ipotesi, Seldeno suppose e Grozio ne prescindé; ma i romani giureconsulti la stabilirono per primo principio del diritto natural delle genti[14]. Perché in quest'opera appieno si è dimostrato che sopra la provvedenza ebbero i primi governi del mondo per loro intiera forma la religione, sulla quale unicamente resse lo stato delle famiglie; indi, passando a' governi civili eroici ovvero aristocratici, ne dovette essa religione esserne la

principal ferma pianta; quindi, innoltrandosi a' governi popolari, la medesima religione servì di mezzo a' popoli di pervenirvi; fermandosi finalmente ne' governi monarchici, essa religione dev'essere lo scudo de' principi. Laonde, perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società; né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo.

Quindi veda Bayle se possan esser di fatto nazioni nel mondo senza veruna cognizione di Dio! E veda Polibio quanto sia vero il suo detto: che, se fussero al mondo filosofi, non bisognerebbero al mondo religioni! Ché le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi, i quali efficacemente muovono gli uomini ad operarle, e le massime da' filosofi ragionate intorno a virtù servono solamente alla buona eloquenza per accender i sensi a far i doveri delle virtù. Con quella essenzial differenza tralla nostra cristiana, ch'è vera, e tutte l'altre degli altri, false: che, nella nostra, fa virtuosamente operare la divina grazia per un bene infinito ed eterno, il quale non può cader sotto i sensi, e, 'n conseguenza, per lo quale la mente muove i sensi alle virtuose azioni; a rovescio delle false, ch'avendosi proposti beni terminati e caduchi così in questa vita come nell'altra (dove aspettano una beatitudine di corporali piaceri), perciò i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù[15].

Ma pur la provvedenza, per l'ordine delle cose civili che 'n questi libri si è ragionato, ci si fa apertamente sentire in quelli tre sensi: – uno di *maraviglia*, l'altro di *venerazione* ch'hanno tutti i dotti finor avuto della sapienza innarrivabile degli antichi, e 'l terzo dell'ardente disiderio onde fervettero di ricercarla e di conseguirla; – perch'eglino son infatti tre lumi della sua divinità, che destò loro gli anzidetti tre bellissimi sensi diritti, i quali poi dalla loro boria di dotti, unita alla boria delle nazioni (che noi sopra per prime degnità proponemmo e per tutti questi libri si son riprese), loro si depravarono; i quali sono che tutti i dotti *ammirano*, *venerano* e *disiderano* unirsi alla sapienza infinita di Dio.

Insomma, da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio[16].

G. Vico, *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1967, pp. 525-33

1. La «quarta spezie di repubblica» descritta da Platone è la repubblica ideale, che non esiste nella realtà, ma è l'espressione dell'azione della provvidenza nella storia. La provvidenza infatti, secondo Vico, conduce gli uomini, attraverso vari passaggi, alla repubblica ideale, cioè alla vera aristocrazia naturale, in cui governano gli uomini per natura migliori. Le altre tre specie di repubblica sono descritte di seguito.

2. La provvidenza fa nascere le religioni pagane per porre freno agli istinti bestiali degli uomini primitivi

e dar vita alle prime forme di organizzazione politica.

3. Nello «stato di natura», cioè nell'età degli dèi, la sola forma di organizzazione esistente era la famiglia, retta da un padre, perciò Vico parla di «repubbliche monastiche», cioè rette da un solo capo, e «iconomiche», cioè di tipo familiare (famiglia in greco è *òikos*, da cui deriva «economia»).

4. Le repubbliche aristocratiche, sviluppatesi nell'età degli eroi, sono un ampliamento di quelle familiari raggiunto attraverso la sottomissione, da parte degli uomini più saggi, degli uomini più sfrenati, ridotti alla condizione di servi («famoli») dei primi.

5. Nell'età degli eroi, secondo Vico, nacquero le prime città, cioè le prime forme di organizzazione politica, sempre ad opera della provvidenza divina. Esempi di esse furono Atene, Sparta e l'antica Roma.

6. Le repubbliche popolari sono le società democratiche, in cui la plebe ha preso coscienza dei propri diritti e ha assunto il governo insieme con i nobili, come accadde nella Roma repubblicana. In questa ricostruzione Vico segue in parte Platone, che nella *Repubblica* descrive il passaggio dalla timocrazia all'oligarchia e alla democrazia.

7. Nelle repubbliche popolari nascono la filosofia e l'eloquenza, cioè le tipiche virtù degli uomini, espressioni della ragione. Anch'esse, tuttavia, sono opere della provvidenza.

8. Le repubbliche democratiche, sempre secondo Platone, degenerano necessariamente nell'anarchia, alla quale tuttavia la provvidenza prospetta tre rimedi. Il primo di questi è la monarchia di tipo imperiale, realizzatasi secondo Vico nella Roma di Augusto.

9. Il secondo rimedio predisposto dalla provvidenza all'anarchia è la sottomissione da parte di altri popoli, come accadde quando la Roma imperiale dovette soccombere alle invasioni barbariche.

10. Il terzo rimedio all'anarchia può essere un ritorno alla barbarie, quale si ebbe nell'alto Medioevo, che tuttavia per Vico può essere provvidenziale, perché ripristina le antiche virtù.

11. Dione di Prusa, detto Crisostomo (I sec. d.C.), citato nella CIV Degnità, nella Sezione seconda del libro I dei *Princìpi di scienza nuova.*

12. Riepilogando l'intero corso della storia, Vico vi scorge l'opera di una «sovrumana sapienza», che è appunto la provvidenza divina.

13. La provvidenza opera servendosi delle decisioni degli uomini, che sono rivolte a fini particolari, spesso piegandole in direzioni contrarie, cioè verso il bene comune. È questo un tipico caso di «eterogenesi dei fini».

14. Vico considera Machiavelli e Hobbes seguaci di Epicuro a causa della loro visione realistica della storia, da lui interpretata come affermazione della dipendenza della storia dal caso. Zenone di Cizio fu il fondatore dello stoicismo, che interpretò la storia come dipendente dal fato. Pufendorf, Selden e Grozio sono filosofi e giuristi del Seicento, che presero posizioni diverse circa l'azione della provvidenza nella storia.

15. Qui Vico prende le difese della religione cristiana contro Bayle, che ne aveva negato il valore.

16. Segni della provvidenza, secondo Vico, sono la meraviglia, l'ammirazione per la sapienza antica, soprattutto quella di Platone, e il desiderio di ritrovarla. La scienza nuova di Vico viene così ad essere «studio della pietà», cioè esercizio di religiosità, «teologia», ma «ragionata», cioè filosofica, fondata razionalmente.

L’Illuminismo inglese: Berkeley e Hume

Con il termine “Illuminismo” si suole indicare una tendenza filosofica largamente diffusa nel XVIII secolo, la quale si fonda sulla convinzione che sia la ragione la sola facoltà capace di illuminare o rischiarare l’umanità dalle tenebre in cui essa è relegata dall’ignoranza, dal pregiudizio e dalla superstizione. Per ragione si intende sostanzialmente la ragione della scienza e della tecnica; dunque, non una ragione che si oppone all’esperienza, come si potrebbe pensare, quanto piuttosto una ragione che presuppone l’esperienza e si muove nell’ambito di essa. Non è un caso che, anche per ragioni prettamente storiche, l’Illuminismo sia nato in Inghilterra, e di lì si sia poi diffuso in Francia, dove ha raggiunto la sua forma più compiuta, e in Germania e in Italia, dove ebbe sviluppi comunque importanti. In Inghilterra, infatti, esso trovò un terreno estremamente fertile, preparato dalla filosofia sperimentale e, in particolare, dall’empirismo di Locke.

Le caratteristiche fondamentali dell’Illuminismo inglese, oltre alla forte impostazione empirista che lo contraddistingue, sono il deismo e il sentimentalismo: rispettivamente, la dottrina secondo cui della religione sono accettabili soltanto gli aspetti intrinsecamente razionali, la cosiddetta religione naturale, e non piuttosto quegli aspetti che sono tradizionalmente considerati rivelati, come per esempio i dogmi; e il tentativo di costruire un’etica autonoma dalla religione, ossia un’etica fondata sulla capacità innata che l’uomo avrebbe di distinguere il bene e il male, in base al sentimento di approvazione o disapprovazione che certe azioni generano in lui.

I brani che presentiamo provengono dal *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* di **George Berkeley** (1685-1753), il vescovo anglicano che, pur sostenendo una dottrina della conoscenza di tipo empiristico, fu uno dei critici più agguerriti del deismo, e da alcune opere di **David Hume** (1711-1776), il filosofo scozzese che portò l’empirismo verso esiti scettici e pose la morale e la

religione su un fondamento esclusivamente emotivo e sentimentale.
Per quanto riguarda Berkeley i brani esplicano l'idea dell'essere in quanto esser percepito, che rappresenta il nucleo fondamentale del suo empirismo, la conseguente negazione dell'esistenza della materia e la convinzione che le leggi di natura non siano altro che l'ordine impresso da Dio alle idee che percepiamo in noi stessi. Per quanto riguarda Hume, invece, i brani sono relativi al tentativo di realizzare una scienza sperimentale dell'uomo sul modello della scienza newtoniana, alle due celebri critiche che mostrano gli esiti scettici della filosofia humeana (la critica dell'idea di causalità e dell'idea di sostanza immateriale), a quella che è stata definita "legge di Hume", ossia la negazione della possibilità di dedurre la morale (il dover essere) dalla conoscenza (l'essere) e infine alle considerazioni svolte da Hume stesso intorno al suo scetticismo.

George Berkeley

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

«Esse est percipi»

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

George Berkeley all'inizio della sua opera più importante, il *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* (1710), da cui è tratto il brano che presentiamo, afferma che oggetto della conoscenza umana sono solo le idee, intese nel senso lockiano di rappresentazioni mentali derivanti, in ultima analisi, dall'esperienza. Soggetto di tale conoscenza è la mente, ovvero lo spirito, l'anima, l'io, inteso come ciò che percepisce le idee e soprattutto come ciò in cui esistono le idee. Dalla riduzione degli oggetti della conoscenza a idee e dalla collocazione delle idee nella mente consegue necessariamente quello che Berkeley chiama il suo «Nuovo Principio», ossia: *esse est percipi*, l'essere delle cose consiste nel loro essere percepite, e quindi tutto ciò

che esiste, esiste solo nella mente e non può esistere senza la mente.
L'opinione dell'esistenza delle cose indipendentemente dalla mente è dovuta, secondo Berkeley, alla teoria dell'astrazione, cioè alla distinzione tra l'esistenza degli oggetti e la percezione di essi. Ma questa teoria, a suo avviso, allude solo ad una possibile operazione mentale, non ad una situazione reale, perché nella realtà nessun oggetto può essere separato dal suo essere percepito. Anche la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, risalente a Locke e usata per dimostrare l'esistenza di oggetti indipendenti dalla mente, secondo Berkeley non regge, perché le qualità primarie (estensione, forma, moto, solidità, numero) non possono essere percepite separatamente dalle qualità secondarie (colori, suoni, sapori).
Di conseguenza tutto viene ad esistere soltanto nello spirito e la cosiddetta materia non esiste.

È evidente per chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, che questi sono: o idee impresse ai sensi nel momento attuale; o idee percepite prestando attenzione alle emozioni e agli atti della mente; o infine idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, riunendo, dividendo o soltanto rappresentando le idee originariamente ricevute nei due modi precedenti[1]. Dalla vista ottengo le idee della luce e dei colori, con i loro vari gradi e le loro differenze. Col tatto percepisco il duro ed il soffice, il caldo ed il freddo, il movimento e la resistenza, ecc., e tutto questo in quantità o grado maggiore o minore. L'odorato mi fornisce gli odori; il gusto mi dà i sapori; l'udito trasmette alla mente i suoni in tutta la loro varietà di tono e di combinazioni. E poiché si vede che alcune di queste sensazioni si presentano insieme, vengono contrassegnate con un solo nome, e quindi considerate come una cosa sola. Così, avendo osservato, per esempio, che si accompagna un certo colore con un certo sapore, un certo odore, una certa forma, una certa consistenza, tutte queste sensazioni sono considerate come una cosa sola e distinta dalle altre, indicata col nome di «mela»; mentre altre collezioni di idee costituiscono una pietra, un albero, un libro e simili cose sensibili che, essendo piacevoli o spiacevoli, eccitano in noi i sentimenti d'amore, di odio, di gioia, d'ira, ecc.[2].

Ma oltre a questa infinita varietà di idee, o di oggetti della conoscenza, v'è poi qualcosa che conosce o percepisce quelle idee, ed esercita su di esse diversi atti come il volere, l'immaginare, il ricordare, ecc. Questo essere che

percepisce ed agisce è ciò che chiamo «mente», «spirito», «anima», «io». Con queste parole io non indico nessuna mia idea, ma una cosa interamente diversa da tutte le mie idee e nella quale esse esistono, ossia dalla quale esse vengono percepite: il che significa la stessa cosa perché l'esistenza di una idea consiste nel venir percepita[3].

Tutti riconosceranno che né i nostri pensieri né i nostri sentimenti né le idee formate dall'immaginazione possono esistere senza la mente. Ma per me non è meno evidente che le varie sensazioni ossia le idee impresse ai sensi, per quanto fuse e combinate insieme (cioè, quali che siano gli oggetti composti da esse), non possono esistere altro che in una mente che le percepisce. Credo che chiunque possa accertarsi di questo per via intuitiva, se pensa a ciò che significa la parola «esistere» quando viene applicata ad oggetti sensibili. Dico che la tavola su cui scrivo esiste, cioè che la vedo e la tocco; e se fossi fuori del mio studio direi che esiste intendendo dire che potrei percepirla se fossi nel mio studio, ovvero che c'è qualche altro spirito che attualmente la percepisce. C'era un odore, cioè era sentito; c'era un suono, cioè era udito; c'era un colore o una forma, e cioè era percepita con la vista o col tatto: ecco tutto quel che posso intendere con espressioni di questo genere. Perché per me è del tutto incomprensibile ciò che si dice dell'esistenza assoluta di cose che non pensano, e senza nessun riferimento al fatto che vengono percepite. L'*esse* delle cose è un *percipi*, e non è possibile che esse possano avere una qualunque esistenza fuori dalle menti o dalle cose pensanti che le percepiscono[4].

È infatti stranamente diffusa l'opinione che le case, le montagne, i fiumi, insomma tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza, reale o naturale, distinta dal fatto di venir percepiti dall'intelletto. Ma per quanto sia grande la certezza e il consenso con i quali si è finora accettato questo principio, tuttavia chiunque si senta di metterlo in dubbio, troverà (se non sbaglio) che esso implica una contraddizione evidente. Infatti, che cosa sono, ditemi, gli oggetti sopra elencati se non cose che percepiamo con il senso? e che cosa possiamo percepire oltre alle nostre proprie idee o sensazioni? e non è senz'altro contraddittorio che una qualunque di queste, o una qualunque combinazione di esse, possa esistere senza essere percepita?[5]

Se esaminiamo accuratamente questo principio, vedremo forse che dipende in fondo dalle idee astratte. Vi può essere infatti uno sforzo d'astrazione più elegante di quello che riesce a distinguere l'esistenza di oggetti sensibili dal fatto che essi sono percepiti, sì da pensare che essi non vengano percepiti? Che cosa sono la luce e i colori, il caldo e il freddo, l'estensione e le forme, in una parola tutto ciò che vediamo e tocchiamo, se non tante sensazioni,

nozioni, idee od impressioni del senso? Ed è possibile separare, anche solo mentalmente, una qualunque di esse dalla percezione? Per conto mio, troverei altrettanto difficile separare una cosa da se stessa. Posso infatti dividere nei miei pensieri, ossia concepir separate l'una dall'altra, certe cose che non ho forse mai percepite con il senso divise in tal modo. Così immagino il busto di un uomo senza le gambe, così concepisco il profumo d'una rosa senza pensare anche alla rosa. Non negherò che sia possibile astrarre fino a questo punto: se pure si può correttamente chiamare «astrazione» un atto che si limita esclusivamente a concepire separatamente certi oggetti che possono realmente esister separati ovvero esser effettivamente percepiti separatamente[6]. Ma il mio potere di concezione o immaginazione non va più in là della possibilità reale di esistenza o percezione: quindi, poiché mi è impossibile vedere o toccare qualcosa se non sento attualmente quella cosa, mi è anche impossibile concepire nei miei pensieri una cosa od oggetto sensibile distinto dalla sensazione o percezione di esso. In realtà, oggetto e sensazione di esso sono la stessa identica cosa, e non possono dunque venir astratti l'uno dall'altro.

Certe verità sono così immediate, così ovvie per la mente che basta aprir gli occhi per vederle. Tra queste credo sia anche l'importante verità che tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, che insomma tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti. E di conseguenza, finché non vengono percepiti attualmente da me, ossia non esistono nella mia mente né in quella di qualunque altro spirito creato, non esistono affatto, o altrimenti sussistono nella mente di qualche Eterno Spirito: poiché sarebbe assolutamente incomprensibile, e porterebbe a tutte le assurdità dell'astrazione, l'attribuire a qualunque parte dell'universo un'esistenza indipendente da ogni spirito[7]. Per dare a questo l'evidenza luminosa di verità assiomatica, sembra sufficiente che io cerchi di provocare la riflessione del lettore così che egli consideri spassionatamente il significato delle parole che adopera e rivolga direttamente a questo problema il suo pensiero, liberato e sbarazzato da ogni impaccio di parole e da ogni prevenzione in favore di errori comunemente accettati.

Da ciò che si è detto risulta evidente che non esiste altra sostanza fuorché lo «spirito», ossia ciò che percepisce. Ma per meglio dimostrare questo, si osservi che le qualità sensibili sono il colore, la forma, il movimento, l'odore, il sapore, ecc.: cioè le idee percepite col senso. Ora, è evidente la contraddizione di un'idea che esista in un essere che non percepisce, poiché aver un'idea è lo stesso che percepire; dunque ciò in cui esistono colore,

forma, ecc. deve percepirli. È quindi evidente che non può esistere una sostanza che non pensi, un *substratum* di quelle idee[8].

Ma, direte, anche se le idee stesse non esistono fuori della mente, possono tuttavia esserci cose simili a esse che esistano fuori della mente in una sostanza che non pensa e delle quali le idee siano copie o similitudini. Rispondo che un'idea non può esser simile ad altro che a un'idea; un colore od una forma non può esser simile ad altro che ad un altro colore e ad un'altra forma. Basta che guardiamo un po' dentro al nostro pensiero per vedere che ci è impossibile concepire una simiglianza che non sia simiglianza fra le nostre idee. Di nuovo, io domando se quei supposti originali ossia quelle cose esterne, delle quali le nostre idee sarebbero ritratti o rappresentazioni, siano esse stesse percepibili o meno. Se sono percepibili, sono idee: e ho causa vinta. Se dite che non lo sono, mi appello al primo venuto perché dica se è buon senso affermare che un colore è simile a qualcosa d'invisibile, che il duro ed il soffice sono simili a qualcosa che non si può toccare, e così per il resto[9].

Alcuni fanno distinzione fra qualità «primarie» e qualità «secondarie»: con le prime indicano l'estensione, la forma, il moto, la quiete, la solidità o impenetrabilità, ed il numero; con le seconde, denotano tutte le altre qualità sensibili, quali i colori, i suoni, i sapori ecc. Essi riconoscono che le idee che abbiamo di queste ultime non sono similitudini di cose che esistano fuori della mente, ossia non percepite; ma sostengono che le nostre idee delle qualità primarie sono esemplari o modelli di cose che esistono fuori della mente, in una sostanza priva di pensiero che essi chiamano «materia». Quindi per «materia» dovremmo intendere una sostanza inerte e priva di senso, nella quale sussisterebbero attualmente l'estensione, la forma, il movimento, ecc. Ma da ciò che abbiamo già dimostrato risulta evidente che l'estensione, la forma ed il movimento sono soltanto idee esistenti nella mente, e che un'idea non può esser simile ad altro che ad una idea. Quindi né le idee primarie né i loro archetipi possono esistere in una sostanza che non percepisce. Di qui è chiaro che la nozione stessa di ciò che vien chiamato «materia» o «sostanza corporea», importa una contraddizione. E perciò non riterrei proprio necessario sciupar altro tempo a mostrarne l'assurdità: ma poiché l'affermazione dell'esistenza della materia sembra aver presa così salda radice nelle menti dei filosofi e porta tante cattive conseguenze, preferisco che mi si giudichi prolisso e tedioso piuttosto di omettere qualcosa che possa giovare a scoprire ed estirpare completamente questo pregiudizio[10].

Quelli che affermano che la forma, il movimento e tutte le altre qualità primarie od originali esistono fuori della mente in sostanze che non pensano,

riconoscono nello stesso tempo che non esistono i colori, i suoni, il caldo, il freddo, ecc.: questi, dicono, sono sensazioni che esistono soltanto nella mente, e che dipendono e sono prodotte dalle varietà di dimensione, di costituzione, di movimento, ecc. delle minute particelle di materia. Essi credono che sia questa una verità indubitabile, che possono provare oltre ogni dubbio. Ma se fosse certo che le qualità primarie sono unite inscindibilmente con tutte le altre qualità sensibili e non possono venir separate da esse né meno col pensiero, ne seguirebbe evidentemente che esse esistono soltanto nella mente. Ora, vorrei che ciascuno riflettesse e provasse se può, con qualche astrazione del pensiero, concepire l'estensione e il movimento d'un corpo senza tutte le altre qualità sensibili. Per conto mio, trovo evidente che non posso formarmi l'idea d'un corpo esteso e in moto senza attribuirgli anche un qualche colore o altra qualità sensibile che si riconosce esistere soltanto nella mente. In breve, l'estensione, la forma ed il moto, astratti dalle altre qualità sensibili, sono inconcepibili. Dove dunque sono le altre qualità sensibili vi saranno anche le qualità primarie: cioè, saranno anch'esse nella mente e non altrove.

E poi, si riconosce che il grande e il piccolo, il rapido e il lento non esistono in nessun luogo fuori della mente poiché sono affatto relativi e mutano col mutare della struttura e della posizione degli organi del senso. Quindi l'estensione che esiste fuori della mente non è né grande né piccola, e il movimento non è né rapido né lento: vale a dire, ambedue non sono proprio nulla. Ma, direte, ci sono l'estensione in generale ed il movimento in generale: da questo si vede come l'affermazione di sostanze estese e mobili che esistono fuori della mente dipenda dalla strana dottrina delle idee astratte. E qui non posso far a meno di notare come la definizione vaga e indeterminata della materia o sostanza corporea, nella quale incorrono tutti i filosofi moderni in forza dei loro stessi princìpi, somigli da vicino a quella nozione antiquata e tanto derisa di una «materia prima» che si può trovare in Aristotile e nei suoi seguaci[11]. Non si può concepire la solidità senza estensione: e poiché s'è provato che l'estensione non esiste in una sostanza che non pensi, questo deve valere anche per la solidità.

G. Berkeley, *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, Laterza, Bari 1955, pp. 41-47

1. Berkeley riprende il termine «idee» da Locke, intendendolo, come quest'ultimo, nel senso di rappresentazioni mentali. Anche la tripartizione delle idee ricorda quella lockiana in idee della sensazione, idee della riflessione e idee complesse. Perciò Berkeley viene considerato un empirista. Sia Berkeley che Locke, tuttavia, esattamente come il razionalista Cartesio, considerano le idee non come ciò per mezzo di cui conosciamo le cose, bensì come le cose stesse che noi conosciamo. Noi, insomma,

per tutti questi filosofi moderni, non conosciamo cose per mezzo di idee o di sensazioni, ma conosciamo solo idee o sensazioni.

2. Le cose, quindi, sono solo «collezioni di idee», cioè insiemi di sensazioni.

3. Per spiegare l'esistenza delle idee, che consiste nel loro essere percepite, è necessario ammettere, secondo Berkeley, l'esistenza di una mente, intesa come soggetto percipiente. Essa non è un'idea, perché non viene percepita, ma è la condizione dell'esistenza delle idee. Il riconoscimento di questa mente indipendentemente dal suo essere percepita è un tratto non empiristico, ma quasi cartesiano, del pensiero di Berkeley.

4. Nei suoi *Appunti* autobiografici Berkeley chiama l'*esse est percipi* «il Principio» o il «Nuovo Principio» della sua filosofia. In esso si compendia infatti tutto il suo immaterialismo o, come dirà Kant, il suo idealismo empirico.

5. L'opinione in questione è il cosiddetto realismo, che afferma l'esistenza di una realtà indipendente dalla mente. Berkeley la critica sulla base del presupposto che noi possiamo percepire solo idee o sensazioni.

6. Berkeley riduce l'astrazione a semplice separazione di un contenuto mentale dall'altro, mentre per la Scolastica, che ne ha introdotto il concetto, l'astrazione è anche generalizzazione o universalizzazione.

7. La teoria berkeleyana non riduce dunque la realtà al solo contenuto attuale di una mente umana, ma al contenuto di un «Eterno Spirito», cioè della mente divina. Ciò corrisponde al suo intento apologetico di confutare l'ateismo.

8. Possibile allusione critica alla dottrina di Locke, secondo cui le qualità hanno come *substratum* una sostanza.

9. Qui Berkeley prospetta, per confutarla, una forma molto ingenua di realismo, secondo la quale le idee sarebbero immagini di oggetti esterni. Nel realismo classico, invece, le percezioni e i concetti non sono immagini delle cose, ma strumenti o processi per mezzo dei quali si conoscono direttamente le cose.

10. La formulazione della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, qui criticata, è quella propria di Locke, che concepisce l'estensione come qualità primaria della materia.

11. Qui Berkeley accomuna la dottrina lockiana della sostanza come *substratum obscurum* a quella aristotelica della materia prima, mentre quest'ultima, per Aristotele, è solo il sostrato della trasformazione degli elementi, che non esiste mai separato.

George Berkeley

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

Critica della sostanza materiale

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

Nel *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, da cui è tratto il brano che presentiamo, Berkeley sviluppa una serie di critiche contro la tesi secondo cui esistono sostanze materiali. Egli considera due versioni di questa tesi: quella lockiana, secondo la quale la materia è il sostrato dell'estensione, perciò non viene

percepita; e quella cartesiana, secondo cui la materia è la stessa estensione, la quale è sostanza (*res extensa*) nel senso che sussiste indipendentemente dalla mente. Alla prima Berkeley obietta che, se la materia non viene mai percepita, non si può nemmeno dire che esiste; alla seconda egli obietta che l'esistenza di sostanze corrispondenti alle idee dei corpi non può essere conosciuta né dai sensi né dalla ragione.
Mentre nel primo caso Berkeley porta alle sue estreme conseguenze l'empirismo di Locke, per il quale l'unica possibile fonte della conoscenza è l'esperienza e, dunque, ciò di cui non si dà esperienza rimane inconoscibile; nel secondo caso egli porta alle sue estreme conseguenze il razionalismo dualistico di Cartesio. Berkeley osserva infatti che delle sostanze materiali non si dà conoscenza razionale diretta, perché non si può capire come un corpo possa agire su uno spirito. Se dunque se ne dà solo una conoscenza indiretta, questa può provenire anche da una fonte diversa, perciò l'esistenza di sostanze materiali diventa del tutto superflua. In tal modo Berkeley ritiene di avere confutato il «materialismo» (intendendo con questo termine la semplice ammissione di sostanze materiali), e di averlo fatto per mezzo di argomenti *a priori*, cioè desunti non dall'esperienza, ma dal puro ragionamento.

Ma esaminiamo un poco l'opinione comune. Si dice che l'estensione è un modo od un accidente della materia, e che la materia è il *substratum* che lo sostiene. Ora vorrei che mi spiegaste che cosa s'intende dicendo che la materia «sostiene» l'estensione[1]. Voi rispondete che non avendo idea della materia, non potete spiegarlo. Rispondo che, benché non abbiate un'idea positiva della materia, pure, se le vostre parole hanno un qualunque senso, dovete averne almeno un'idea relativa: benché voi non sappiate che cosa essa sia, tuttavia si deve supporre che sappiate che relazione essa abbia con gli accidenti e che cosa s'intende dicendo che essa «li sostiene». È evidente che la parola «sostegno» non può esser qui intesa nel suo senso usuale o letterale, come quando diciamo che le colonne sostengono un edificio. In che senso dunque si deve intenderla? Per ciò che mi riguarda, non riesco a trovare un significato che le si possa applicare.

Se esaminiamo ciò che i filosofi più scrupolosi dichiarano essi stessi d'intendere per «sostanza materiale», troveremo che essi riconoscono di non poter connettere a quei suoni altro significato che l'idea di essere in generale,

insieme alla nozione relativa che esso sostiene accidenti[2]. L'idea generale di essere mi sembra più astratta e incomprensibile di ogni altra; e quanto al fatto che esso sostenga accidenti, questo, come abbiamo osservato proprio ora, non si può intenderlo nel senso comunemente attribuito a queste parole: si deve dunque intenderlo in qualche altro senso, ma quale questo poi sia, essi non lo spiegano. Cosicché, se esamino le due parti o rami che costituiscono il significato delle parole «sostanza materiale», son convinto che non v'è nessun distinto significato connesso ad esse. Ma perché dovremmo preoccuparci ancora di discutere questo *substratum* o sostegno materiale della forma e del movimento ecc.? Non implica esso forse che forma e movimento abbiano una esistenza fuori della mente? E non è questa una contraddizione immediata, del tutto inconcepibile?

Ma anche se fosse possibile l'esistenza di sostanze solide, dotate di forma e di movimento, fuori della mente, in corrispondenza alle idee che noi abbiamo dei corpi, come ci sarebbe possibile saperlo?[3] Noi dovremmo conoscerlo per mezzo dei sensi oppure per mezzo della ragione. Quanto ai nostri sensi, per mezzo di essi abbiamo conoscenza soltanto delle nostre sensazioni, o idee, o cose percepite immediatamente dal senso, come che le vogliate chiamare. Ma i sensi non ci informano dell'esistenza di cose fuori della mente ossia non percepite, simili a quelle che vengon percepite. Questo lo riconoscono anche i materialisti[4]. Dunque, se si vuole ammettere una qualunque conoscenza di cose esterne, non resta che attribuirla alla ragione la quale inferirebbe l'esistenza di esse da ciò che vien percepito immediatamente dal senso. Ma non vedo quale ragione possa indurci a credere, sulla base di ciò che percepiamo, all'esistenza di corpi fuori della mente, poiché gli stessi sostenitori della materia non pretendono che vi sia una connessione necessaria fra i corpi e le nostre idee. Dico che è riconosciuto da tutti (e lo prova oltre ogni discussione ciò che avviene nei sogni, nella pazzia e simili) che sarebbe possibile che ricevessimo tutte le idee che ora abbiamo anche se non vi fossero corpi esistenti all'esterno che ad esse somiglino. È quindi evidente che l'ipotesi di corpi esterni non è necessaria per la produzione delle nostre idee, poiché è riconosciuto che qualche volta queste vengon prodotte (e sarebbe possibile che venissero sempre prodotte, nello stesso ordine nel quale le vediamo presentemente) senza il concorso di corpi esterni[5].

Ma si può tuttavia pensare che anche se è possibile aver tutte le nostre sensazioni senza di essi, sia più agevole concepire e spiegare il loro modo di prodursi supponendo corpi esterni simili a esse, e così sarebbe almeno probabile che ci fossero enti quali sarebbero i corpi a suscitare le idee di essi nelle nostre menti. Ma nemmeno questo si può sostenere: perché anche se si

concedono ai materialisti i loro corpi esterni, essi non sono perciò, per lor propria confessione, più vicini a sapere come vengano prodotte le nostre idee, poiché anche essi riconoscono d'esser incapaci di comprendere come il corpo agisca sullo spirito, ossia come esso possa imprimere alla mente una qualunque idea[6]. Da ciò risulta evidente che la produzione di idee o sensazioni nelle nostre menti non può costituire una buona ragione per supporre che esistano la materia o sostanze corporee, dato che si riconosce che tale produzione resta ugualmente inesplicabile anche accettando questa ipotesi. Dunque, se anche fosse possibile che i corpi esistessero fuori della mente, sostenerlo sarebbe ancora, per forza, un'opinione molto incerta, poiché essa implica, senza nessunissima ragione, che Dio abbia creato innumerevoli esseri che sono del tutto superflui e non servono a nulla[7].

In breve, anche quando vi fossero corpi esterni, non ci sarebbe mai possibile giungere a conoscerli, e se non ci fossero, avremmo le stesse identiche ragioni che abbiamo ora per credere che ci siano. Supponiamo (ed è una supposizione che nessuno negherà sia plausibile) una intelligenza priva dell'aiuto di corpi esterni, che sia affetta dalla stessa successione di sensazioni o idee che avete voi, impresse nello stesso ordine e con ugual vivezza nella sua mente. Domando se per credere all'esistenza di sostanze corporee, che vengono rappresentate dalle sue idee e suscitano queste nella sua mente, questo intelletto non avrebbe tutte le ragioni che potete aver voi per credere la stessa cosa. Non può esservi dubbio su questo: e basterebbe questa considerazione perché in ogni uomo ragionevole sorga un sospetto sul valore reale di qualunque prova egli creda di avere dell'esistenza di corpi fuori della mente.

Se fosse necessario aggiungere prove ulteriori contro l'esistenza della materia dopo ciò che è stato detto, potrei dar esempi di molti degli errori e delle difficoltà (per non contare le empietà) che sono sorte da questa asserzione. Essa ha prodotto innumerevoli controversie e dispute in filosofia e non poche, di ben più grave importanza, in religione[8]. Ma non entrerò qui in dettagli, non solo perché penso che non siano necessari argomenti *a posteriori* per provar ciò che, se non erro, è stato a sufficienza dimostrato *a priori*, ma anche perché troverò più oltre occasione di parlare un poco di essi.

G. Berkeley, *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, Laterza, Bari 1955, pp. 49-52

1. Benché la presenti come un'«opinione comune», Berkeley riferisce qui la posizione di Locke, il quale nel *Saggio sull'intelletto umano* aveva definito la sostanza precisamente come il *substratum* che «sostiene» le qualità primarie, per esempio l'estensione.

2. Questa sembra essere la posizione di Cartesio, per cui la sostanza, sia materiale che spirituale, è la stessa realtà (*res*), cioè l'essere.

3. Qui la posizione di Cartesio è riportata con chiarezza: le sostanze materiali sono l'oggetto delle idee che noi abbiamo dei corpi.

4. Berkeley chiama «materialisti» tutti coloro che ammettono l'esistenza di realtà materiali, compreso quindi persino Cartesio. Il significato corretto del termine «materialismo» è invece l'ammissione delle sole realtà materiali, o la riduzione dell'intera realtà alla materia.

5. L'argomento usato da Berkeley è tipicamente cartesiano: per Cartesio infatti solo la veridicità di Dio ci garantisce che alle nostre idee dei corpi corrispondano reali sostanze materiali.

6. Anche questa osservazione è tipica del dualismo cartesiano.

7. Qui Berkeley porta alle estreme conseguenze la posizione cartesiana: se l'esistenza delle sostanze materiali non ha altra garanzia che Dio, non c'è nessuna ragione per cui Dio debba averle create.

8. Berkeley, considerando l'ammissione di sostanze materiali come causa di empietà e di problemi per la religione, mostra di confonderla ancora una volta con il materialismo assoluto, che è una forma di ateismo. Ciò rivela l'intento apologetico delle sue argomentazioni.

George Berkeley

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

Dio e le leggi di natura

Trattato sui princìpi della conoscenza umana

Una delle dottrine più caratteristiche di Berkeley, esposta nel *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* – da cui è tratto il brano che presentiamo – e conseguenza del suo *esse est percipi*, è quella secondo cui le leggi di natura altro non sarebbero che l'ordine impresso da Dio alle nostre idee. Egli vi approda osservando che le nostre idee divengono, cioè nascono e scompaiono. La causa di questo divenire non può essere un'idea, perché secondo Berkeley le idee sono soltanto passive, né può essere la materia, che non esiste; dunque deve essere uno spirito, cioè una sostanza immateriale e attiva. Lo spirito in genere, dunque anche gli spiriti umani, è capacità di percepire le idee, o intelletto, e di produrle, o volontà. Noi tuttavia siamo capaci di produrre, con la volontà, solo le idee dell'immaginazione, non quelle del senso, che sono le più forti, le più vivaci, le più distinte. Ci deve pertanto essere un'altra causa che le produce.

Inoltre le idee del senso, cioè gli oggetti che formano il mondo della nostra esperienza, ci appaiono disposte secondo un ordine stabile, coerente, necessario. L'unica causa capace di produrre le idee del senso, e di disporle nell'ordine in cui noi le percepiamo, è lo spirito divino, cioè Dio. Perciò si deve concludere che le cosiddette leggi di natura non sono altro che l'ordine secondo il quale Dio suscita in noi le idee del senso. Tali leggi ci danno la possibilità di fare previsioni e di comportarci di conseguenza. Cercare altre cause, quali ad esempio il sole come causa del calore o l'urto dei corpi come causa del suono, è assurdo, perché equivale ad attribuire a semplici idee il potere di produrre altre idee. L'unica causa dei fatti che formano il mondo della nostra esperienza è dunque Dio, perché si tratta sempre soltanto di idee prodotte da uno spirito.

Noi avvertiamo una successione incessante di idee: alcune sono suscitate di nuovo, altre sono mutate ovvero scompaiono del tutto. Esiste dunque una causa di queste idee, una causa dalla quale esse dipendono e che le produce e le muta. Da quanto s'è detto nella sezione precedente, è evidente che questa causa non può essere una qualunque qualità o una qualunque idea o combinazione di idee. Deve dunque essere una sostanza: ma poiché si è provato che non esiste sostanza corporea o materiale, non resta, come causa delle idee, che una sostanza incorporea e attiva, ossia lo spirito.

Uno spirito è un essere semplice, indivisibile, attivo: in quanto esso percepisce idee, si chiama «intelletto»; in quanto produce idee od opera in altro modo su di esse, si chiama «volontà». Quindi non può venir formata l'idea di un'anima o di uno spirito, perché tutte le idee, essendo passive ed inerti, non possono rappresentarci ciò che agisce, come immagine o similitudine[1]. Un po' di attenzione rivelerà a chiunque che è assolutamente impossibile aver un'idea che sia simile a quel principio attivo di movimento e di cambiamento d'idee. Tale è la natura dello «spirito», di ciò che agisce: esso non può venir percepito per se stesso ma soltanto per gli effetti che produce. Se qualcuno dubitasse della verità di ciò che veniamo esponendo, rifletta e guardi se può formarsi l'idea di una qualche forza, d'un qualche essere attivo; guardi se ha le idee delle due principali forze indicate con i nomi di «volontà» e di «intelletto», l'una distinta dall'altra, ed ambedue distinte altrettanto bene dalla terza idea di sostanza o essere in generale, con la relativa nozione del fatto che esso sostiene ovvero è il soggetto delle due forze suindicate: è questo che si indica con il nome di «anima» o «spirito». È questo che certuni

sostengono: ma per quanto posso vedere, le parole «volontà», «intelletto», «mente», «anima», «spirito» non indicano idee differenti, anzi non indicano proprio nessuna idea: indicano invece qualcosa ch'è molto diverso dalle idee e che non può esser simile a nessuna idea né venir rappresentato da nessuna idea perché è un agente[2].

Io trovo di poter suscitare a piacere idee nella mia mente, variando e mutando la scena tutte le volte che lo credo opportuno. Basta volere, ed ecco subito che questa o quell'altra idea sorge nella mia fantasia; e dallo stesso potere vien cancellata e lascia il posto a un'altra. Questo fare e disfare idee rende appropriato qualificare la mente come attiva. Tutto questo è certo e fondato sull'esperienza: mentre quando parliamo d'agenti che non pensano ovvero di idee suscitate indipendentemente dalla volontà, non facciamo altro che giocar con le parole.

Ma qualunque sia il potere che io ho sui miei propri pensieri, trovo che le idee percepite attualmente dai sensi non dipendono nello stesso modo dalla mia volontà. Quando apro gli occhi alla piena luce del giorno, non posso scegliere di vedere o di non vedere, né fissare quali oggetti si debbano precisamente presentare alla mia vista, e lo stesso accade per l'udito e per gli altri sensi: le idee impresse ad essi non sono creazioni della mia volontà. V'è dunque qualche altra volontà ossia un altro spirito che le produce.

Le idee del senso sono più forti, più vivaci, più distinte di quelle dell'immaginazione; inoltre esse hanno stabilità, ordine, coerenza. Non vengon suscitate a caso, come spesso avviene per quelle causate da umane volontà, ma con un processo regolare, ossia in una serie ordinata. L'ammirevole connessione di questa dimostra da sola la sapienza e la benevolenza del suo Autore. Ora le regole fisse, i metodi secondo i quali la Mente dalla quale dipendiamo suscita in noi le idee del senso, vengon chiamate «leggi di natura»; e noi apprendiamo queste per mezzo dell'esperienza che ci insegna che queste o quelle idee si accompagnano con queste o quelle altre, nel corso ordinario delle cose[3].

Questo ci dà una certa capacità di previsione, la quale ci mette in grado di regolare le nostre azioni secondo le necessità della vita. Senza questa capacità saremmo continuamente in imbarazzo: non potremmo mai sapere come usare una qualunque cosa in modo che ci desse o ci togliesse il minimo dolore sensoriale. Che il cibo nutre, che il sonno ristora, che il fuoco riscalda, che seminare al tempo della semina è l'unico modo per raccogliere il grano al tempo della mietitura; in generale, che questi o quei mezzi conducono a ottenere questi o quei risultati – tutto questo noi lo sappiamo non perché scopriamo qualche rapporto necessario fra le nostre idee, ma solo perché

osserviamo le leggi stabilite della natura, senza le quali saremmo tutti incerti e confusi, e un adulto non saprebbe comportarsi nella vita quotidiana meglio d'un bambino appena nato[4].

E tuttavia questo funzionamento coerente ed uniforme che mostra con tanta evidenza la bontà e la saggezza di quello Spirito reggitore la volontà del quale costituisce le leggi di natura, invece di guidare verso Lui il nostro pensiero, lo fa vagabondare in cerca di cause seconde[5]. Infatti quando ci accorgiamo che certe idee del senso sono seguite costantemente da altre idee e sappiamo che questo non avviene per opera nostra, attribuiamo senz'altro la forza di agire alle idee stesse e supponiamo che una sia causa dell'altra, mentre non può esservi nulla di più assurdo e incomprensibile di questo. Così, per esempio, avendo osservato che quando percepiamo con la vista una certa figura luminosa e rotonda, percepiamo contemporaneamente col tatto l'idea o sensazione chiamata «calore», da ciò concludiamo che il sole è la causa del calore. Nello stesso modo, percependo che il movimento e l'urto dei corpi è accompagnato da un suono, siamo proclivi a pensare che quest'ultimo sia un effetto di quello[6].

Le idee impresse ai sensi dall'Autore della natura vengon chiamate «cose reali», mentre quelle suscitate nell'immaginazione, poiché sono meno regolari, meno vivide e meno costanti, vengon chiamate più precisamente «idee», ossia «immagini di cose» che esse copiano e rappresentano. Ma in ogni modo le nostre sensazioni, anche se sono così vivide e distinte, sono tuttavia «idee», cioè esistono nella mente o sono percepite da essa così realmente come le idee dovute alla mente stessa. Si riconosce che le idee del senso hanno in sé maggior realtà, cioè sono più forti, più ordinate, più coerenti, di quelle create dalla mente: ma questo non prova che esse esistano senza la mente. Esse sono anche meno dipendenti dallo spirito o sostanza pensante che le percepisce, inquantoché sono suscitate dalla volontà di un altro spirito più potente: tuttavia, esse sono sempre «idee» e certo nessuna «idea», debole o forte che sia, può esistere altrove che in una mente che la percepisce.

G. Berkeley, *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, Laterza, Bari 1963, pp. 54-58

1. In precedenza Berkeley ha affermato che le idee sono per definizione passive, inerti, incapaci di agire. Ciò potrebbe essere evidente se per idee si intendessero solo delle rappresentazioni derivanti da cose; ma per il filosofo irlandese esse sono le cose stesse, le quali in tal modo vengono considerate tutte come incapaci di agire, cioè prive di qualsiasi forza o energia.

2. Degli spiriti, cioè dell'anima e di Dio, secondo Berkeley non ci possono essere idee, perché gli spiriti sono realtà attive mentre le idee sono soltanto passive. La vera ragione di questo è tuttavia un'altra, cioè

il fatto che le idee, per Berkeley, sono fondamentalmente sensazioni.

3. In questo modo Berkeley evita il pericolo del soggettivismo, implicito nell'*esse est percipi*, perché fa dipendere l'ordine delle idee da Dio stesso, e salva la validità delle leggi naturali, cioè la validità della meccanica newtoniana.

4. L'ordine naturale è dunque provvidenziale per l'uomo: è il solito motivo apologetico della filosofia di Berkeley.

5. L'espressione «cause seconde» risale alla Scolastica. Qui Berkeley la usa in riferimento alla meccanica newtoniana, da lui accusata di scambiare le cose per cause, cioè princìpi attivi, il che diventa effettivamente impossibile se si riducono, come vuole Berkeley, le cose a idee.

6. Questa riconduzione di ogni causalità a Dio è un primo indebolimento della legge di causalità, preludio alla negazione di essa che verrà operata da Hume.

David Hume

Trattato sulla natura umana

Per una scienza sperimentale dell'uomo

Trattato sulla natura umana, Introduzione

La prima opera importante di Hume è il *Trattato sulla natura umana* (1740), che costituisce il tentativo di realizzare un ambizioso progetto: una scienza sperimentale dell'uomo paragonabile alla scienza sperimentale della natura creata da Newton. Tale progetto, di sapore chiaramente illuministico, è esposto da Hume nell'introduzione all'opera, che presentiamo. Esso rivela già l'atteggiamento fondamentalmente scettico dell'autore nei confronti della filosofia tradizionale, in particolare della metafisica. A questa egli intende sostituire una vera e propria scienza, avente per oggetto la natura umana. Poiché infatti nella conoscenza dell'uomo rientrano tutte le scienze, che sono sua opera, la scienza dell'uomo sarà la base di un sistema che comprende tutte le scienze.

Come la scienza newtoniana della natura (la «filosofia naturale»), così anche la scienza dell'uomo, secondo Hume, deve fondarsi sull'esperienza e sull'osservazione, deve essere una scienza sperimentale, anzi non deve mai andare al di là dell'esperienza, cioè non deve pretendere di conoscere l'essenza della mente umana, bensì deve limitarsi a studiarne i poteri e le qualità, così come si manifestano all'osservazione empirica.

Poiché, tuttavia, i comportamenti umani non sono riproducibili in laboratorio come i comportamenti dei corpi fisici, la scienza dell'uomo non potrà fare esperimenti simili a quelli della filosofia naturale, ma dovrà accontentarsi di una cauta osservazione della natura umana, così come si presenta nella condotta degli uomini che vivono in società.

È usanza comune agli autori che hanno la pretesa di avere scoperto fatti nuovi nel campo della filosofia e delle scienze, vantare i propri sistemi screditando l'opera di coloro che li hanno preceduti. Se essi si contentassero di lamentare l'ignoranza in cui ancora ci troviamo sulle questioni più importanti che si presentano davanti al tribunale della ragione umana, pochi tra i cultori delle scienze potrebbero dar loro torto. Poiché, chi possiede discernimento e sapere, s'avvede facilmente quanto siano deboli le basi dei sistemi più accreditati, anche di quelli che accampano maggiori pretese alla precisione e profondità del ragionamento. Princìpi accettati ciecamente, conseguenze mal dedotte dai princìpi, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme: ecco quel che s'incontra dappertutto nei sistemi dei più eminenti filosofi, e che ha fatto cadere in discredito la stessa filosofia[1].

Né sono necessarie cognizioni molto profonde per convincersi dello stato d'imperfezione delle scienze attuali. Anche chi, profano, resta fuori della porta, può giudicare, dal rumore e dalle grida, che le cose non vanno troppo bene all'interno. Non c'è niente, infatti, che non sia messo in discussione e su cui i dotti non siano di opinioni contrarie. Neanche le questioni più frivole sfuggono alla controversia, e intanto quelle più importanti non le sappiamo risolvere; e mentre le dispute si moltiplicano come se tutto fosse incerto, esse, poi, son condotte con tanto accanimento come se tutto fosse certo. In mezzo a questo trambusto, non è la ragione che ha la meglio, ma l'eloquenza; e ognuno, purché sappia presentarla con arte, può far proseliti all'ipotesi più stravagante. La vittoria non è dei guerrieri che maneggiano la picca e la spada, ma dei trombettieri, tamburini e musicanti dell'esercito[2].

Da ciò nasce, secondo me, il comune pregiudizio contro ogni forma di ragionamento metafisico, anche tra coloro che si professano uomini di studio, e che apprezzano adeguatamente ogni altro ramo della cultura. Per ragionamenti metafisici essi non intendono quelli di un ramo particolare del sapere, ma ogni genere di argomenti che siano un po' astrusi e richiedano una speciale attenzione per essere compresi. Abbiamo tante volte perduto il tempo in questioni di questo genere, che adesso ci rinunciamo senz'altro: se dobbiamo esser sempre in preda a errori e illusioni, preferiamo che siano

almeno naturali e piacevoli. Ed invero, soltanto il più deliberato scetticismo, unito a una grande indolenza, può giustificare quest'avversione alla metafisica. Poiché, anche se la verità è da ricercare dentro i limiti della capacità umana, essa vi giace, tuttavia, nascosta in profondità tanto recondite, che lo sperare di giungervi senza fatica, mentre i più grandi geni con tutti i loro sforzi non vi sono riusciti, dev'esser considerata una prova sufficiente di vanità e presunzione. La filosofia che presento qui non ha di tali pretese; anzi, riterrei un forte argomento contro di essa se fosse troppo facile e ovvia[3].

È evidente che tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana, e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro, vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza *dell'uomo*, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali. È impossibile prevedere quali mutamenti e progressi noi potremmo fare in queste scienze se conoscessimo a fondo la portata e la forza dell'intelletto umano, e se potessimo spiegare la natura delle idee di cui ci serviamo e delle operazioni che compiamo nei nostri ragionamenti. E tali progressi sono soprattutto da sperarsi nella religione naturale, poiché questa non si contenta d'illuminarci sulla natura delle forze superiori, ma vuol anche allargare la nostra vista alle loro disposizioni verso di noi e ai nostri doveri verso di loro; di conseguenza, noi non siamo soltanto esseri che ragionano, ma anche uno degli oggetti su cui ragioniamo[4].

Se, quindi, la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale sono in tale dipendenza dalla conoscenza dell'uomo, che cosa non dobbiamo aspettarci dalle altre scienze più strettamente e intimamente legate alla natura umana? L'unico scopo della logica è di spiegare i princìpi e le operazioni della nostra facoltà di ragionare e la natura delle nostre idee; la morale e la critica riguardano il gusto e il sentimento; la politica considera gli uomini uniti in società e dipendenti gli uni dagli altri. In queste quattro scienze, e cioè la logica, la morale, la critica e la politica, è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento e all'ornamento della mente umana.

Il solo mezzo, quindi, per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che ne speriamo, è di abbandonare il tedioso, estenuante metodo seguito fino ad oggi; e invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: padroni di esso, potremo sperare di ottener ovunque una facile vittoria. Movendo di qui, potremo estendere la nostra conquista su tutte le scienze più intimamente legate con la vita

umana, e procedere poi con agio ad approfondire quelle che sono oggetto di mera curiosità. Non c'è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non ce n'è nessuna che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza. Accingendoci, quindi, a spiegare i princìpi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza[5].

E come la scienza dell'uomo è la sola base solida per le altre scienze, così la sola base solida per la scienza dell'uomo deve essere l'esperienza o l'osservazione. Che l'applicazione della filosofia sperimentale alla ricerca morale sia avvenuta più di un secolo dopo l'applicazione di essa alle ricerche naturali, non deve sorprendere nessuno: più o meno lo stesso intervallo lo troviamo agli inizi di queste scienze: da Talete a Socrate, infatti, corre uno spazio di tempo pressappoco uguale a quello da Bacone ai recenti filosofi inglesi[6], che, cominciando a portare la scienza dell'uomo sopra un terreno nuovo, hanno attirato l'attenzione e suscitato la curiosità del pubblico. Questo dimostra che, mentre le altre nazioni possono rivaleggiare con noi nella poesia e superarci in altre arti dilettevoli, il progresso della ragione e della filosofia non può esser raggiunto se non in un paese libero e tollerante.

Né dobbiamo credere che questo progresso nella scienza dell'uomo faccia meno onore al nostro paese di quello precedente nella filosofia naturale: dobbiamo, anzi, considerarlo come una gloria maggiore a causa della maggiore importanza di questa scienza e della necessità di una sua riforma. Poiché a me sembra evidente che, essendoci ignota l'essenza della mente al pari di quella degli oggetti esterni, è ugualmente impossibile farci una nozione dei suoi poteri e qualità altrimenti che con accurati ed esatti esperimenti, e con lo studio degli effetti risultanti dalla differenza delle circostanze e delle sue particolari condizioni. E sebbene ci si debba sforzare di rendere tutti i nostri princìpi per quanto è possibile universali, elevando i nostri esperimenti al massimo grado di generalità e spiegando gli effetti con poche e semplicissime cause, è tuttavia indubitabile che noi non possiamo mai andare al di là dell'esperienza, e che, qualunque ipotesi pretendesse di scoprire le ultime e originarie qualità della natura umana, la dobbiamo condannare senz'altro come presuntuosa e chimerica[7].

Per quanto ardore metta un filosofo nello studio dei princìpi primi dell'anima, egli non riuscirà mai un vero maestro nella scienza della natura umana che pretende di spiegare né un profondo conoscitore di ciò che dà naturalmente soddisfazione alla nostra mente. È indubitabile, infatti, che il disperare di qualcosa produce in noi quasi lo stesso effetto del suo possesso:

appena vediamo l'impossibilità di soddisfare un desiderio, il desiderio stesso svanisce. Così, quando ci accorgiamo di essere giunti al limite estremo della ragione umana, ci riposiamo contenti, pur se in fondo siamo perfettamente persuasi della nostra ignoranza, e sentiamo di non poter dare altra ragione dei nostri più generali e più sottili princìpi se non l'esperienza stessa che abbiamo della loro realtà. Questo, almeno, è il modo comune di ragionare, e non ci voleva molto a sospettare che lo si dovesse seguire anche per i fenomeni più particolari e straordinari. E poiché questa impossibilità di ulteriori progressi basta a far contento il lettore, anche l'autore troverà una maggiore soddisfazione confessando francamente la sua ignoranza ed evitando con prudenza l'errore, nel quale tanti sono caduti, di voler imporre agli altri ipotesi e congetture come fossero princìpi del tutto accertati. Una volta che questa reciproca soddisfazione tra maestro e scolaro sia raggiunta, non so cosa si possa domandare di più alla filosofia.

Ma se qualcuno attribuisse a difetto della scienza dell'uomo questa impossibilità di spiegare i princìpi primi, mi permetterei di fargli notare che, allora, un tal difetto è comune a tutte le scienze e le arti, sia quelle coltivate nelle scuole dai filosofi o praticate nelle botteghe dai più umili artigiani. Nessuna di esse può andar oltre l'esperienza o fondare un principio se non su questa autorità. La filosofia morale ha, invero, uno svantaggio in confronto alla filosofia naturale: e cioè che i suoi esperimenti non li può fare deliberatamente, con premeditazione, e in modo da chiarire a se stessa ogni particolare difficoltà che possa sorgere. Quando voglio conoscere gli effetti di un corpo su un altro in certe condizioni, non ho da far altro che metterli in quelle condizioni e osservare quel che ne risulta. Ma se cercassi similmente di chiarire un dubbio di filosofia morale, ponendomi nelle stesse condizioni di ciò che indago, è evidente che la riflessione e la premeditazione verrebbero a disturbare l'attività dei miei princìpi naturali tanto da non permettermi di trarre dal fenomeno nessuna legittima conclusione. Quindi i nostri esperimenti in questa scienza noi li dobbiamo cogliere con una cauta osservazione della vita umana, così come si presentano comunemente nella condotta degli uomini che vivono in società, negli affari o nei piaceri. E quando esperimenti di questa specie siano accortamente raccolti e paragonati, potremo sperare di stabilire su essi una scienza non inferiore in certezza, e molto superiore in utilità, ad ogni altra[8].

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. I, pp. 5-10

1. La filosofia precedente, secondo Hume, non ha ancora risolto le questioni più importanti che si

presentano al «tribunale della ragione umana» (espressione di chiaro sapore illuministico, che sarà ripresa da Kant), dunque è del tutto insoddisfacente.

2. Il segno del fallimento delle filosofie precedenti è la discordia tra i filosofi: la stessa considerazione sarà fatta da Kant.

3. Così Hume dichiara di non voler fare metafisica, intendendo con questo termine ragionamenti astrusi e difficili, né si illude di poter conoscere verità profonde: è una prima professione di scetticismo.

4. Ecco la nuova scienza progettata da Hume: la scienza dell'uomo, intesa come scienza di una comune «natura» umana, da concepirsi non come un'essenza metafisica, ma come qualcosa di analogo alla natura che è oggetto della fisica (o «filosofia naturale»), cioè come «la portata e la forza dell'intelletto», «la natura delle idee» e «delle operazioni che compiamo nei nostri ragionamenti».

5. La scienza dell'uomo è la base del sistema di tutte le scienze, cioè è preliminare a tutte, perché tutte le scienze sono costruite per mezzo dell'intelletto umano. In tal modo Hume ripropone il problema critico, metodologico o gnoseologico, che era stato posto da Cartesio e da Locke, e che è caratteristico della filosofia moderna.

6. Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, ecc. Fino a questo punto la nota è dello stesso Hume. Come Socrate, autore della prima filosofia dell'uomo, è venuto un secolo dopo i primi filosofi della natura, così gli iniziatori della nuova scienza dell'uomo, qui citati da Hume, vengono un secolo dopo Bacone, iniziatore della nuova scienza della natura. Ciò significa che la nuova scienza dell'uomo ha come modello la nuova scienza della natura, cioè deve essere anch'essa una scienza sperimentale.

7. Qui viene esclusa pregiudizialmente la possibilità di andare al di là dell'esperienza (allo stesso modo Galilei aveva dichiarato di non voler «tentare le essenze» delle sostanze naturali): in ciò consiste l'empirismo radicale di Hume.

8. Nella scienza della natura corporea, cioè nella fisica, sono possibili veri e propri esperimenti, cioè osservazioni ripetute dello stesso fenomeno, riprodotto in condizioni di migliore osservabilità, allo scopo di verificare un'ipotesi. Nella scienza dell'uomo tali esperimenti non sono possibili, ma bisogna accontentarsi di semplici osservazioni, nei confronti delle quali le sole operazioni possibili sono il raccoglierle con accortezza e il metterle a confronto tra di loro.

David Hume

Trattato sulla natura umana

Critica all'idea di causalità (A)

Trattato sulla natura umana, Libro I, Parte III, Sez. II

Uno dei motivi a cui è giustamente legata la fama di Hume è la sua critica all'idea di causalità. Questa è stata da lui esposta inizialmente nel *Trattato sulla natura umana*, da cui è tratto il brano che presentiamo. Secondo Hume l'idea di causalità non ha alcuna base nell'esperienza, perciò non è molto affidabile come conoscenza della realtà. Essa ha origine soltanto dall'abitudine della mente a scambiare una semplice successione di eventi, ripetutamente osservata in molti casi simili, per una connessione

necessaria.

Per cominciare con ordine, dobbiamo considerare l'idea di *causalità* e vedere quale ne è l'origine[1]. Non si può, infatti, ragionare bene, se non s'intende pienamente l'idea di cui si ragiona, ed è impossibile intendere perfettamente un'idea se non se ne rintraccia l'origine, e non si esamina quella prima impressione dalla quale essa nasce. L'esame dell'impressione dà chiarezza all'idea, e l'esame dell'idea dà una uguale chiarezza a tutti i nostri ragionamenti.

Diamo, dunque, uno sguardo a due di quegli oggetti che chiamiamo causa ed effetto, e rivolgiamoli da tutti i lati, al fine di trovare quell'impressione che produce un'idea d'importanza così prodigiosa. Vedo subito che non devo cercarla in nessuna delle particolari *qualità* degli oggetti, poiché, qualunque di queste io scelga, trovo oggetti che non la possiedono, e tuttavia sono chiamati cause o effetti. Ed invero non esiste nulla nell'oggetto né esternamente né internamente, che non si possa considerare o come causa o come effetto, sebbene sia evidente che non c'è nessuna qualità che appartenga universalmente a tutte le cose e dia loro diritto a questa denominazione[2].

L'idea, dunque, di causalità deve derivare da qualche *relazione* esistente tra gli oggetti, e questa relazione dobbiamo cercar di scoprire. In primo luogo, trovo che gli oggetti considerati come causa ed effetto sono *contigui*; e che niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di tempo o di spazio. Benché, infatti, oggetti distanti possano talora sembrar produttivi l'uno dell'altro, di solito, esaminando bene, si trova che sono uniti da una catena di cause contigue sia tra loro sia con gli oggetti distanti; e anche quando quest'unione non la possiamo scoprire, presumiamo sempre che esista. Dobbiamo, quindi, considerare il rapporto di CONTIGUITÀ come essenziale a quello di causalità, o, per lo meno, supporre che sia tale, come è anche opinione generale, finché non troveremo occasione più propizia per chiarire la questione, esaminando quali oggetti sono e quali non sono capaci di giustapposizione e di congiungimento[3].

La seconda relazione che io considero come essenziale a quella di causalità non è universalmente riconosciuta, anzi è controversa, e consiste nella PRIORITÀ di tempo della causa sull'effetto. Alcuni opinano che non sia assolutamente necessario che una causa preceda l'effetto, e che un oggetto, o un'azione, possa, nell'atto stesso della sua esistenza, esercitare la sua proprietà produttiva e dar origine a un altro oggetto, o a un'altra azione perfettamente contemporanea ad esso. Ma, oltre che l'esperienza nella maggior parte dei

casi sembra contraddire quest'opinione, noi possiamo stabilire la relazione di priorità con una specie di ragionamento o d'inferenza. Una massima confermata tanto nella filosofia naturale quanto in quella morale è che un oggetto il quale, per un tempo qualsivoglia, esiste in tutta la sua perfezione senza produrne un altro, non è la sua sola causa, ma è assistito da qualche altro principio che lo spinge a uscire dal suo stato d'inerzia e a far uso di quella energia di cui era segretamente in possesso. Orbene, se una causa potesse esser perfettamente contemporanea all'effetto, secondo questa massima tutte lo dovrebbero essere: poiché, se una ritardasse per un sol momento il suo operare, non agendo in quell'istante in cui potrebbe agire, non sarebbe più una vera causa. La conseguenza sarebbe, nientemeno, la distruzione di quella successione di cause che osserviamo nel mondo, e, addirittura, il totale annientamento del tempo. Se una causa, infatti, fosse contemporanea al suo effetto, e questo all'altro effetto, e così via, non ci sarebbe più quella cosa ch'è la successione, e tutti gli oggetti dovrebbero esser coesistenti[4].

Se quest'argomento sembrerà soddisfacente, bene; in caso contrario, prego il lettore di concedermi, come in casi precedenti, la libertà di ritenerlo tale: egli vedrà che la cosa non ha, poi, grande importanza.

Avendo così scoperto, o supposto, che le due relazioni di *contiguità* e di *successione* sono essenziali a quella di causalità, mi accorgo che sono costretto a fermarmi e che, quale che sia il caso particolare di causalità, non posso aggiungere altro. Il movimento di un corpo è considerato come la causa, in seguito a un urto, del movimento d'un altro corpo. Considerati questi oggetti con la massima attenzione, trovo che l'uno si avvicina all'altro, e che il suo movimento precede quello dell'altro, sebbene senza un sensibile intervallo. È inutile torturarsi con *ulteriori* pensieri e riflessioni: qui è tutto quello che si può osservare in questo caso[5].

Se uno vuol lasciar da parte questo caso concreto, e definire la causa in generale dicendo ch'essa è qualcosa che ne produce un'altra, evidentemente non dice niente. Poiché, che cosa intende per *produrre*? Può darne una definizione che non sia quella stessa di causare? Si provi a darla: se ci riesce, mi dica qual è; altrimenti, s'aggira in un circolo vizioso, e dà un sinonimo invece di una definizione.

Ci contenteremo, allora, di queste due relazioni di contiguità e di successione, come se ci dessero un'idea completa della causalità? In nessun modo. Un oggetto può esser contiguo e anteriore a un altro, e non può esser considerato come sua causa. Bisogna prender in considerazione la relazione di CONNESSIONE NECESSARIA, che ha un'importanza ben maggiore delle due

precedenti.

Qui, di nuovo, esamino l'oggetto da tutti i lati, per scoprire la natura di questa connessione necessaria e l'impressione, o le impressioni, da cui può essermi derivata la sua idea. Dalle *qualità conosciute* degli oggetti, si vede subito, quella relazione di causa e di effetto non dipende affatto. Delle loro *relazioni* non ne vedo altre che quelle di contiguità e di successione: e le ho già dichiarate insoddisfacenti. Mi farò lecito, per disperazione, di affermare ch'io sono qui in possesso di un'idea non preceduta da un'impressione somigliante? Sarebbe una troppo grande prova di leggerezza e d'incostanza: il principio contrario, infatti, è stato già così solidamente stabilito, da non ammettere più dubbio: almeno, finché non abbiamo esaurientemente esaminata la presente difficoltà.

Dobbiamo, quindi, procedere come coloro che, essendo in cerca d'una cosa nascosta, e non trovandola nel luogo dove speravano, rovistano tutto all'intorno senza meta precisa, nella speranza che la buona fortuna li guidi. Bisogna abbandonare lo studio diretto della natura della *connessione necessaria*, che fa parte della nostra idea di causa ed effetto, e cercare qualche altra questione, di cui l'esame possa giovarci a chiarire la presente difficoltà. Due son le questioni che mi accingo a esaminare:

1. Per quale ragione diciamo *necessario* che tutto ciò che ha un cominciamento debba avere anche una causa?
2. Perché affermiamo che certe cause particolari debbono *necessariamente* avere certi particolari effetti? Qual è la natura di quest'*inferenza*, per cui passiamo dalle une agli altri, e della *credenza* che riponiamo in essa?[6]

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. I, pp. 87-91

1. Nel chiedersi quale sia l'origine dell'idea di causa Hume ammette, almeno per quanto riguarda le idee, il principio di causalità, da lui stesso formulato poco più avanti come «tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza», e subito criticato.

2. Le idee per Hume non sono altro che «immagini illanguidite delle impressioni», cioè delle percezioni sensibili. Ma l'idea di causa non deriva da nessuna impressione delle qualità degli oggetti considerati come causa ed effetto.

3. Contiguità significa vicinanza nello spazio, la quale è oggetto di esperienza.

4. Priorità e successione significano vicinanza nel tempo, la quale pure è oggetto di esperienza.

5. L'esempio addotto da Hume mostra che egli ha un'idea chiaramente meccanica della causalità: una connessione tra due movimenti nello spazio.

6. Come si vede, Hume non si accontenta di avere spiegato l'idea di causalità con l'esperienza della contiguità e della successione, ma continua a cercarne l'origine, la spiegazione, chiedendosene il perché. Con ciò egli ammette implicitamente il principio di causalità inteso nel senso antico, cioè come richiesta di una spiegazione.

David Hume

Ricerche sull'intelletto umano

Critica all'idea di causalità (B)

Ricerche sull'intelletto umano, Sezione VII, Parte II

Il brano di Hume che presentiamo – e che riguarda la critica all'idea di causalità – è tratto dalle *Ricerche sull'intelletto umano* (1751). Si noti il modo molto particolare in cui Hume concepisce l'idea di causa, cioè quello di una connessione tra oggetti, o fatti, successivi nel tempo, che è la concezione moderna della causalità, desunta dalla meccanica galileiano-newtoniana. Essa è molto diversa dalla concezione antica, rispecchiata nella dottrina aristotelica delle quattro cause, secondo cui la causa è ogni tipo di spiegazione. Eppure lo stesso Hume, chiedendosi quale sia l'origine dell'idea di causa, sembra ammettere implicitamente il principio di causalità, almeno a proposito di quei particolari «oggetti» o «eventi» che sono le idee.

Quando si presenta qualche oggetto naturale o qualche evento, ci è impossibile, con qualunque sagacia o penetrazione, di scoprire, o anche solo di congetturare, prescindendo dall'esperienza, quale evento deriverà dal primo, o di spingere la nostra previsione al di là dell'oggetto che è immediatamente presente alla memoria e ai sensi. Anche dopo un caso o un esperimento in cui abbiamo rilevato che un evento particolare tien dietro ad un altro, non siamo autorizzati a formare una regola generale, o a predire quello che accadrà in casi simili, poiché si pensa giustamente che sia imperdonabile temerarietà il giudicare dell'intero corso della natura da un singolo esperimento, per quanto accurato o certo. Ma quando una specie particolare di eventi è stata congiunta con un'altra sempre, in tutti i casi, non abbiamo più alcuno scrupolo di predire l'una in base all'apparire dell'altra, né di adoperare quel ragionamento che unico può darci sicurezza in qualunque questione di fatto o di esistenza. Allora noi chiamiamo un oggetto *causa* e l'altro *effetto*. E supponiamo che vi sia qualche connessione fra di essi, qualche potere nell'uno, con cui esso produce infallibilmente il secondo ed opera con la maggiore certezza e colla più forte necessità[1].

Risulta allora che quest'idea d'una connessione necessaria fra eventi sorge da un numero di casi simili in cui si verifica la costante congiunzione dei

detti eventi, mentre quell'idea non può mai esser suggerita da qualcuno solo di questi casi, anche se considerato in tutte le luci e le posizioni possibili. Ma in un certo numero di casi non c'è nulla di diverso da quello che c'è in ciascun caso singolo, che si suppone sia esattamente simile agli altri, eccetto soltanto che, dopo il ripetersi di casi simili, la mente viene spinta dall'abitudine, in base al presentarsi di un evento, ad attendere l'evento che di solito lo accompagna ed a credere che esso si verificherà[2]. Questa connessione, dunque, che noi *sentiamo* nella mente, questo passaggio che l'immaginazione in base alla consuetudine compie da un oggetto a quello che di solito lo accompagna, è il sentimento o la impressione da cui formiamo l'idea di potere o di connessione necessaria. Nulla più di questo, nel nostro caso. Considerate il soggetto da tutti i lati; non troverete alcun'altra origine di quell'idea. Questa è la sola differenza fra un solo caso, dal quale non possiamo derivare l'idea di connessione, ed un numero di casi simili, dal quale essa ci vien suggerita. La prima volta che un uomo osservò la comunicazione del movimento per mezzo di impulso, come per mezzo dell'urto di due palle di bigliardo, non poté dire che l'un evento era *connesso*, ma soltanto che era *congiunto* con l'altro. Dopo aver osservato parecchi casi di questa natura, dichiara che essi sono *connessi*. Quale modificazione è intervenuta a far sorgere questa nuova *connessione*? Nessuna all'infuori che ora egli *sente* che questi eventi sono *connessi* nella sua immaginazione e può facilmente predire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. Quando diciamo, perciò, che un oggetto è connesso con un altro, intendiamo soltanto che i due oggetti hanno acquistato una connessione nel nostro pensiero, che conducono a quell'inferenza, per cui divengono prova l'uno dell'esistenza dell'altro; conclusione, questa, alquanto fuori dell'ordinario, ma che pare fondata su una sufficiente evidenza. Né quest'evidenza sarà indebolita da qualche generale differenza dell'intelletto, o da qualche sospetto scettico nei confronti d'ogni conclusione nuova e straordinaria. Nessuna conclusione può essere più gradita allo scetticismo di questa che fa scoperte intorno alla debolezza ed ai limiti ristretti della ragione e della capacità dell'uomo[3].

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. II, pp. 80-82

1. Anche nelle *Ricerche sull'intelletto umano* Hume precisa che l'idea di causa si riferisce alla successione fra due oggetti, o fra due eventi, la quale si ripete in molti casi simili.

2. La mente umana, afferma Hume, è indotta dalla ripetuta osservazione di casi simili ad attendere che gli eventi si verifichino con certe regolarità, ma ciò non possiede alcun valore oggettivo. Si noti come K. Popper, nel nostro secolo, si riferirà esplicitamente a tale critica di Hume, e a partire dalle stesse osservazioni, per demolire definitivamente il principio di induzione quale presupposto del modello

moderno e positivistico di scienza (cfr. K. Popper, *Congetture e confutazioni*).

3. Ecco la spiegazione, ovvero l'indicazione dell'origine, dell'idea di causa: l'abitudine a percepire la successione tra due eventi spinge la mente, ovvero l'immaginazione, ad attendersi il secondo ogniqualvolta abbia percepito il primo, scambiando in tal modo una semplice successione temporale per una connessione necessaria. La causalità pertanto non è che un sentimento, una credenza della nostra mente. Conclusione gradita allo scetticismo, dichiara lo stesso Hume, perché conferma la debolezza dell'intelletto umano.

David Hume

Trattato sulla natura umana

Critica all'idea di sostanza immateriale

Trattato sulla natura umana, Libro I, Parte II, Sez. V

Un'altra famosa dottrina sviluppata da Hume – nel *Trattato sulla natura umana*, da cui è tratto il brano che presentiamo – contro la filosofia tradizionale è la critica all'idea di sostanza. L'esistenza di sostanze materiali era già stata contestata da Berkeley, il quale però aveva sostenuto l'esistenza di sostanze spirituali, cioè immateriali. È proprio contro quest'ultima idea che si rivolge la critica di Hume, il quale, in tal modo, pretende di cancellare definitivamente qualsiasi concezione positiva della sostanza. Essa consiste nell'osservare che noi non abbiamo alcuna impressione, cioè percezione sensibile, della nostra mente, dalla quale possiamo derivare l'idea di una sostanza immateriale.

Se per sostanza intendiamo ciò che può esistere da sé, ossia – precisa Hume – ciò di cui abbiamo un'idea chiara e distinta, come aveva sostenuto Cartesio, allora dobbiamo considerare sostanze tutte le nostre percezioni. In realtà Hume non pensa che le percezioni siano sostanze, ma ritiene ugualmente che esse siano le sole realtà esistenti, e che per esistere non abbiano bisogno di alcun sostegno, cioè di alcun sostrato a cui inerire, quale si pretendeva che fosse la sostanza immateriale, o anima. Anche l'idea di inerenza ad un sostrato indipendente, secondo Hume, non ha alcun valore, perché di tale inerenza non abbiamo alcuna percezione.

Avendo trovato tali contraddizioni e difficoltà in ogni sistema riguardo agli oggetti esterni e all'idea di materia, che noi c'immaginiamo così chiara e determinata, ci aspetteremmo naturalmente di trovarne ancora maggiori riguardo alle nostre percezioni interne e alla natura della mente, che noi immaginiamo di solito tanto più oscura e incerta[1]. Ma c'inganniamo: il mondo intellettuale, benché avvolto da un numero infinito di oscurità, non è implicato in contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo della natura: ciò che di quello conosciamo, è coerente con se stesso, e ciò che ci è ignoto dobbiamo contentarci di lasciarlo così.

Alcuni filosofi, invero, se noi prestassimo loro ascolto, ci promettono di diminuire la nostra ignoranza; ma io temo che ci sia il pericolo d'incorrere in contraddizioni, di cui, per se stesso, l'argomento è esente. Alludo a quei filosofi che fanno dei ragionamenti molto curiosi sulla sostanza materiale o immateriale, alla quale suppongono inerenti le nostre percezioni[2]. Per metter un termine a questi cavilli senza fine, da una parte e dall'altra, io non conosco metodo migliore che di chieder loro, in poche parole, *che cosa essi intendono per sostanza e per inerenza*. Quando avranno risposto alla domanda, allora, e non prima, sarà ragionevole entrare seriamente nella questione.

Abbiamo visto ch'è impossibile rispondere riguardo alla materia e ai corpi; ma per la mente ci sono non soltanto tutte queste stesse difficoltà, ma altre ancora a lei peculiari. Derivando, infatti, ogni idea da un'impressione precedente, se noi avessimo un'idea della sostanza della nostra mente, dovremmo averne anche l'impressione: il che è molto difficile, se non impossibile a concepirsi. Poiché, in che modo l'impressione può rappresentare una sostanza altrimenti che per la somiglianza? E in che modo l'impressione può somigliare a una sostanza, se essa, secondo la suddetta filosofia, non è una sostanza, e non ha nessuna delle qualità peculiari e caratteristiche d'una sostanza?[3]

Ma lasciamo da parte la questione di ciò che la sostanza *può o non può essere*, e atteniamoci a quel che *essa è effettivamente*. Io vorrei che i filosofi, i quali pretendono che abbiamo un'idea della sostanza della nostra mente, c'indicassero l'impressione che la produce, e ci dicessero chiaramente in che modo quest'impressione agisce, e da quale oggetto deriva. È un'impressione di sensazione o di riflessione? È piacevole, penosa o indifferente? Ci accompagna continuamente o va e viene a intervalli? Se a intervalli, quando soprattutto si fa sentire, e per quali ragioni?

Se, invece di rispondere a queste domande, qualcuno credesse di evitare la difficoltà dicendo che la definizione della sostanza è: *qualcosa che può esistere da sé*, e che questa definizione ci deve bastare, si potrebbe rispondere

che questa definizione conviene a qualsiasi cosa si possa concepire, sì che non potrà mai servire a distinguere la sostanza dagli accidenti, l'anima dalle sue percezioni. Io ragiono, infatti, così: tutto ciò ch'è chiaramente concepito, può esistere: e tutto ciò ch'è chiaramente concepito in un dato modo, può esistere in quel modo. Questo è un principio già riconosciuto. Inoltre, tutto ciò ch'è differente, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile è separabile per mezzo dell'immaginazione. Questo è un altro principio[4]. La mia conclusione da questi due princìpi è la seguente: poiché le nostre percezioni sono differenti tra loro e da ogni altra cosa che esiste nell'universo, esse sono anche distinte e separabili; e possono esser considerate, ed esistere, separatamente, sì che non hanno bisogno di nessun'altra cosa che ne sostenga l'esistenza: esse, quindi, se basta la precedente definizione, sono sostanze[5].

Cosicché, né considerando la prima origine delle idee, né con una definizione, siamo in grado di giungere a una soddisfacente nozione della sostanza: ciò mi sembra una ragione sufficiente per abbandonare del tutto la controversia della materialità o immaterialità dell'anima, e condannare la questione in se stessa in modo assoluto. Noi non abbiamo un'idea perfetta di nulla, fuori della percezione; la sostanza è tutt'altro che una percezione: dunque, non abbiamo nessun'idea della sostanza. Si suppone necessaria la inerenza a qualcosa che sostenga l'esistenza delle nostre percezioni; ma non si vede che ci sia bisogno di nulla che sostenga l'esistenza d'una percezione: noi non abbiamo, dunque, nessun'idea di tale inerenza. Come, allora, è possibile rispondere alla domanda: *se le percezioni sono inerenti a una sostanza materiale o immateriale*, quando non intendiamo neppure il significato della questione?[6]

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. I, pp. 244-46

1. Hume allude alla critica all'esistenza di sostanze materiali, da lui svolta in precedenza e comune anche a Berkeley.

2. Qui Hume allude a Berkeley, il quale aveva supposto che le percezioni siano inerenti ad una sostanza immateriale.

3. Anche Hume, come Locke e Berkeley, cioè come gli empiristi, ma anche come Cartesio, Spinoza e Leibniz, cioè come i razionalisti, concepisce la sostanza come un oggetto del quale non ci può essere esperienza, cioè come qualcosa che dovrebbe «star sotto» le qualità di cui abbiamo esperienza. Tale concezione è probabilmente dovuta al termine latino *substantia*, che deriva da *sub-stare*, star sotto.

4. La definizione della sostanza come «qualcosa che può esistere da sé» riprende, con altre parole, le celebri definizioni date da Cartesio nei *Principia philosophiae* e da Spinoza nell'*Ethica*. Anche l'identificazione dell'esistenza indipendente con la possibilità di essere oggetto di conoscenza chiara e distinta è già presente in Cartesio e Spinoza. Si tratta dunque di presupposti caratteristici della filosofia

moderna.

5. Ma, evidentemente, non abbiamo bisogno di chiamarle sostanze, ricorrendo ad un'idea che non deriva a sua volta da nessuna percezione.

6. Poiché non abbiamo un'idea perfetta né della sostanza, né dell'inerenza, ma solo delle percezioni, la conclusione è che solo queste esistono.

David Hume

Trattato sulla natura umana

La «legge di Hume»

Trattato sulla natura umana, Libro III, Parte I, Sez. II

La filosofia neoempiristica angloamericana del Novecento suole designare con l'espressione «legge di Hume» la tesi che da una conoscenza, ovvero da una proposizione descrittiva, non può essere logicamente dedotta l'indicazione di un'azione da farsi, cioè una proposizione prescrittiva. L'unico fondamento testuale che la suddetta legge trova in Hume è il brano che presentiamo estratto dal libro III del *Trattato sulla natura umana* e concernente la morale. Esso serve effettivamente a Hume per escludere che la morale possa fondarsi sulla conoscenza, per esempio sulla ragione, e per concludere che essa si fonda solo sul sentimento, il famoso *moral sense* illustrato già dal suo maestro Hutcheson.
In realtà l'osservazione contenuta in questo brano non è altro che una regola della logica aristotelica, quella per cui in una deduzione la conclusione deve appartenere allo stesso genere a cui appartengono le premesse: non è consentito il «passaggio ad altro genere». Il problema, ancora oggi aperto, è se effettivamente le premesse della morale siano conoscenze pure, o conoscenze che implicano già un orientamento pratico, quali ad esempio la conoscenza di un ordine teleologico, o di una legge, o di un valore.

Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che può forse risultare di una certa importanza. In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle

osservazioni sulle cose umane[1]; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza[2]. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti[3]. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione[4].

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. I, pp. 496-97

1. I sistemi morali tradizionali in genere muovono da premesse di teologia razionale (per esempio l'esistenza di Dio, o di una legge eterna) o di antropologia razionale (per esempio l'indicazione del fine dell'uomo).

2. Le copule *è* e *non è* sono proprie delle proposizioni descrittive, le quali appunto descrivono uno stato di cose, un modo di essere, oggetto di conoscenza. Invece i verbi *deve* e *non deve* esprimono un comando o un divieto, perciò sono propri di proposizioni non descrittive, ma prescrittive di un'azione, ovvero di un dover essere.

3. Effettivamente, come già aveva sostenuto Aristotele (*Analitici posteriori*, libro I, cap. 7), le premesse e la conclusione di una deduzione devono appartenere tutte allo stesso genere, perciò non è consentito il «passaggio ad altro genere» (*metàbasis eis allo ghènos*).

4. Il problema sotteso a queste considerazioni è se le dottrine teologiche o antropologiche incluse nei sistemi morali tradizionali siano proposizioni puramente descrittive, come lo sono quelle che esprimono conoscenze empiriche, alle quali sicuramente pensa Hume.

David Hume

Ricerche sull'intelletto umano

Sullo scetticismo

Ricerche sull'intelletto umano, Sezione XII, Parte III

Al termine delle *Ricerche sull'intelletto umano* – di cui presentiamo un brano – Hume trae le conclusioni del suo

tentativo di costruire una scienza sperimentale dell'uomo e si tratta di conclusioni alquanto scettiche. Egli tuttavia tiene a precisare che il suo scetticismo non è radicale come quello dei pirroniani, bensì moderato, come quello dell'Accademia di mezzo, perché consiste nell'assumere un atteggiamento di dubbio e di cautela in ogni ricerca, e soprattutto nel limitare le proprie ricerche a quei temi che sono più adatti alle ristrette capacità dell'intelletto umano.
Da tale limitazione risulta che le sole scienze veramente dimostrative di cui l'intelletto sia capace sono le matematiche, perché costituite da proposizioni astratte, quali le definizioni dei numeri e delle quantità, e le proprietà di essi che possono essere dedotte da tali definizioni. Tutte le altre ricerche riguardano questioni di fatto e di esistenza, a proposito delle quali non sono possibili vere e proprie dimostrazioni, ma solo ragionamenti sperimentali, cioè basati sull'osservazione e l'esperienza. In particolare, afferma Hume, non sono scienze dimostrative la teologia, che si fonda soprattutto sulla fede, e la morale, che si fonda sul gusto o sentimento.

Vi è, in verità, uno scetticismo più *moderato* o filosofia *accademica* che può essere sia durevole che utile e che può, in parte, essere il risultato del pirronismo, o scetticismo *eccessivo*, quando i suoi dubbi indifferenziati vengano, in qualche misura, corretti dal buon senso e dalla riflessione[1]. La maggior parte degli uomini inclina naturalmente ad asserire dogmaticamente le proprie opinioni; e dal momento che vedono le cose soltanto da un lato e non hanno idea di argomenti che controbilancino i propri argomenti, abbracciano precipitosamente quei princìpi ai quali sono inclini e non hanno alcuna indulgenza per coloro che professano sentimenti opposti. L'esitare, cioè il valutare il pro ed il contro, rende perplesso il loro intelletto, arresta le loro passioni e sospende la loro attività. Perciò sono impazienti di sottrarsi ad una condizione che è per loro così poco gradevole; e pensano di non essersene mai allontanati abbastanza, colla violenza delle loro asserzioni e l'ostinazione della loro credenza. Ma se questi ragionatori dogmatici potessero rendersi conto delle sorprendenti infermità dell'intelletto umano, anche nelle sue condizioni più perfette, e quando è più accurato e pieno di cautela nelle sue risoluzioni; una simile riflessione ispirerebbe loro naturalmente maggiore modestia e riserbo, sminuirebbe la sciocca opinione che hanno di loro stessi, nonché i loro pregiudizi nei riguardi dei propri

avversari. Gli ignoranti possono riflettere sull'atteggiamento della persona colta che, pur disponendo di tutti i vantaggi dello studio e della riflessione, è di solito sempre diffidente nelle proprie determinazioni; e se qualcuno fra le persone colte fosse incline, per temperamento naturale, all'arroganza ed all'ostinazione, un pizzico di pirronismo potrebbe abbattere la sua superbia, mostrandogli che i pochi vantaggi che egli può aver conseguito rispetto ai suoi compagni di ricerca, sono del tutto trascurabili, se paragonati colla perplessità e colla confusione che s'insinua dappertutto ed è inseparabilmente congiunta colla natura umana. In generale, v'è un grado di dubbio, di cautela e di moderazione che, in tutte le specie di ricerca e di determinazione dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore rigoroso[2].

Un'altra specie di scetticismo *moderato* che può esser di vantaggio all'umanità e che può essere il risultato naturale dei dubbi e degli scrupoli pirroniani, è la limitazione delle nostre ricerche a quei soggetti che sono più adatti alle ristrette capacità dell'intelletto umano[3]. L'*immaginazione* dell'uomo è naturalmente grandiosa, si compiace di tutto quanto è remoto e fuori dell'ordinario, e spazia senza controllo nei più remoti angoli dello spazio e nei più distanti confini del tempo, per sfuggire agli oggetti che la consuetudine le ha reso troppo familiari. Chi ha corretto *discernimento* adotta il metodo contrario evitando tutte le ricerche distanti e grandiose, si limita alla vita quotidiana ed a quei soggetti che rientrano nella pratica e nell'esperienza d'ogni giorno, lasciando gli argomenti più sublimi agli abbellimenti dei poeti e degli oratori, o agli artifici dei preti e dei politici. Per spingerci ad una decisione così salutare, nulla può servire di più che il convincerci radicalmente una volta per tutte della forza del dubbio pirroniano e dell'impossibilità che qualche cosa di diverso dal forte potere dell'istinto naturale ce ne possa liberare. Coloro che hanno inclinazione alla filosofia, continueranno sempre le loro ricerche, perché osservano che, oltre al piacere immediato che deriva da questa occupazione, le deliberazioni che si prendono in filosofia non sono che le riflessioni della vita di ogni giorno, rese metodiche e più accurate. Ma essi non saranno mai tentati di andare al di là della vita comune, fintantoché considereranno l'imperfezione delle facoltà di cui si servono, il loro ambito ristretto e l'imprecisione delle loro operazioni. Mentre non possiamo dare una ragione soddisfacente del perché crediamo, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o che il fuoco brucerà, possiamo forse rimanere soddisfatti di qualche risoluzione che possiamo prendere, riguardo all'origine dei mondi e alla situazione della natura dall'eternità e per l'eternità?

Questa ristretta delimitazione, in verità, delle nostre ricerche, è, sotto ogni

rispetto, così ragionevole che basta, allo scopo di farcela apprezzare, compiere il più modesto esame dei poteri naturali della mente umana, paragonandoli coi loro rispettivi oggetti. Troveremo allora quali sono gli argomenti di scienza e di ricerca adatti[4]. Mi sembra che gli unici oggetti della scienza astratta o dimostrativa siano la quantità ed il numero e che tutti i tentativi di estendere questa più perfetta specie di conoscenza al di là di questi confini si riducano a sofisticheria e ad inganno. Poiché le parti che compongono la quantità ed il numero sono del tutto simili, le loro relazioni diventano intricate ed involute; e nulla può essere più interessante, come anche più utile, dell'individuare, con vari mezzi, la loro eguaglianza o disuguaglianza, attraverso le loro differenti apparenze. Ma poiché tutte le altre idee sono chiaramente distinte e differenti l'una dall'altra, noi non possiamo andare più in là, anche con una ricerca approfondita al massimo, dell'osservazione di questa diversità e dell'enunciazione, in base ad un'ovvia riflessione, che l'una cosa non è l'altra. O se c'è qualche difficoltà in queste decisioni, essa deriva interamente dal significato indeterminato delle parole, che si può correggere con appropriate definizioni. Che *il quadrato dell'ipotenusa è equivalente ai quadrati degli altri due cateti* non si può sapere, anche se i termini fossero esattamente definiti, senza un seguito di ragionamenti e di ricerche. Ma per convincerci di questa proposizione, *che dove non c'è proprietà, non vi può essere ingiustizia*, basta definire i termini e spiegare che ingiustizia è una violazione della proprietà. Questa proposizione è, in verità, soltanto una definizione più imperfetta. Il caso è lo stesso per tutti quei pretesi ragionamenti sillogistici che si possono trovare in ogni altro campo del sapere, eccettuate le scienze della quantità e del numero; e questi, penso, si può dichiarare che sono gli unici oggetti appropriati della conoscenza e della dimostrazione[5].

Tutte le altre ricerche umane riguardano soltanto questioni di fatto e di esistenza; e queste non sono evidentemente suscettibili di dimostrazione. Ogni cosa che *è*, può non *essere*. Nessuna negazione di un fatto può implicare contraddizione. Quella della non-esistenza di qualche essere, senza eccezione, è un'idea così chiara e distinta come quella della sua esistenza. La proposizione che afferma che esso non esiste, non è meno concepibile ed intelligibile di quella che afferma che esso esiste. Il caso è diverso quando si tratta delle scienze propriamente dette. Ogni proposizione, che non è vera, in essa è confusa ed inintelligibile. Che la radice cubica di 64 sia eguale alla metà di 10, è una proposizione falsa e non può esser mai concepita in modo distinto. Ma che Cesare, o l'angelo Gabriele o qualche altro essere non siano mai esistiti, può essere una proposizione falsa, ma è tuttavia perfettamente

concepibile e non implica contraddizione[6].

L'esistenza, perciò, d'un essere può essere provata soltanto con argomenti tratti dalla sua causa o dal suo effetto: e questi argomenti si fondano completamente sull'esperienza. Se ragioniamo *a priori*, ogni cosa può risultare capace di produrre qualsiasi cosa. La caduta d'un sasso potrebbe, per quel che ne sappiamo, spegnere il sole; o la volontà di un uomo potrebbe guidare i pianeti nelle loro orbite. È soltanto l'esperienza che ci fa apprendere la natura ed i limiti della relazione di causa ed effetto e che ci consente di inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro[7]. Questo è il fondamento dei ragionamenti morali, che formano la maggior parte della conoscenza umana e sono la fonte di tutte le azioni e di tutti gli atteggiamenti degli uomini.

I ragionamenti morali possono riguardare o fatti particolari o fatti generali. Tutte le decisioni che si prendono nella vita d'ogni giorno si riferiscono ai primi; come anche tutte le disquisizioni di storia, di cronologia, di geografia e di astronomia.

Le scienze che trattano dei fatti generali sono la politica, la filosofia della natura, la fisica, la chimica, ecc. dove si svolgono ricerche intorno alle qualità, alle cause ed agli effetti di un'intera specie di oggetti[8].

La scienza del divino o teologia, in quanto prova l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, risulta in parte di ragionamenti su fatti particolari, in parte di ragionamenti su fatti generali. Essa ha un fondamento nella *ragione*, in tanto in quanto è sostenuta dall'esperienza. Ma il suo fondamento migliore e più solido è la *fede* e la rivelazione divina[9].

La morale e la critica non sono propriamente oggetti dell'intelletto, quanto del gusto e del sentimento. La bellezza, sia morale che naturale, è più propriamente sentita, che percepita con l'intelletto. O, se ragioniamo intorno ad essa e cerchiamo di stabilirne il criterio, consideriamo un fatto nuovo, cioè i gusti generali degli uomini, o qualche fatto del genere, che possa esser oggetto di ragionamento e di ricerca speculativa[10].

Quando scorriamo i libri di una biblioteca, persuasi di questi princìpi, che cosa dobbiamo distruggere? Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità o sui numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esistenza?* No. E allora, gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie ed inganni[11].

D. Hume, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. II, pp. 171-75

1. In precedenza Hume ha giudicato eccessivo il pirronismo, perché incapace di orientare la vita pratica. Per filosofia accademica egli qui probabilmente intende la scepsi della cosiddetta Accademia di mezzo, quella inaugurata da Arcesilao (III secolo a.C.).

2. Lo scetticismo moderato dell'Accademia di mezzo è qui approvato da Hume in quanto viene da lui identificato col dubbio e la cautela che devono accompagnare qualsiasi ricerca (tale è il significato infatti del termine greco *skèpsis*), cioè quello che oggi chiameremmo l'atteggiamento critico. Tale scetticismo è inoltre collegabile al carattere finito e limitato dell'intelletto umano, carattere che costituirà anche il presupposto del criticismo kantiano.

3. Qui Hume allude chiaramente allo scetticismo che contrassegna la sua filosofia.

4. Questo è il risultato della scienza dell'uomo che Hume ha voluto costruire come preliminare a tutte le altre scienze.

5. Solo le matematiche sono scienze dimostrative, perché trattano di oggetti quali i numeri e le quantità, le cui definizioni contengono conseguenze non immediatamente evidenti, ma tuttavia dimostrabili. Altre scienze astratte, quali ad esempio la dottrina del diritto naturale (cui l'esempio della proprietà si riferisce), sono solo apparentemente dimostrative, perché le loro dimostrazioni non sono che ripetizione delle definizioni dei loro oggetti, cioè tautologie.

6. Le questioni di fatto non possono essere oggetto di dimostrazione, perché riguardano realtà contingenti, la cui negazione non implica contraddizione; invece le conclusioni delle dimostrazioni sono necessarie, cioè tali che la loro negazione implica contraddizione.

7. Ma con tutti i limiti derivanti dalla critica all'idea di causalità esposta in precedenza.

8. Evidentemente per Hume nessuna di queste scienze è propriamente dimostrativa.

9. Benché Hume riconosca alla teologia anche qualche fondamento nella ragione e nell'esperienza, è chiaro che il vero fondamento di essa è per lui la fede.

10. La morale dunque, per Hume, non si fonda sulla conoscenza, o sulla ragione, ma solo sul sentimento (il *moral sense* descritto da Hutcheson).

11. Questa conclusione sarà resa celebre dalla filosofia neoempiristica del Novecento (per esempio Alfred Ayer), per cui i soli discorsi affidabili sono le matematiche, dotate di necessità ma non concernenti realtà empiriche, o le indagini che si attengono all'esperienza, ma perciò sono prive di qualsiasi necessità. Essa costituisce il punto di partenza del criticismo di Kant, il quale si sforzerà di superarla.

L’Illuminismo francese

Pur essendo influenzato dalle tendenze provenienti dall’Inghilterra, in Francia l’Illuminismo assunse caratteri più radicali e polemici. La presenza di un regime politico di tipo assolutistico, infatti, spinse le tendenze riformistiche del paese verso forme esasperate di democrazia e il predominio della religione cattolica, usata strumentalmente per giustificare e conservare il potere politico vigente, determinò forti istanze anticlericali e finì col fomentare un ateismo peraltro già presente tra gli uomini di cultura del tempo. In questo contesto si formarono e si affermarono quelle tendenze, documentate nei brani che presentiamo, che furono tipiche dell’Illuminismo francese:

1. il deismo, professato e difeso da **François-Marie Arouet**, detto **Voltaire** (1694-1779). Esso viene considerato dal filosofo francese come la base razionale di ogni religione e morale. Al contrario della religione naturale, l’unica coniugabile con la scienza della natura, le religioni positive, che pretendono di fondarsi sulla rivelazione, sono in realtà un prodotto del pregiudizio, e per questo sono professate da sètte che di fatto non fanno altro che esercitare intolleranza. Sono queste le idee che spinsero Voltaire a criticare alcune posizioni filosofiche, come l’ottimismo leibniziano e la scienza aristotelica, da lui guardate con un atteggiamento di distacco e superiorità;
2. l’enciclopedismo, difeso apertamente da **Denis Diderot** (1713-1784) nel discorso preliminare dell’*Enciclopedia*, vero e proprio manifesto ideologico dell’Illuminismo francese. Lo scopo dell’enciclopedismo era la divulgazione del sapere, la quale avrebbe consentito una liberazione del popolo dai pregiudizi, soprattutto religiosi, e avrebbe portato la società a una radicale trasformazione;
3. la critica al principio d’autorità, mossa da **Jean Baptiste d’Alembert** (1717-1783) nel discorso preliminare dell’*Enciclopedia*. Si tratta di una critica rivolta verso la cultura

antica, importante sotto l'aspetto letterario ma non sotto l'aspetto filosofico, e verso la cultura medievale, dominata dai teologi timorosi dei danni che l'uso della ragione avrebbe potuto apportare alla fede cristiana. Essi infatti, secondo d'Alembert, hanno eretto a dogmi di fede le loro personali opinioni. Sono stati, invece, i primi filosofi moderni coloro i quali hanno permesso all'umanità di uscire dall'oscurantismo in cui per secoli era stata relegata;

4. il materialismo esteso dall'universo all'uomo, che viene concepito come una macchina da **Julien Offray de La Mettrie** (1709-1751). Questi prova a mostrare, infatti, come la vita dell'anima si possa ricondurre al funzionamento del corpo, il quale a sua volta non può che essere inteso come una macchina;
5. la riflessione politica, portata da **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778) su posizioni nuove e originali. Egli vede l'uomo come innocente nell'originario stato di natura e malvagio una volta introdotto nella società civile, dove governano la brama di possesso e l'inimicizia. Per riappropriarsi della sua innocenza originale, nonché di un radicale sistema di uguaglianza, l'uomo deve stipulare con il suo prossimo un nuovo contratto sociale, in cui ciascuno consegna i propri diritti nelle mani dell'intera comunità, la quale esercita non volontà particolari ma un'unica volontà generale che mira all'utilità pubblica.

Voltaire, François-Marie Arouet

Sul deismo

«Il deismo è una religione diffusa in tutte le religioni»

Sul deismo

Nel breve scritto *Sul deismo*, composto nel 1742 quando era ospite della marchesa di Châtelet nel castello di Cirey, Voltaire spiega con poche e chiare parole il significato del deismo, concezione di Dio da lui stesso professata, una delle espressioni più caratteristiche dell'Illuminismo. Il deismo – come chiarisce il brano che presentiamo – è «una religione diffusa in tutte le

religioni», cioè è la loro base naturale, ovvero razionale. Praticamente sconosciuto alla cultura tradizionale, dominata da false filosofie e teologie, il deismo, secondo Voltaire, è sorto nell'età moderna ad opera della scienza, la quale ha mostrato che la natura è ordinata, quindi opera di una saggezza infinita. Il simbolo di questa conquista è, per Voltaire, il grande Newton, che ha dimostrato l'esistenza di Dio alle persone colte.
Tuttavia il deismo non si limita ad una concezione della natura e di Dio. Esso comprende, secondo Voltaire, anche una concezione dell'uomo, in base alla quale Dio ha dato all'uomo una legge, la legge naturale, che l'uomo è libero di rispettare o di violare. Il deismo comprende dunque anche la morale naturale. Voltaire contrappone il deismo alle religioni positive, che pretendono di fondarsi su una rivelazione, da lui spregiativamente definite sètte. Tra queste si salva solo il cristianesimo, ridotto però a semplice perfezionamento del deismo, cioè di una visione sostanzialmente filosofica. Le sètte, secondo Voltaire, sono causa di violenza, cioè di intolleranza, mentre in fatto di religione, così come di filosofia, si deve praticare sempre la tolleranza.

Il deismo è una religione diffusa in tutte le religioni; è un metallo che fa lega con tutti gli altri e le cui vene si protendono nel sottosuolo sino ai quattro angoli del mondo. Questa miniera si trova più allo scoperto, ed è più attivamente lavorata, nella Cina; altrove, è dappertutto nascosta, e il segreto è unicamente nelle mani degli adepti.

Non c'è paese che conti maggior numero di adepti dell'Inghilterra. In quel paese, nel secolo scorso, c'erano molti atei, come in Francia e in Italia. Si avverava alla lettera quel che aveva detto il cancelliere Bacone: che poca filosofia rende atei e che molta conduce alla conoscenza di Dio[1]. Quando si credeva, con Epicuro, che tutto dipenda dal caso o, con Aristotele e anche con molti antichi teologi, che nulla nasca per corruzione, e che materia e movimento bastino a far procedere da solo il mondo, si poteva non credere alla Provvidenza. Ma, da quando s'intravede la natura, che gli antichi non vedevano affatto; e ci si è resi conto che tutto è organizzato, che tutto ha un germe; e si sa che un fungo è, come tutti i mondi, l'opera di una saggezza infinita; coloro che pensano hanno adorato, mentre i loro predecessori avevano bestemmiato. I fisici sono divenuti gli araldi della Provvidenza: un catechista annunzia Dio ai fanciulli, e un Newton lo dimostra ai saggi[2].

Molti si domandano se il deismo, considerato a parte, e senz'alcuna

cerimonia religiosa, sia veramente una religione. La risposta è facile: chi riconosce soltanto un Dio creatore, chi considera in Dio solo un essere infinitamente potente, e vede nelle sue creature solo ammirevoli macchine, non ha verso di lui un'attitudine religiosa più di quanto un Europeo che ammiri l'imperatore della Cina non è per questo suddito di quel sovrano. Ma chi pensa che Dio si degnò di stabilire un rapporto tra lui e gli uomini, che li fece liberi, capaci del bene e del male, e che dette a tutti quel buon senso[3] che è l'istinto dell'uomo, e sul quale riposa la legge naturale, costui ha senza dubbio una religione[4], e una religione molto migliore di tutte le sètte esistenti fuori della nostra Chiesa: perché tutte quelle sètte son false, mentre la legge naturale è vera. La nostra stessa religione rivelata non è, e non poteva essere, se non quella legge naturale perfezionata. Perciò il deismo è il buon senso non ancora istruitosi intorno alla rivelazione, e le altre religioni sono il buon senso pervertito dalla superstizione[5].

Tutte le sètte differiscono l'una dall'altra, perché provengono dagli uomini; la morale è in ogni dove la medesima, perché proviene da Dio.

Ci si domanda perché, su cinque o seicento sètte, non ce n'è una sola che non abbia fatto versare sangue umano, mentre i deisti, che sono dappertutto tanto numerosi, non hanno mai causato il minimo tumulto? Perché sono filosofi. Ora, i filosofi posson bensì fare pessimi ragionamenti, ma non mai intrighi. Così coloro che perseguitano un filosofo, col pretesto che le sue idee possono esser pericolose per il pubblico, sono altrettanto assurdi di coloro che temessero che lo studio dell'algebra possa far rincarare il pane sul mercato. Bisogna compiangere un essere pensante che fuorvii; perseguitarlo, è insensato e orribile. Noi siamo tutti fratelli: se qualcuno dei miei fratelli, pieno di rispetto e di amor filiale, animato dalla carità più fraterna, non onora il nostro padre comune con le mie stesse cerimonie, dovrò forse sgozzarlo e strappargli il cuore?[6]

Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1972, vol. I, pp. 257-59

1. F. Bacone, *Saggi*, XVI.

2. La scoperta della «natura» è opera della scienza moderna, cioè della meccanica newtoniana, che ne ha formulato le leggi e quindi ne ha scoperto l'ordine.

3. Per «buon senso» Voltaire, come già Cartesio (cfr. *Discorso sul metodo*, parte I), intende essenzialmente la ragione.

4. Ciò che fa del deismo una religione, secondo Voltaire, è la morale, fondata sulla legge naturale. Come affermerà più avanti, essa è «in ogni dove», cioè, proprio perché fondata sulla ragione e sulla legge naturale, essa ha un carattere universale.

5. «Il deismo è il buon senso», cioè la ragione, «non ancora istruitosi intorno alla rivelazione», cioè preliminare alla fede. Esso è dunque una religione puramente naturale, o razionale, cioè una filosofia.

6. Voltaire allude alle numerose guerre di religione che hanno insanguinato l'Europa moderna dopo la riforma protestante.

Voltaire, François-Marie Arouet

Candido

La critica all'ottimismo leibniziano

Candido

Nel 1755, dopo avere assistito a diverse vicende dolorose, per sé e per gli altri, tra cui il famoso terremoto di Lisbona, Voltaire scrisse il romanzo filosofico *Candide*, nel quale satireggiò l'ottimismo leibniziano, espresso nella dottrina del migliore dei mondi possibili. Di questo romanzo presentiamo la conclusione, in cui Voltaire mostra come il protagonista, Candido, non abbia raggiunto la felicità nemmeno dopo essersi procurato grandi ricchezze nell'Eldorado e avere sposato la donna amata, inseguita per tutta la vita. Tornato, infatti, a vivere a Costantinopoli con la moglie, i suoi maestri, i suoi servi e i suoi amici, Candido passa la sua vita tra le dispute interminabili dei suoi due maestri, il leibniziano Pangloss e il manicheo Martino, cui si accompagnano un sentimento di profonda noia e lo spettacolo di continue disgrazie.

Il sigillo all'intera vicenda di Candido è posto dalla risposta del derviscio, secondo il quale gli uomini sono come topi nella stiva di una nave, dei quali nessuno si cura, per cui è meglio rinunciare a interrogarsi sulla loro sorte: ciò è emblematicamente raffigurato dalla chiusura della porta in faccia ai suoi visitatori. L'unica soluzione per salvarsi dalla noia, dal vizio e dal bisogno, suggerisce tuttavia Voltaire alla fine, è di coltivare il proprio orto, cioè di lavorare, senza immischiarsi negli affari pubblici e soprattutto senza troppo ragionare. È questo l'esito pessimistico, ma non disperato, della morale illuministica.

Era più che naturale immaginare che, dopo tante traversie, Candido, ammogliato con la donna amata, in compagnia del filosofo Pangloss, del

filosofo Martino, del prudente Cacambo e della vecchia, e con tanti diamanti portati con sé dalla patria degli antichi Incas, avrebbe condotto la più piacevole vita del mondo. Niente affatto. Egli fu talmente imbrogliato dagli Ebrei che gli rimase solamente il suo piccolo podere; sua moglie, sempre più brutta, diventò bisbetica e insopportabile; la vecchia era malata, e di un umore peggio di quello di Cunegonda; Cacambo, che lavorava all'orto e andava a vendere i legumi a Costantinopoli, era estenuato dalla fatica e malediceva il suo destino; e Pangloss si disperava di non brillare in qualche università tedesca. Quanto a Martino, era più convinto che mai che si stia egualmente male dappertutto, e prendeva le cose con pazienza. Ogni tanto Candido, Pangloss e Martino disputavano di metafisica e di morale[1]. Spesso vedevan passare sotto le finestre della fattoria battelli carichi di effendì e pascià e cadì, mandati in esilio a Lemno, a Mitilene, a Erzerum. E si vedevano arrivare altri effendì, altri pascià, altri cadì, chiamati a prenderne il posto e che venivano poi a loro volta sbanditi. Si scorgevano teste ottimamente impagliate, che dovevano venir presentate alla Sublime Porta. Tali spettacoli davano maggior esca alle dissertazioni; e, quando non si disputava, la noia era tale che un giorno la vecchia non si peritò di dire: «Vorrei sapere se sia peggio esser violata cento volte da pirati negri, rimetterci una natica, passare per le verghe dei Bùlgari, essere frustato e impiccato in un autodafé, esser sezionato, remare in una galera, insomma, provare tutte le miserie che abbiamo provate, oppure starcene qui senza far nulla». «È un grosso problema», rispose Candido.

Quel discorso dette l'avvio a nuove riflessioni; e specialmente Martino concluse esser l'uomo nato a vivere nelle convulsioni dell'inquietudine o nella letargia della noia. Candido non voleva ammetterlo, ma non affermava nulla; Pangloss riconosceva di aver sempre sofferto in modo orribile, ma, avendo sostenuto una volta che tutto va a meraviglia, continuava a sostenerlo, pur senza crederci menomamente.

Una cosa finì col confermare Martino nei suoi detestabili princìpi, col render più dubbioso che mai Candido e col mettere in difficoltà Pangloss. Essi videro un giorno capitare nella loro fattoria Pasquetta e fra' Garofolo, ridotti nella più nera miseria. Avevan dato prestissimo fondo alle loro tremila piastre, si erano lasciati, rappaciati, avevano litigato di nuovo; erano stati messi in prigione e ne erano scappati, e, alla fine, fra' Garofolo si era fatto Turco. Pasquetta aveva continuato dappertutto a fare il suo mestiere, che non le rendeva più un soldo.

Questa nuova avventura li spinse a filosofare più che mai[2].

C'era nelle vicinanze della fattoria un celeberrimo derviscio, che passava

per il miglior filosofo della Turchia. Essi andarono a consultarlo; Pangloss parlò per primo e gli disse: «Maestro, siamo venuti a pregarti di dirci perché un animale così singolare come l'uomo è stato formato?». «Di che ti immischi? – rispose il derviscio – È forse affar tuo?». «Ma, reverendo padre, – disse Candido, – c'è sulla terra un'orrenda quantità di mali». «E che importa? – replicò il derviscio – Quando Sua Altezza manda un vascello in Egitto, si dà forse pensiero che i topi della stiva stiano comodi?». «Che cosa convien fare, allora? – riprese Pangloss». «Stare zitto, – rispose il derviscio». «Io mi lusingavo, – continuò Pangloss, – di ragionare un po' con te degli effetti e delle cause, del migliore dei mondi possibili, dell'origine del male, della natura dell'anima e dell'armonia prestabilita». A queste parole, il derviscio chiuse loro la porta in faccia[3].

Durante questa conversazione, si era sparsa la notiza che a Costantinopoli erano stati strangolati proprio allora due visir di corte e il muftì e che molti dei loro amici erano stati impalati. Per alcune ore questa catastrofe fece dappertutto un gran chiasso. Mentre tornavano al loro podere, Pangloss, Candido e Martino incontrarono un buon vecchio, il quale stava prendendo il fresco davanti a casa sua, sotto una pergola di aranci. Pangloss, altrettanto curioso che ragionatore, gli domandò come si chiamasse il muftì da poco strangolato. «Non so e non ho mai saputo il nome di nessun visir e muftì, – gli rispose quel buon uomo. – Ignoro del tutto la storia di cui discorrete. In genere, presumo che quanti s'immischiano nelle pubbliche faccende facciano qualche volta una brutta fine, e che lo meritino; ma non m'informo mai di quanto succede a Costantinopoli: mi accontento di mandarvi a vendere i frutti del mio orto». E, detto questo, fece entrare i forestieri nella sua casa, dove le sue due figlie e i suoi due figli offriron loro varie qualità di sorbetti fatti da loro stessi, «kaimac» picchiettato con bucce di cedro candito, arance, limoni, ananassi, pistacchi, caffè di Moka non mescolato col cattivo caffè di Batavia e delle Antille. Dopo di che, le figlie di quel bravo musulmano profumarono la barba di Candido, di Pangloss e di Martino.

«Voi avete certamente – disse Candido a costui – un vasto e magnifico podere». «Ho soltanto una ventina di arpenti, – rispose il Turco, – li coltivo con i miei figlioli, e il lavoro tiene lontani da noi tre grandi mali: la noia, il vizio e il bisogno».

Durante il ritorno alla sua fattoria, Candido fece profonde riflessioni sul discorso di quel Turco. Disse a Pangloss e a Martino: «Mi sembra che quel buon vecchio abbia saputo farsi uno stato molto preferibile a quello dei sei re con i quali abbiamo avuto l'onore di cenare[4]». «Le grandigie – disse Pangloss – sono, a detta di tutti i filosofi, molto pericolose. In fin dei conti, Eglon, re

dei Moabiti, fu assassinato da Aod; Assalonne impiccato per i capelli e trafitto da tre dardi; il re Nabad, figlio di Geroboamo, ucciso da Baasa; il re Ela, da Zimri; Ochosia, da Jehu; Atalia, da Joas; e i re Joiakin, Ieconia e Sedekia finirono schiavi. E voi sapete benissimo come perirono Creso, Astiage, Dario, Dionisio di Siracusa, Pirro, Pèrseo, Annibale, Giugurta, Ariovisto, Pompeo, Cesare, Nerone, Ottone, Vitellio, Domiziano, Riccardo II d'Inghilterra, Edoardo VI, Enrico VI, Riccardo III, Maria Stuarda, Carlo I, i tre Enrichi di Francia, l'imperatore Enrico VII. Voi sapete...». «So anche – lo interruppe Candido – che bisogna coltivare il nostro orto». «Avete ragione, – replicò Pangloss, – perché, quando fu messo nel giardino dell'Eden, l'uomo vi fu messo *ut operaretur eum*, perché lo lavorasse: il che comprova ch'esso non è nato per il riposo». «Lavoriamo senza tanto ragionare, – disse Martino, – è il solo mezzo per rendere sopportabile la vita».

Tutta la piccola comunità fece proprio questo lodevole proposito; ognuno si diede a esercitare il suo talento. Cunegonda, per vero, era molto brutta, ma diventò un'ottima pasticciera; Pasquetta ricamò; la vecchia si occupò della biancheria. Persino fra' Garofolo rese servizio: diventò un ottimo falegname, e financo un galantuomo. Pangloss diceva ogni tanto a Candido: «Tutti gli eventi sono concatenati nel migliore dei mondi possibili. Perché, in fin dei conti, se non foste stato scacciato a calci nel deretano da un bel castello per amore di madamigella Cunegonda, se non foste caduto nelle mani dell'Inquisizione, se non aveste corso a piedi l'America e dato un bel colpo di spada al barone e non aveste perduto tutti i vostri montoni nel bel paese dell'Eldorado, adesso non sareste qui a mangiare pistacchi e cedri canditi»[5]. «Benissimo, – rispondeva Candido, – ma dobbiamo coltivare il nostro orto»[6].

Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1972, vol. I, pp. 337-41

1. Pangloss significa poliglotta ed è il nome satirico con cui Voltaire allude a Leibniz. Nel romanzo egli è il primo maestro di Candido e sostiene che noi viviamo nel migliore dei mondi possibili. Martino, invece, è il secondo maestro di Candido ed è l'espressione di una visione pessimistica di tipo manicheo, secondo la quale il male contende sempre al bene il dominio del mondo.

2. È evidente il tono ironico di questa frase, che rivela tutta la sfiducia di Voltaire nella filosofia tradizionale.

3. I dervisci erano una confraternita di saggi musulmani, che praticavano una vita ascetica.

4. Nel cap. XXVI del romanzo si narra di una cena svoltasi a Venezia tra Candido, Martino e sei sovrani che avevano perduto il loro regno.

5. In questo intervento di Pangloss sono riassunte tutte le vicende sofferte da Candido nella sua vita precedente. Voltaire non si stanca di sottolineare come la moglie Cunegonda, per amore della cui bellezza Candido era andato incontro a tutta una serie di disavventure, alla fine sia diventata proprio brutta.

6. Questa è la conclusione amara, ma non disperata, di Voltaire.

Voltaire, François-Marie Arouet

Quesiti sull'Enciclopedia

La critica alla filosofia tradizionale

Quesiti sull'Enciclopedia, Aristotele

Dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, composti da Voltaire tra il 1770 e il 1774, anni della sua vecchiaia, presentiamo l'articolo «Aristotele», perché ci consente di capire quale fosse l'atteggiamento del patriarca dell'Illuminismo francese nei confronti del maggiore rappresentante della filosofia tradizionale. Non è di polemica diretta, ma di benevola indulgenza, espressione di un sentimento di tranquilla superiorità. La logica di Aristotele viene infatti apprezzata da Voltaire come soluzione degli equivoci e delle ambiguità in cui, a suo giudizio, spesso cadevano gli antichi Greci, non solo i sofisti, ma anche Platone. Per giungere agli stessi risultati, tuttavia, è sufficiente il semplice buon senso.
La fisica di Aristotele, poi, è considerata accettabile nei suoi aspetti più generali, in quanto conforme anch'essa al buon senso, cioè fondamentalmente in quanto banale; è giudicata pessima nei suoi aspetti particolari, perché nettamente superata dalla scienza moderna. Solo per la zoologia aristotelica Voltaire ha qualche parola di apprezzamento, in quanto suppone che essa si basi interamente su osservazioni empiriche. L'astronomia di Aristotele è liquidata come espressione di ignoranza, la metafisica è accantonata come puro verbalismo, mentre l'etica è salvata, ma unicamente come espressione della moralità comune, cioè naturale.

Non bisogna credere che il maestro di Alessandro, prescelto da Filippo, sia stato un pedante e un cervello storto. Filippo era certamente un buon giudice, essendo egli stesso un uomo istruito e rivale in eloquenza di Demòstene[1].

La logica

La logica di Aristotele, la sua arte di ragionare, è tanto più degna di stima in quanto egli aveva da fare con i Greci, usi ai ragionamenti capziosi, e il suo maestro Platone non era meno esente degli altri da questo difetto.

Ecco, ad esempio, l'argomento con cui Platone dimostra, nel *Fedone*, l'immortalità dell'anima. «Non dici tu che la morte è il contrario della vita?» «Sì.» «E che esse nascono l'una dall'altra?» «Sì.» «Che cosa nasce, dunque, dal vivente?» «Il morto?» «E dal morto?» «Il vivente.» «Dunque, tutti gli esseri viventi nascono dai morti. Di conseguenza, le anime dopo la morte esistono negli inferi.»[2]

Ci volevano regole sicure per venire a capo di questo spaventoso vaniloquio, con cui la grande autorità di Platone affascinava le menti.

Bisognava dimostrare ch'egli dava a tutte le sue parole un senso equivoco.

Il morto non nasce dal vivente, ma l'uomo vivente cessa di essere in vita. E il vivente non nasce dal morto, ma da un uomo in vita che poi muore.

Di conseguenza, la vostra conclusione – che tutte le cose viventi nascono da quelle morte – è ridicola. E da codesta conclusione ne deducete un'altra per nulla contenuta nelle premesse: «Dunque, le anime dopo la morte esistono negli inferi». Bisognerebbe, infatti, aver dimostrato in precedenza che i corpi morti vanno negl'inferi, e che le anime ve li accompagnano[3].

Nel vostro ragionamento non c'è un solo termine che sia menomamente esatto. Bisognava dire: «Ciò che pensa non ha parti; ciò che non ha parti è indistruttibile; dunque, ciò che in noi pensa, non avendo parti, è indistruttibile». Oppure: «Il corpo muore perché è divisibile; l'anima non è divisibile; dunque, essa non muore». Allora, per lo meno sareste stato compreso[4].

Altrettanto si può dire di tutti i ragionamenti capziosi dei Greci.

Un maestro ha insegnato la retorica a un giovine, a condizione di essere pagato dopo che questi avrà vinto una causa. Il discepolo pretende di non pagarlo mai. Intenta una causa al maestro, al quale dice: «Non ti dovrò mai nulla, perché, se perdo questa causa, dovevo pagartela solo se l'avessi vinta; e se la vinco, la mia richiesta è di non doverti pagare». Il maestro ritorce l'argomento, e gli dice: «Se perdi, devi pagare; e se vinci, anche, perché il nostro accordo era che tu mi dovessi pagare dopo aver vinto la tua prima causa».

È evidente che tutto ciò verte su un equivoco. Aristotele insegna a dissiparlo, formulando l'argomento nei debiti termini:

Bisogna pagare soltanto alla scadenza;
La scadenza in questo caso è una causa vinta.

Non c’è ancora stata una causa vinta;
Dunque, non è ancora giunta la scadenza;
Dunque, il discepolo non deve ancora pagare.

Ma «ancora» non significa «mai»: il discepolo aveva quindi intentato un processo ridicolo. Dal canto suo, il maestro non aveva il diritto di esigere da lui nemmeno un soldo, non essendo ancora giunta la scadenza. Doveva aspettare che il discepolo avesse sostenuto qualche altra causa[5].

Se un popolo vittorioso promette di restituire a un vinto soltanto la metà dei suoi vascelli, e poi li faccia segare in due e, avendo così restituito l’esatta metà, pretenda di aver osservato le condizioni del trattato, è chiaro che, in questo caso, ci si trova di fronte a un criminoso equivoco.

Con le regole della sua logica Aristotele rese, dunque, un grande servigio allo spirito umano, prevenendo tutti gli equivoci: perché son questi a produrre tutti i malintesi nella filosofia, nella teologia e nei pubblici affari. La disgraziata guerra del 1756 ebbe come pretesto un equivoco concernente l’Acadia[6].

È vero che il buon senso nativo e l’abitudine di ragionare fanno a meno delle regole di Aristotele. Una persona dotata di una voce e d’un orecchio intonati può cantare benissimo anche senza conoscere le regole della musica; ma conoscerle è meglio.

La fisica

Nessuno la capisce; ma è più che probabile che Aristotele capisse se stesso e che, nei suoi tempi, lo si capisse. Oggi non si associano più alle stesse parole le medesime idee.

Per esempio, quando, nel capitolo VII, Aristotele dice che i princìpi dei corpi sono la materia, la privazione e la forma, sembra che dica una grossa sciocchezza, ma non è così. Per lui, la materia è il primo principio di ogni cosa, il soggetto di tutto, indifferente a tutto. La forma le è essenziale perché essa possa divenire una determinata cosa. La privazione è quel che distingue un essere da tutte le cose che non sono in lui. La materia è indifferente a divenire pero o rosa; ma, quando è pero o rosa, è priva di tutto quanto la farebbe argento o piombo. Si tratta d’una verità che forse non meritava di essere enunciata, ma, insomma, non c’è in essa nulla d’incomprensibile o di stravagante[7].

Anche l’«atto di ciò che è in potenza» sembra ridicolo, ma non è tale. La materia può divenire qualsiasi cosa: fuoco, terra, acqua, vapore, metallo, minerale, animale, albero, fiore. L’«atto di ciò che è in potenza» significa

tutto questo. Così, tra i Greci, non era affatto ridicolo dire che il movimento è l'atto d'una potenza, perché la materia può esser mossa. Ed è molto verosimile che, con tale espressione, Aristotele intendesse dire che il movimento non è essenziale alla materia[8].

Aristotele dové necessariamente fare una pessima fisica per quanto concerne i fenomeni particolari: e questo difetto fu comune a lui e a tutti i filosofi sino a quando i Galilei, i Torricelli, i Guericke, i Drebellius, i Boyle, l'Accademia del Cimento non cominciarono a effettuare esperienze. La fisica è una miniera nella quale si può scendere soltanto con macchine che agli antichi rimasero sempre sconosciute. Essi rimasero sull'orlo dell'abisso e ragionarono su quanto conteneva senza vederne il fondo.

Il trattato sugli animali

Le sue *Ricerche sugli animali* furono, invece, il miglior libro dell'Antichità, perché in questo caso Aristotele si servì dei propri occhi. Alessandro gli procurò tutti gli animali rari dell'Europa, dell'Africa e dell'Asia. Fu uno dei frutti delle sue conquiste. Quell'eroe vi spese somme enormi, che oggi spaventerebbero tutti i guardiani del tesoro regio; e ciò deve immortalare la sua gloria.

Oggi un eroe, quando ha la sventura di fare la guerra, può dare solo qualche incoraggiamento alle scienze; bisogna che pigli a prestito denaro da un Ebreo o che consulti senza posa delle anime giudaiche per far affluire i beni dei sudditi nel suo forziere delle Danaidi, da cui essi escono immediatamente attraverso cento fori. Alessandro procurò ad Aristotele elefanti, rinoceronti, tigri, leoni, coccodrilli, gazzelle, aquile, struzzi[9]. Mentre noi, quando per caso viene condotto nelle nostre fiere un animale raro, corriamo ad ammirarlo per venti soldi; ed esso muore prima che abbiamo potuto conoscerlo.

L'eternità del mondo

Nel suo libro *Sul cielo*, cap. XI, Aristotele sostiene esplicitamente che il mondo è eterno: era l'opinione di tutti gli antichi, tranne gli epicurei. Egli ammetteva un Dio primo motore, e lo definiva «uno, eterno, immobile, indivisibile, senza qualità».

Bisognava dunque che egli considerasse il mondo come emanato da Dio, come la luce dal sole, e antico quanto quell'astro[10].

Rispetto alle sfere celesti, egli era altrettanto ignorante di tutti gli altri filosofi: Copernico non era ancora venuto.

La metafisica

Dio, essendo il primo motore, fa muovere l'anima, ma che cos'è, secondo Aristotele, Dio, e che cos'è l'anima? L'anima è un'entelechia. Ma che significa «entelechia»?[11] È – egli dice – un principio e un atto, una potenza nutritiva, senziente e ragionevole. Ciò significa semplicemente che possediamo la facoltà di nutrirci, di sentire e di ragionare. Il «come» e il «perché» sono un po' difficili da intendere. I Greci non sapevano che cosa fosse un'«entelechia» più di quanto i Tupinamba e i nostri dottori non sappiano che cos'è un'anima.

La morale

La morale di Aristotele è, come tutte le altre, ottima, perché non ci sono due morali. Quelle di Confucio, di Zoroastro, di Pitàgora, di Aristotele, di Epitteto, di Marco Aurelio, sono assolutamente le medesime. Dio ha messo in tutti i cuori la conoscenza del bene, insieme con qualche inclinazione verso il male.

Aristotele sostiene che, per esser virtuosi, occorrono tre cose: la natura, la ragione e l'abitudine. Senza una indole buona, la virtù è troppo ardua; la ragione la fortifica e l'abitudine rende le azioni oneste tanto familiari quanto un esercizio giornaliero cui ci si sia assuefatti.

Egli analizza tutte le virtù, tra le quali non dimentica di porre l'amicizia. Distingue varie specie di amicizia: tra eguali, tra congiunti, tra ospiti, tra amanti[12]. Oggi, da noi, non si conosce più l'amicizia che nasce dai diritti dell'ospitalità: quel che presso gli antichi costituiva il sacro vincolo della società non è più, tra noi, che un conto di locandiere. E, quanto agli amanti, oggi è raro che si metta una certa virtù nell'amore: si pensa di nulla dovere a una donna alla quale si sia mille volte promesso tutto.

È triste che i nostri massimi dottori non abbiano quasi mai annoverato tra le virtù l'amicizia, né l'abbiano quasi mai raccomandata: spesso sembra invece che insegnino l'inimicizia. Somigliano ai tiranni, i quali temono le associazioni.

Sempre con grandissima ragione Aristotele fa consistere tutte le virtù nella medietà tra estremi opposti. È forse il primo che abbia assegnato loro quel posto. Egli dice in modo esplicito che la pietà rappresenta il giusto mezzo tra l'ateismo e la superstizione[13].

Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1972, vol. II, pp. 537-43

1. Quest'ultima notizia è del tutto infondata.

2. Riassunto alquanto sbrigativo di *Fedone*, 71C-72A. La tesi di Platone, in realtà, è che l'anima, essendo principio di vita, non può accogliere in sé la morte, perché nessuna cosa può accogliere in sé il proprio contrario.

3. Forse Voltaire allude alla critica sviluppata da Aristotele in *Elenchi sofistici*, 5. L'argomento qui attribuitogli è però diverso ed è basato sulla dottrina del mutamento come passaggio di un sostrato da un contrario all'altro.

4. Questo argomento non risale propriamente ad Aristotele. È desumibile proprio dal *Fedone* di Platone (cfr. 78B-80A).

5. Si tratta di un aneddoto molto diffuso nell'Antichità, a cui tuttavia Aristotele non dedicò una particolare attenzione.

6. Allusione alla guerra dei sette anni (1756-1763) tra Francia e Inghilterra per il possesso delle colonie in America.

7. La dottrina in questione si trova in *Fisica*, I, 7.

8. La definizione del movimento come «atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza» è in *Fisica*, III, 1.

9. Si tratta di leggende in parte infondate.

10. Voltaire si riferisce a *De caelo*, I, 11, ma la tesi che per Aristotele il mondo sarebbe emanato da Dio è priva di qualsiasi base testuale.

11. Cfr. Aristotele, *De anima*, II, 2. Il termine «entelechìa» letteralmente significa perfezione e quindi atto, ma nel senso di possesso attuale di una capacità.

12. Cfr. *Etica Nicomachea*, VIII-IX.

13. Cfr. *Etica Nicomachea*, II-IV. La «pietà» è da intendersi nel senso dell'esser pio, cioè del rendere il giusto culto agli dèi.

Denis Diderot

Discorso preliminare all'Enciclopedia

Scopo e caratteri dell'«Enciclopedia»

Discorso preliminare all'Enciclopedia

Dal *Discorso preliminare all'Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751), presentiamo un brano scritto da Diderot, in cui si illustrano lo scopo e i caratteri dell'opera, vero e proprio manifesto ideologico dell'Illuminismo francese. Da esso risulta come i suoi promotori, cioè lo stesso Diderot e d'Alembert, si proponessero di fare sia un'esposizione dell'ordine e della connessione di tutte le scienze, sia un'esposizione dei princìpi generali e dei contenuti particolari di ciascuna. All'ideale che da quest'opera prese poi il nome di «enciclopedico», cioè quello di esporre l'intero sapere umano, si

aggiungeva quindi la convinzione, risalente alla filosofia cartesiana, della fondamentale unità del sapere, cioè dell'esistenza di un'unica «catena» che unisce tra loro tutte le scienze.
La realizzazione di tale progetto implica la collaborazione di molti specialisti, il che è un carattere tipico della cultura moderna, nonché il problema dell'ordine in cui esporre i differenti contenuti. Come spiega Diderot in questo brano, l'ordine scelto nell'*Enciclopedia*, che poi resterà canonico per tutte le opere consimili, è quello alfabetico, cioè un ordine del tutto estrinseco ai contenuti da esporre, ma economico, perché consente di evitare ripetizioni, e pratico, perché consente ai lettori di reperire con facilità le informazioni desiderate. L'opera dei due editori consiste nel colmare i vuoti lasciati tra una trattazione e l'altra dai singoli autori, al fine di assicurare la perfetta continuità dell'insieme, nell'eliminare eventuali errori e pregiudizi e nell'esporre la genesi e i progressi di ciascuna scienza. Tutti questi tratti sono significativamente caratteristici della concezione illuministica del sapere.

L'opera che iniziamo – e che speriamo di portare a termine – ha due scopi: in quanto «enciclopedia», deve esporre nel modo più esatto possibile l'ordine e la connessione delle conoscenze umane; in quanto «dizionario ragionato delle scienze, arti e mestieri», deve spiegare i princìpi generali su cui si fonda ogni scienza e arte, liberale o meccanica, e i più notevoli particolari che ne costituiscono il corpo e l'essenza. Il duplice angolo visuale dell'«enciclopedia» e del «dizionario ragionato» fornirà il piano e la partizione di questo discorso introduttivo. Seguiremo le due prospettive l'una dopo l'altra, rendendo conto dei mezzi che si sono usati per soddisfare il duplice scopo[1].

Basta appena riflettere sui reciproci nessi che sussistono tra le invenzioni umane per rendersi conto che scienze e arti si aiutano le une con le altre, e che v'è una catena che le unisce. Ma molto spesso è arduo ridurre una singola scienza o arte a poche regole o nozioni generali; non meno arduo è saldare in un solo sistema i rami infinitamente molteplici della scienza umana[2] [...].

Dinanzi ad una così vasta materia non v'è chi non faccia con noi la riflessione che segue. L'esperienza quotidiana c'insegna anche troppo bene quanto sia difficile ad un autore trattare con profondità la scienza o l'arte alla quale si è espressamente dedicato per tutta la vita. Quale uomo può esser

dunque tanto ardito o tanto limitato da imprendere a trattar da solo tutte le scienze e tutte le arti?

Da ciò abbiamo dedotto che per sostenere un peso tanto grave come quello che dovevamo recare, era necessario spartirlo; e subito abbiamo posto l'occhio su un numero sufficiente di dotti e d'artigiani: artigiani abili e noti pei loro talenti; dotti competenti nei particolari settori che dovevamo affidare loro. A ciascuno abbiamo assegnato la parte che gli si addiceva; alcuni anzi già disponevano della loro, ancor prima che li invitassimo a collaborare a quest'opera. Il pubblico vedrà qui sotto i loro nomi, e non abbiamo davvero paura che ce ne muova rimprovero. Così ciascuno, occupandosi soltanto di ciò che sapeva, ha potuto giudicar sanamente quanto ne hanno scritto gli antichi e i moderni, e aggiungere ai sussidi tratti da questi le cognizioni attinte alla propria esperienza. Nessuno ha sconfinato sul territorio altrui, né s'è impicciato di ciò che forse non ha mai appreso; e così abbiamo ottenuto più metodo, certezza, ampiezza e abbondanza di particolari, di quanto non se ne trovi nella maggior parte dei lessicografi. È pur vero che questo piano ha ridotto a poco il lavoro dell'editore, ma ha molto giovato alla perfezione dell'opera; e riterremo sempre di esserci acquistata sufficiente gloria se il pubblico sarà soddisfatto. In una parola, ciascuno dei nostri colleghi ha fatto un dizionario della parte di cui si è incaricato, e noi abbiamo riuniti insieme tutti questi dizionari[3].

Crediamo di avere avuto buone ragioni di seguire in quest'opera l'ordine alfabetico. Ci è parso più comodo e facile per i nostri lettori, i quali, volendosi informare circa il significato d'una parola, la troveranno più agevolmente in un dizionario alfabetico che in qualunque altro. Se avessimo trattato separatamente tutte le scienze, di ciascuna facendo un dizionario particolare, non soltanto si sarebbe riprodotto in questo nuovo assetto tutto il preteso disordine della successione alfabetica, ma un tal metodo sarebbe stato soggetto a inconvenienti considerevoli per il gran numero di termini comuni a diverse scienze, che sarebbe stato necessario ripetere più volte, o ripetere a caso[4]. D'altra parte, se avessimo trattato separatamente ciascuna scienza, in una stesura continua e conforme all'ordine delle idee, non all'ordine dei termini, la forma di quest'opera sarebbe stata ancor più scomoda per la maggior parte dei nostri lettori, che non avrebbero trovato alcunché, se non con gran fatica; l'ordine enciclopedico delle scienze e delle arti ne avrebbe tratto scarso vantaggio, e l'ordine enciclopedico delle parole, o piuttosto degli oggetti mediante i quali le scienze sono in comunicazione e contatto reciproco, vi avrebbe enormemente scapitato. Al contrario, nulla appare tanto facile, nel piano che noi abbiamo seguito, quanto osservare entrambi gli

ordini: lo si è chiarito qui sopra. D'altra parte, se si fosse dovuto fare un trattato particolare in forma usuale su ogni scienza e su ogni arte, limitandosi a raccogliere tali diversi trattati sotto il titolo «enciclopedia», sarebbe stato ben più difficile mettere insieme un così gran numero di persone per quest'opera, e la maggior parte dei nostri colleghi avrebbero indubbiamente preferito pubblicare separatamente l'opera propria anziché vederla confusa in un'infinità di altre[5]. Inoltre, se avessimo seguito quest'ultimo piano, saremmo stati costretti a rinunziare quasi completamente all'uso che ci eravamo proposti di fare dell'enciclopedia inglese, indottivi tanto dalla reputazione di quest'opera, quanto dal vecchio *Prospectus*, già bene accolto dal pubblico, ed al quale desideravamo restare fedeli[6]. L'intera traduzione di quest'enciclopedia ci è stata consegnata dai librai che ne avevano intrapreso la pubblicazione; noi l'abbiamo distribuita ai nostri colleghi, che hanno preferito assumersi l'onere di rivederla, correggerla, accrescerla, piuttosto che prendere impegni senza avere – per così dire – materiali preparatori. È vero che gran parte di questi materiali è risultata loro inutile, ma sono serviti almeno a far loro iniziare più volentieri il lavoro che ci si attendeva da loro; lavoro che molti avrebbero forse rifiutato di fare, se avessero previsto le fatiche ch'esso sarebbe costato. D'altra parte alcuni di quei dotti, essendo stati incaricati della loro parte molto tempo prima che noi fossimo diventati editori, l'avevano condotta già parecchio innanzi, secondo l'antico ordine alfabetico; ci sarebbe stato quindi impossibile mutare il progetto, anche se fossimo stati meno disposti ad accettarlo. Sapevamo inoltre – o almeno avevamo motivo di ritenere – che al nostro modello, l'autore inglese, non era stata mossa alcuna obiezione a proposito dell'ordine alfabetico da lui seguito. Tutto contribuiva dunque a far sì che rendessimo quest'opera conforme ad un piano che noi stessi avremmo scelto, se fossimo stati padroni di farlo.

La sola operazione del nostro lavoro che presuppone una certa intelligenza consiste nel colmare i vuoti che separano due scienze o due arti, e nel ristabilire la continuità della catena nei casi in cui i nostri colleghi si sono fidati gli uni degli altri per certi articoli, i quali, sembrando appartenere in egual misura a più d'uno, non sono stati fatti da nessuno. Ma affinché la persona alla quale è stata affidata una parte non sia considerata responsabile degli errori che potrebbero insinuarsi nei passi aggiunti, avremo cura di distinguere questi passi con un asterisco. Manterremo scrupolosamente la parola data; il lavoro altrui sarà sacro per noi, né esiteremo a ricorrere all'autore se, nel corso della pubblicazione, la sua opera ci sembrerà esigere qualche modifica notevole[7].

Le diverse mani delle quali ci siamo serviti hanno impresso ad ogni articolo

il suggello del loro proprio stile e quello dello stile appropriato al contenuto e all'oggetto di una data parte. Un processo chimico non sarà certo descritto con il tono usato per i bagni e i teatri antichi; né la tecnica del fabbro sarà esposta come le ricerche di un teologo su una questione dogmatica o disciplinare. Ogni cosa ha il suo colorito, e ridurre i diversi generi ad una certa uniformità significherebbe confonderli. La purezza dello stile, la chiarezza e la precisione sono le sole qualità che possono esser comuni a tutti gli articoli, e speriamo che sia possibile riscontrarvele. Permettersi di più significherebbe esporsi alla monotonia e al disgusto, che sono quasi ineliminabili nelle opere ampie, ma che debbono qui evitarsi.

Abbiamo detto quanto basta per informare il pubblico circa la natura d'un'impresa alla quale esso è sembrato interessarsi; i generali vantaggi che ne risulteranno se sarà realizzata bene; il successo o il fallimento di coloro che l'hanno tentata prima di noi; l'ampiezza del suo oggetto; l'ordine al quale ci siamo attenuti; la distribuzione di ciascuna parte, e le nostre funzioni di editori. Passiamo adesso ai più notevoli particolari dell'esecuzione.

Tutta la materia dell'enciclopedia si può ridurre sotto tre titoli: le scienze, le arti liberali e le arti meccaniche. Cominceremo da ciò che riguarda le scienze e le arti liberali, e finiremo con le arti meccaniche.

Si è scritto molto sulle scienze. I trattati sulle arti liberali si sono moltiplicati a dismisura; la repubblica delle lettere ne è sommersa. Ma quanti di essi forniscono i veri princìpi? Quanti altri li annegano in un diluvio di parole, e li disperdono in finte oscurità? In quanti, di indiscussa autorevolezza, un errore posto accanto a una verità la scredita o acquista esso stesso credito, grazie a tale vicinato? Sarebbe stato indubbiamente preferibile scrivere meno e scrivere meglio.

Tra tutti gli scrittori, si è data la preferenza a quelli generalmente riconosciuti come i migliori. Da essi si sono attinti i princìpi. Alla loro esposizione chiara e precisa si sono aggiunti esempi o autorità generalmente ammesse. È abitudine volgare rimandare alle fonti o fare citazioni in maniera vaga, spesso infedele e quasi sempre confusa; di modo che nelle diverse parti dalle quali un articolo è composto non si sa esattamente quale autore consultare su questo o quel punto particolare, o se bisogna consultarli tutti; il che rende la verifica lunga e ardua. Noi abbiamo cercato, nei limiti del possibile, di evitare tale inconveniente, citando nel corpo stesso dell'articolo gli autori sulla cui testimonianza ci si è fondati; trascrivendo il loro testo se necessario; confrontando ovunque le opinioni; soppesando le ragioni; proponendo i dubbi o i modi di uscire dal dubbio; a volte perfino decidendo; distruggendo per quanto era possibile gli errori e i pregiudizi[8];

preoccupandoci soprattutto di non moltiplicarli e perpetuarli, col proteggere senz'esame opinioni respinte o proscrivendo senza ragione opinioni ammesse. Non abbiamo temuto di dilungarci là dove l'interesse per la verità e l'importanza dell'argomento lo esigevano, sacrificando il diletto tutte le volte ch'esso non poteva accordarsi con l'istruzione.

Per quanto riguarda le definizioni, facciamo qui un'osservazione importante. Negli articoli generali sulle scienze ci siamo attenuti all'uso corrente nei dizionari e in altre opere, per il quale, cominciando a trattare una scienza, se ne dà anzitutto la definizione. Anche noi l'abbiamo fornita, la più semplice e breve possibile. Ma non bisogna credere che la definizione di una scienza, specialmente di una scienza astratta, ne possa dare l'idea ai non iniziati. In verità, che cos'è una scienza, se non un sistema di regole o di fatti relativi ad un certo oggetto; e come si potrà dare l'idea di questo sistema ad una persona che sia completamente all'oscuro di quel che tale sistema comprende? Quando si dice dell'aritmetica che è la scienza delle proprietà dei numeri, la si fa forse conoscere a chi non lo sa, meglio di come si farebbe conoscere la pietra filosofale, dicendo ch'è il segreto per fare l'oro? La definizione di una scienza consiste proprio nell'esposizione dettagliata degli oggetti di cui questa scienza si occupa, come la definizione di un corpo è la descrizione dettagliata di questo stesso corpo; in base a tale principio ci sembra che la cosiddetta definizione di ogni scienza figuri meglio al termine piuttosto che all'inizio del libro che ne tratta: nel qual caso sarebbe il risultato estremamente sommario di tutte le nozioni acquisite. Del resto che cosa contengono la maggior parte di tali definizioni, se non espressioni vaghe ed astratte, la cui comprensione è spesso più difficile di quella della scienza medesima? Tali sono le parole 'scienza', 'numero', 'proprietà', nella definizione già citata dell'aritmetica. I termini generali sono senza dubbio necessari, e in questo discorso ne abbiamo vista l'utilità; ma si potrebbero definire un abuso forzato dei segni; e la maggior parte delle definizioni un abuso, talvolta volontario, tal'altra forzato, dei termini generali[9]. Per il resto, ripetiamo, ci siamo uniformati su questo punto all'uso, perché non spetta a noi mutarlo, ed anche la stessa forma di questo dizionario ce l'impedirebbe. Ma, occupandoci dei pregiudizi, non abbiamo dovuto temere di esporre idee che riteniamo sane. Proseguiamo il resoconto dell'opera nostra.

L'impero delle scienze e delle arti è un mondo remoto dal volgo, dove ogni giorno si scopre qualcosa di nuovo, ma del quale si hanno molte notizie fantastiche. Era importante confermare quelle autentiche, prevenire quelle false, fissare i punti di partenza e facilitare così la ricerca di ciò che resta da scoprire. Si citano fatti, si paragonano esperienze, si trovano metodi

soprattutto per spronare l'intelligenza ad aprirsi strade ignote, a compiere nuove scoperte, prendendo come punto di partenza il punto di arrivo cui sono giunti i grandi uomini. Questo è il fine che ci siamo proposti, associando ai princìpi delle scienze e delle arti liberali la storia della loro origine e dei loro successivi progressi[10]. E, se l'abbiamo conseguito, molte persone intelligenti non si preoccuperanno più di indagare che cosa si sapeva prima di loro. Sarà facile distinguere nelle opere che saranno pubblicate da ora in poi sulle scienze e sulle arti liberali i contributi originali degli inventori da ciò che invece essi hanno ereditato dai loro predecessori: verranno apprezzati i lavori originali e saranno ben presto smascherati tutti coloro che, avidi di fama e privi di genio, pubblicano vecchi sistemi facendoli passare audacemente come idee nuove. Ma per arrivare a simili risultati è stato necessario dare a ciascuna materia una estensione conveniente, insistere sull'essenziale, trascurare le minuzie, evitare un difetto piuttosto comune, cioè il dilungarsi su ciò che non richiede che una parola, il dimostrare l'incontestabile e commentare ciò che è chiaro. Non abbiamo risparmiato né prodigato i chiarimenti. Si potrà constatare che ovunque erano necessari li abbiamo messi, e che sarebbero stati superflui dove non si troveranno. Inoltre abbiamo evitato di accumulare prove, laddove abbiamo creduto che un solo solido ragionamento sarebbe stato sufficiente, moltiplicandole soltanto nei casi in cui il loro valore dimostrativo dipendeva dal loro numero e dal loro insieme.

Gli articoli concernenti gli elementi delle scienze sono stati elaborati con la massima cura; sono, in realtà, la base, il fondamento degli altri. Per questa ragione gli elementi di una scienza possono essere trattati bene soltanto da chi l'ha coltivata a fondo; poiché racchiudono il sistema dei princìpi generali che si estendono alle diverse parti della scienza; e per conoscere il modo migliore di presentare tali princìpi bisogna averne fatto una pratica varia e approfondita.

Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1968, pp. 4, 90-97

1. Nel concetto di «enciclopedia», secondo gli autori, è inclusa l'idea dell'ordine e della connessione delle conoscenze umane, mentre in quello di «dizionario ragionato» è contenuta l'idea dell'esposizione dei princìpi e dei contenuti di ciascuna scienza.

2. L'idea che le varie scienze formino un unico sistema, cioè una specie di grande albero, di cui le singole scienze sarebbero i rami, risale a Cartesio.

3. La collaborazione tra vari autori implica l'idea, tipicamente moderna, della specializzazione, imposta dall'enorme progresso quantitativo compiuto dal sapere umano a partire dalla nascita della scienza

moderna.

4. L'ordine alfabetico risponde dunque ad un criterio di economicità, anch'esso tipicamente moderno.

5. L'altro criterio a cui risponde l'ordine alfabetico è la facilità della consultazione, indispensabile allo scopo della divulgazione del sapere, che sta alla base dell'*Enciclopedia*.

6. L'enciclopedia inglese qui citata è la *Cyclopaedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences* di Ephraïm Chambers, pubblicata a Londra nel 1728, che servì da modello all'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert. Il vecchio *Prospectus* è un primo progetto di traduzione dell'enciclopedia inglese, pubblicato da G. Sellius e J. Mills nel 1745.

7. Diderot e d'Alembert hanno dunque cercato di colmare i vuoti lasciati dalle varie voci, in modo da ristabilire la continuità dell'insieme. In questo lavoro si esprime la loro fiducia nella fondamentale unità del sapere.

8. L'*Enciclopedia* pretende dunque di esporre un sapere vero, cioè immune da errori e pregiudizi. Anche questo è un tratto tipico dell'Illuminismo, cioè la fiducia nella verità della scienza.

9. Le vere definizioni delle varie scienze sono costituite dal loro contenuto. In questa affermazione si esprime la sfiducia degli autori nei confronti della concezione tradizionale della scienza come deduzione a partire da princìpi, cioè da definizioni, e la loro preferenza per una concezione empiristica, cioè cumulativa, del sapere.

10. Anche l'idea che ciascuna scienza abbia un'origine e una storia fatta esclusivamente di progressi è tipicamente illuministica.

Jean-Baptiste Le Ronde d'Alembert

Discorso preliminare all'Enciclopedia

Critica al principio di autorità

Discorso preliminare all'Enciclopedia

Dal *Discorso preliminare all'Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751), presentiamo un brano scritto da d'Alembert, in cui è contenuta la critica illuministica al sapere tradizionale, in quanto fondato sul principio di autorità. In esso si esprime anzitutto la convinzione che la cultura antica sia più importante sotto l'aspetto letterario che sotto quello filosofico, cioè scientifico, e che in ogni caso la conoscenza della natura non vada cercata nello studio delle opere degli antichi. La cultura medioevale, compendiata nella Scolastica, è poi considerata come una riproposizione della filosofia di Aristotele, nemmeno recuperata nella sua genuinità, ma alterata dalle interpretazioni degli Arabi e «da mille aggiunte assurde o puerili».

In particolare viene criticata l'opera dei teologi, dettata dal

timore assurdo dei danni che la ragione avrebbe potuto arrecare alla fede cristiana. Gli autori sono invece convinti che l'esercizio della ragione e, in particolare, la libertà della ricerca possano solo giovare alla vera filosofia e quindi anche alla fede. A loro avviso certi teologi, più che difendere la fede, hanno eretto a dogmi di fede le loro particolari opinioni. Altri invece hanno creduto che la Sacra Scrittura, anziché insegnare la morale, abbia il compito di svelare la struttura del mondo fisico. In base a questa convinzione il tribunale del Sant'Uffizio ha condannato come eretica l'adesione di Galilei alla teoria copernicana. Solo i primi filosofi moderni, a cominciare da Bacone, hanno permesso all'umanità di uscire dalle tenebre dell'oscurantismo medioevale e di preparare la luce che a poco a poco avrebbe illuminato il mondo, cioè l'Illuminismo.

Allorché fiorivano le arti e le belle lettere, la filosofia non procedeva certo con il medesimo ritmo, almeno all'interno di ciascuna nazione considerata a sé stante; anzi, riapparve soltanto molto più tardi. Non che sia più agevole eccellere nelle belle lettere che nella filosofia: in ogni campo, è ugualmente difficile raggiungere l'eccellenza. Ma la lettura degli antichi contribuì al progresso delle belle lettere e del buon gusto in modo ben più immediato che non al progresso delle scienze naturali. Per percepire le bellezze letterarie non è necessario contemplarle lungamente; e siccome gli uomini, prima di pensare, percepiscono, per la medesima ragione giudicano le proprie percezioni prima dei propri pensieri. Del resto gli antichi erano eccellenti più come scrittori che come filosofi. Infatti, sebbene nell'ordine delle nostre idee le prime operazioni della ragione precedano i primi saggi dell'immaginazione, quest'ultima, una volta fatti i primi passi, va assai più in fretta dell'altra; essa ha il vantaggio di lavorare su oggetti che lei stessa produce, mentre la ragione è costretta ad attenersi a quelli che trova dinanzi a sé, ad arrestarsi ogni momento, e spesso si esaurisce in ricerche vane. L'universo e la riflessione sono i primi libri dei veri filosofi, e indubbiamente gli antichi li avevano studiati: occorreva dunque far come loro, né a tale studio si poteva sostituire lo studio dei loro scritti, in gran parte distrutti e i superstiti mutilati dal tempo e atti solo a darci nozioni assai incerte e alterate sopra una materia tanto vasta[1].

La Scolastica, che formava tutta la pseudo-scienza dei secoli oscuri, contrastava il progresso della verace filosofia in quel primo secolo illuminato. Da tempo immemorabile, per così dire, si era certi di possedere in tutta la sua

purezza la dottrina d'Aristotele, commentata dagli Arabi e alterata da mille aggiunte assurde o puerili; né ci si preoccupava di accertarsi se tale barbarica filosofia fosse davvero quella autentica del maestro, tanto rispetto si nutriva per gli antichi. Allo stesso modo certi popoli, nati nell'errore e confermativi dall'educazione, sono sinceramente convinti d'essere sulla via della verità, in quanto non hanno mai neppur lontanamente pensato a nutrire su ciò qualche dubbio. Così pure quando gli scrittori emuli degli oratori o poeti greci procedevano al fianco dei loro modelli, o forse addirittura li superavano, la filosofia greca, benché assai imperfetta, non era neppure ben conosciuta[2].

Gl'infiniti pregiudizi che una cieca ammirazione per l'antichità contribuiva a conservare parevano resi ancor più vigorosi dall'abuso che alcuni teologi osavano fare dell'obbedienza dei popoli. Era consentito ai poeti cantare nelle loro opere le divinità della religione pagana, perché si riteneva con ragione che invocare i nomi di tali divinità fosse un giochetto innocuo. Se da una parte la religione degli antichi, attribuendo un'anima ad ogni essere della natura, schiudeva un vasto campo all'immaginazione dei talenti ben dotati, d'altro canto i suoi princìpi erano così assurdi, che non v'era da temere che una setta di novatori potesse far risuscitare Giove e Plutone. Si temeva invece, o si faceva mostra di temere, l'attacco che una ragione priva dei lumi della fede avrebbe potuto muovere contro il cristianesimo: come non accorgersi che un attacco così debole non era affatto temibile? La venerazione così giusta e antica che i popoli testimoniavano al cristianesimo, inviato agli uomini dal cielo, era stata garantita per l'eternità dalle promesse di Dio stesso. Per quanto assurda, del resto, una religione possa essere (e soltanto gli empi possono rivolgere simile accusa alla nostra) non saranno certo i filosofi a distruggerla; anche quando insegnano la verità, si accontentano di mostrarla, senza forzare alcuno ad abbracciarla. Un potere siffatto appartiene soltanto all'Essere onnipotente: sono gli ispirati che illuminano il popolo, e gli entusiasti che lo confondono. Il freno che occorre mettere alla licenza di questi ultimi non deve nuocere alla libertà di ricerca, così necessaria alla verace filosofia, e dalla quale anche la religione può trarre grandissimi vantaggi. Se il cristianesimo aggiunge alla filosofia i lumi che le mancano, se soltanto la grazia può vincere gli increduli, alla filosofia è riservato il compito di ridurli al silenzio; e per assicurare il trionfo della fede, i teologi di cui si parla non avrebbero dovuto far altro che usare quelle stesse armi che gli empi le appuntavano contro[3].

Ma alcuni di questi uomini avevano un interesse ben più concreto da contrapporre alla filosofia avanzante. Convinti a torto che la credulità dei popoli è tanto più salda, quanto più si esercita su oggetti diversi, non si

accontentavano di esigere la doverosa accettazione dei misteri, ma pretendevano di erigere a dogmi le loro personali opinioni: e queste appunto, più che i dogmi stessi, volevano porre al sicuro. Così facendo, se la religione fosse stata opera umana, le avrebbero recato il peggior danno; c'era infatti da aspettarsi che, una volta smascherata la falsità delle loro opinioni, il popolo, incapace di discernimento, avrebbe trattato nello stesso modo anche le verità che erano state mescolate con quelle opinioni[4].

Altri teologi più in buona fede, ma altrettanto pericolosi, si trovarono d'accordo per altri motivi con i suddetti. Benché la religione non abbia altro compito oltre quello di guidare la morale e la fede, costoro le attribuivano anche il compito di svelarci il sistema del mondo fisico, ossia tutti quegli argomenti che l'Onnipotente ha espressamente lasciato alle nostre controversie. Non prestavano attenzione al fatto che i libri sacri e quelli dei Padri, scritti per additare sia al popolo sia ai filosofi le norme della condotta e della pace, circa gli argomenti indifferenti non potevano esprimersi in un linguaggio che non fosse del popolo. Eppure il dispotismo teologico, il pregiudizio, ebbero partita vinta. Un tribunale – che diventò potentissimo nel mezzogiorno d'Europa, nelle Indie, nel Nuovo Mondo, ma al quale la fede non impone di credere, né la carità di piegarsi, o meglio, che la religione condanna benché sia formato dai suoi stessi ministri, e che noialtri Francesi non siamo ancor riusciti a nominare senza orrore – condannò un celebre astronomo, come reo di aver sostenuto che la terra si muove, e lo dichiarò eretico[5]; press'a poco come il papa Zaccaria qualche secolo innanzi aveva condannato un vescovo perché non condivideva l'opinione di sant'Agostino circa gli antipodi, e aveva intuito la loro reale esistenza seicento anni prima che Cristoforo Colombo li scoprisse[6].

Così l'abuso dell'autorità spirituale congiunta a quella temporale obbligava la ragione al silenzio, e poco mancò che si negasse al genere umano il diritto di pensare.

Mentre avversari ignoranti o malevoli combattevano apertamente la filosofia, essa cercò rifugio, per così dire, nelle opere di alcuni grandi: i quali, senza nutrire la pericolosa ambizione di far cadere la benda dagli occhi dei loro contemporanei, preparavano da lungi nell'ombra e in silenzio la luce che a poco a poco, per gradi insensibili, avrebbe illuminato il mondo[7].

A capo di questi illustri personaggi dobbiamo porre l'immortale cancelliere d'Inghilterra, Francesco Bacone: le sue opere così giustamente stimate, e tuttavia più stimate che conosciute, meritano d'esser più lette che lodate. Chi consideri le sane ed ampie vedute di quel grande, la molteplicità dei suoi interessi, l'ardire del suo stile, che ovunque fonde le immagini più sublimi

con la più rigorosa esattezza, si sente indotto a stimarlo il più grande, il più universale, il più eloquente dei filosofi. Bacone, nato nel seno della notte più fonda, sentì che la filosofia ancora non esisteva, benché molti indubbiamente s'illudessero di eccellervi: più un'epoca è rozza, più crede di possedere tutto lo scibile. Egli iniziò con l'abbracciare da un punto di vista generale i diversi oggetti di tutte le scienze naturali; le ripartì in diversi rami, che enumerò nel modo più esatto possibile; passò in rassegna le conoscenze già acquisite sopra ciascuno di tali oggetti; fece poi il catalogo immenso di quanto restava da scoprire: a ciò mirava la sua mirabile opera *De dignitate et augmentis scientiarum*. Nel suo *Novum organum* perfeziona i punti di vista esposti nella precedente opera: li sviluppa, dimostra la necessità della fisica sperimentale, alla quale non si pensava ancora. Nemico dei sistemi, considera la filosofia null'altro che quella parte delle nostre conoscenze, che deve contribuire a renderci migliori o più felici: sembra che voglia limitarla alla scienza delle cose utili, e ovunque raccomanda lo studio della natura. Gli altri suoi scritti sono ispirati ai medesimi princìpi: in essi tutto, perfino i titoli, annunciano il genio, la mente che vede in grande. Raccoglie fatti, paragona esperienze, ne indica moltissime ancora da fare; invita i dotti a studiare e perfezionare le arti meccaniche, che stima la parte più rilevante ed essenziale del sapere umano; espone con nobile semplicità le *proprie congetture e i propri pensieri* circa i vari oggetti degni di interessare gli uomini[8].

Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1968, pp. 52-58

1. Gli antichi furono letterati più che scienziati, perciò, anziché studiare i loro libri, è meglio osservare, come hanno fatto loro, direttamente l'universo. L'idea che l'universo sia una specie di grande libro è presente già in Galilei e in tutta la tradizione empiristica.

2. La Scolastica medioevale è dichiarata senz'altro «barbarica filosofia», mentre un maggiore rispetto è riservato alla filosofia greca.

3. Qui d'Alembert professa una posizione genericamente deistica, simile a quella di Voltaire. Notevole è l'accenno alla libertà di ricerca.

4. Probabile allusione alla teologia dogmatica della Chiesa cattolica e a tutta la filosofia scolastica con la quale essa era tradizionalmente collegata.

5. Allusione alla condanna di Galilei da parte del Sant'Uffizio e, in genere, al tribunale dell'Inquisizione.

6. Allusione alla condanna, avvenuta nel 741, del vescovo Virgilio di Salisburgo, il quale sosteneva la sfericità della terra.

7. La metafora dell'ombra e della luce sta alla base del concetto stesso di Illuminismo (in francese *Lumières*, cioè «luci»).

8. Francesco Bacone, l'iniziatore dell'empirismo moderno, è dunque il vero modello degli enciclopedisti.

Julien Offray de La Mettrie

L’uomo-macchina

L’uomo è una macchina così complessa

L’uomo-macchina

Una corrente particolare dell’Illuminismo è il materialismo, in cui si manifesta la tendenza a concepire l’uomo come una macchina, estendendo a quest’ultimo la metafora che la scienza moderna ha applicato all’universo fisico. Uno dei più noti documenti di questa tendenza è l’opera *L’homme-machine*, pubblicata nel 1748 da Julien Offray de La Mettrie. Come appare dal brano che presentiamo, La Mettrie non nega la tradizionale distinzione tra anima e corpo, ma afferma la necessità di studiare l’uomo con un metodo a posteriori, cioè empirico, il quale descriva l’anima a partire dal corpo. In ciò, del resto, egli può rifarsi alla medicina antica, secondo la quale le differenze di carattere, e dunque di «anima», tra gli individui dipendono dalle differenze di «temperamento», cioè dalla diversa misura in cui sono mescolati gli umori fondamentali dell’organismo.
Per mostrare come la vita dell’anima si riconduca al funzionamento del corpo, il quale a sua volta non è altro che una macchina, La Mettrie ricorda l’influenza che le malattie hanno sulla sensibilità, sull’immaginazione, persino sulle virtù dell’anima. Egli illustra poi le conseguenze del sonno, che è un fenomeno fisico, sulla vita dell’anima e, reciprocamente, degli stati d’animo sul sonno e sull’insonnia. Con tratti alquanto moderni, inoltre, La Mettrie rivolge l’attenzione all’influenza delle droghe, quali l’oppio e il caffè, sui sentimenti, e più in generale sull’importanza che ha per la stessa vita psichica il nutrimento. Con tali argomenti egli dimostra l’esistenza di una stretta unità tra anima e corpo, la quale tuttavia nella sua concezione assume un significato chiaramente materialistico.

L’uomo è una macchina così complessa che è impossibile farsene inizialmente un’idea chiara, e quindi definirla. Per questo tutte le ricerche che i più grandi filosofi hanno condotto *a priori*, cioè volendosi servire in qualche modo delle ali dello spirito, sono state vane. È soltanto *a posteriori*,

ossia cercando di discernere in qualche modo l'anima attraverso gli organi del corpo, che potremo, non dico scoprire con evidenza la natura stessa dell'uomo, ma raggiungere il più alto grado di probabilità possibile su questo argomento[1].

Prendiamo dunque il bastone dell'esperienza, e lasciamo stare la storia di tutte le vane opinioni dei filosofi. Essere ciechi, e credere di poter fare a meno di questo bastone è il colmo della cecità. Come ha ragione uno scrittore moderno a dire che soltanto la vanità non sa trarre dalle cause seconde lo stesso frutto che dalle prime! Possiamo ed anzi dobbiamo ammirare tutti i più begli ingegni, i Cartesio, i Malebranche, i Leibniz, i Wolff, ecc., nei loro lavori più inutili. Ma quale frutto, se è lecito, abbiamo tratto dalle loro profonde meditazioni e da tutte le loro opere? Cominciamo dunque col cercare non già ciò che è stato pensato, bensì ciò che bisogna pensare per condurre una vita serena[2].

Tanti sono i temperamenti, altrettanti i caratteri, le menti e i costumi. Lo stesso Galeno ha conosciuto questa verità, che Cartesio ha sviluppato fino ad affermare che soltanto la medicina può cambiare le menti e i costumi insieme al corpo. In effetti, la malinconia, la bile, il flemma, il sangue, ecc., a seconda della natura, dell'abbondanza e della diversa combinazione di questi umori, fanno di ogni uomo un uomo diverso da tutti gli altri[3].

Nel corso delle malattie, ora l'anima si eclissa e non dà alcun segno di sé; ora si direbbe che è doppia, tanto il furore la trasporta; ora l'imbecillità si dissipa, e la convalescenza di uno sciocco crea un uomo di spirito. Talvolta il più bell'ingegno diventa stupido e non si riconosce più. Addio a tutte le belle conoscenze acquistate a così caro prezzo e con tanta fatica!

Qui c'è un paralitico che domanda se la sua gamba è nel letto; là un soldato che crede di avere ancora il braccio che gli è stato amputato. Il ricordo delle sue vecchie sensazioni e del luogo in cui l'anima le collocava determina la sua illusione e il suo delirio. Basta parlargli della parte che gli manca per fargliela ricordare e fargli sentire tutti i movimenti, il che avviene con un certo quale inesprimibile dolore dell'immaginazione.

C'è chi piange come un bambino all'avvicinarsi della morte, con la quale altri invece scherzano. Che cosa sarebbe bastato a Giulio Cano, a Seneca, a Petronio per mutare il loro coraggio in pusillanimità o in vigliaccheria? Un'ostruzione nella milza, nel fegato, un imbarazzo nella vena porta. E perché? Perché l'immaginazione si blocca quando si bloccano le viscere: da ciò nascono tutti i singolari fenomeni delle affezioni isteriche ed ipocondriache.

Che cosa potrei dire di nuovo su coloro che immaginano di essere

trasformati in *lupi mannari*, in *galli*, in *vampiri*, o che credono che i morti vengano a succhiarli? Perché dovrei soffermarmi su coloro che credono il loro naso o altre membra del corpo fatti di vetro e che bisogna consigliare di dormire sulla paglia perché non li rompano, onde ne riscoprano poi l'uso e la vera natura carnosa quando qualcuno, dando fuoco alla paglia, instilla loro il timore di essere bruciati – timore che qualche volta li ha guariti dalla paralisi? Devo sorvolare su fatti conosciuti da tutti.

Né mi soffermerò più a lungo sui particolari connessi alle conseguenze del sonno. Guardate questo soldato stanco: russa nella trincea in mezzo al rumore di cento pezzi di artiglieria. La sua anima non sente nulla, il suo sonno è una totale apoplessia. Una bomba lo schiaccia: forse sentirà questo colpo meno di un insetto che venga schiacciato da un piede. Guardate invece quell'uomo: divorato dalla gelosia, dall'odio, dall'avarizia, o dall'ambizione, non può riposarsi in alcun modo. Il luogo più tranquillo, le bevande più fresche e più calmanti, tutto è inutile per chi non ha liberato il cuore dal tormento delle passioni.

L'anima e il corpo si addormentano insieme. Man mano che il movimento del sangue si calma, una dolce sensazione di pace e di tranquillità si diffonde in tutta la macchina. L'anima si sente languidamente appesantire insieme alle palpebre e afflosciarsi insieme alle fibre del cervello. Diviene così a poco a poco come paralitica insieme a tutti muscoli del corpo. Questi ultimi non possono più sopportare il peso della testa, questa non può più sostenere il fardello del pensiero, il quale a sua volta nel sonno è come se non esistesse.

Se la circolazione è troppo veloce l'anima non può dormire; se l'anima è troppo agitata il sangue non può calmarsi, e galoppa nelle vene con un rumore che si può percepire: queste sono le due cause reciproche dell'insonnia. Basta un solo spavento nel sogno per farci battere il cuore a colpi raddoppiati e per strapparci alla necessità o alla dolcezza del riposo, come potrebbero fare un vivo dolore o bisogni urgenti. Finalmente, come la sola interruzione delle funzioni dell'anima procura il sonno, così anche durante la veglia (che in tal caso è solo un dormiveglia) vengono assai spesso delle specie di sonnellini dell'anima, detti «sonni alla svizzera», i quali provano che l'anima non aspetta sempre il corpo per dormire. In quei casi, infatti, se essa non dorme del tutto poco ci manca, dal momento che le è impossibile indicare un solo oggetto al quale abbia prestato un po' d'attenzione in mezzo all'innumerevole folla di idee confuse, che come altrettante nubi riempiono per così dire l'atmosfera del nostro cervello.

L'oppio ha troppi rapporti col sonno che produce per non accennarvi qui. Questa medicina è inebriante, come il vino, il caffè, ecc. – ognuno a suo

modo e secondo certe dosi. L'oppio rende l'uomo felice mettendolo in uno stato che sembrerebbe dover essere la tomba della sensibilità, come è l'immagine della morte. Che dolce letargo! L'anima non vorrebbe mai uscirne. Prima era in preda ai più grandi dolori; ora sente solo il piacere di non soffrire più e di godere la più deliziosa tranquillità. L'oppio muta perfino la volontà: costringe l'anima che voleva stare sveglia e distrarsi ad andare a letto suo malgrado. Passo sotto silenzio la storia dei veleni. È fustigando l'immaginazione che il caffè, questo antidoto del vino, dissipa i nostri mali di testa e i nostri malumori senza prepararcene altri per il giorno dopo, come fa questo liquore.

Esaminiamo ora l'anima negli altri suoi bisogni.

Il corpo umano è una macchina che carica da sé i suoi meccanismi, immagine vivente del moto perpetuo[4]. I cibi nutrono ciò che la febbre eccita. Senza di essi l'anima langue, entra in furore e muore abbattuta. È una candela la cui luce si rianima nel momento in cui si spegne. Ma nutrite il corpo, versate nei suoi condotti succhi vigorosi, forti liquori: allora l'anima, generosa al pari di questi, si armerà di fiero coraggio, e il soldato che l'acqua avrebbe fatto fuggire diventa feroce e corre lieto alla morte al rullo dei tamburi. Nello stesso modo l'acqua calda agita il sangue che l'acqua fredda avrebbe calmato.

Potenza di un pasto! La gioia rinasce nel cuore triste, passa nell'anima dei convitati che la esprimono con belle canzoni nelle quali i francesi eccellono. Solo il malinconico ne è fiaccato, ed anche l'uomo di studio non vi è molto adatto.

La carne cruda rende gli animali feroci; con lo stesso nutrimento anche gli uomini lo diventerebbero. Questa ferocia produce nell'anima orgoglio, odio, disprezzo per gli altri popoli, indocilità ed altri sentimenti che depravano il carattere, allo stesso modo in cui cibi grossolani rendono uno spirito pesante, ottuso e tale che la pigrizia e l'indolenza diventano i suoi attributi prediletti.

J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 178-83

1. La Mettrie chiama «a priori» il procedimento che parte dallo spirito, seguito dai filosofi razionalisti, e «a posteriori» quello che parte dal corpo, seguito dai filosofi empiristi.

2. I filosofi qui criticati sono tutti razionalisti, cioè assertori dell'indipendenza dell'anima dal corpo.

3. Malinconia (o bile nera), bile, flemma e sangue erano i quattro umori, la cui diversa mescolanza («temperamento») produceva, secondo la medicina antica (Galeno), i diversi «caratteri» mentali e morali, cioè i diversi tipi di «anima».

4. Ecco la metafora della macchina, chiaramente desunta dalla scienza meccanica, come mostra il riferimento al moto perpetuo.

Jean-Jacques Rousseau

Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini

L’origine della disuguaglianza

Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini

Uno dei più originali esponenti dell’Illuminismo francese è senza dubbio Jean-Jacques Rousseau, non solo per la dottrina politica da lui elaborata, ma anche per la sua concezione generale dell’uomo come innocente nello stato di natura e malvagio nello stato civile. La prima formulazione di questa concezione si trova nel famoso *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755) – da cui è tratto il brano che presentiamo –, la cui seconda parte si apre con la famosa affermazione per cui l’origine della società civile, e delle disuguaglianze che essa comporta, è la proprietà. Ma insieme con la società civile la proprietà ha generato, secondo Rousseau, guerre, uccisioni e miserie.
Il processo che ha condotto al sorgere della proprietà è stato tuttavia graduale. All’inizio c’era il puro stato di natura, dominato esclusivamente dall’istinto di conservazione. In questo stato, secondo Rousseau, l’uomo era mite, perché si limitava a difendersi dai pericoli che lo minacciavano, e la «pietà naturale» lo tratteneva dal fare male agli altri. In seguito nacquero le regole morali, che introdussero punizioni e leggi, ma la condizione umana, in questo stato intermedio tra quello naturale e quello propriamente civile, era ancora abbastanza felice e stabile. Solo con la scoperta dell’utilità delle provviste, e quindi della proprietà, diventò necessario il lavoro e nacque la disuguaglianza tra ricchi e poveri. La disuguaglianza determinò uno stato di guerra continua, insopportabile per tutti, per uscire dal quale gli stessi ricchi, secondo Rousseau, avrebbero proposto la creazione del potere politico, che, nella forma in cui è storicamente esistito, è la negazione della libertà naturale.

Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenue da credergli fu il vero fondatore della società

civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti». Ma è molto probabile che allora le cose fossero già arrivate al punto di non poter durare così com'erano; infatti quest'idea di proprietà, dipendendo da parecchie idee antecedenti che non sono potute nascere se non in successione di tempo, non si formò tutt'a un tratto nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi, acquistare molta abilità e molte cognizioni, trasmetterle ed arricchirle di generazione in generazione, prima di giungere a quest'ultimo termine dello stato di natura[1]. Risaliamo dunque più lontano e cerchiamo di riunire sotto un'unica visione questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze, nel loro ordine più naturale. [...]

Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi a vicenda e nel loro spirito si formò l'idea di considerazione ognuno pretese di avervi diritto; e diventò impossibile mancare impunemente di considerazione verso nessuno. Ne derivarono i primi doveri della buona creanza, anche tra i selvaggi, e ogni torto volontario diventò un oltraggio perché, insieme al male sofferto per l'ingiuria, l'offeso vi scorgeva il disprezzo della sua persona, spesso più grave da sopportarsi del male stesso. Quindi, poiché ognuno puniva il disprezzo che gli avevano testimoniato in proporzione all'importanza che attribuiva a se stesso, le vendette divennero terribili e gli uomini sanguinari e crudeli. Ecco precisamente a che punto erano arrivati per la maggior parte i popoli selvaggi a noi noti; per non aver chiarito a sufficienza le idee, rilevando quanto questi popoli erano ormai lontani dal primitivo stato di natura, parecchi si sono affrettati a concludere che l'uomo è naturalmente crudele e che per diventare più mite ha bisogno della civiltà[2], mentre niente è più dolce di lui, quando, allo stato primitivo, collocato dalla natura a ugual distanza dalla stupidità dei bruti e dai funesti lumi dell'uomo civilizzato, si limita sia per istinto che per ragione alla difesa del pericolo che lo minaccia, e la pietà naturale lo trattiene dal fare del male a nessuno, se niente ve lo spinge, neppure dopo averne ricevuto. Infatti, secondo l'assioma del saggio Locke, *non può esservi offesa dove non c'è proprietà*[3].

Ma va rilevato che la società ormai avviata e le relazioni che già si erano stabilite fra gli uomini esigevano in essi qualità diverse da quelle inerenti alla loro costituzione primitiva; cominciando la moralità a introdursi nelle azioni umane e, prima delle leggi, essendo ognuno giudice e vendicatore delle offese ricevute, la bontà che si addiceva al puro stato di natura non conveniva più

alla società nascente; le punizioni dovevano farsi più severe man mano che si facevan più frequenti le occasioni di offesa, e spettava al terrore delle vendette il compito di sostituirsi al freno delle leggi. Quindi, benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subìto qualche alterazione, questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività del nostro amor proprio, dové essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso funesto che nell'interesse comune non avrebbe mai dovuto verificarsi. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio sembra confermare che il genere umano era fatto per restarvi definitivamente, che questa è la vera giovinezza del mondo e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie[4].

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucire le loro vesti di pelli con spine di vegetali o con lische di pesce, a ornarsi di piume e conchiglie, a dipingersi il corpo con diversi colori, a perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliare con pietre aguzze canotti da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria[5]. [...]

A questo modo, i più potenti o i più miserabili considerando la loro forza o i loro bisogni come una specie di diritto ai beni altrui, diritto equivalente, secondo loro, al diritto di proprietà, la rottura dell'uguaglianza fu seguita dal più spaventoso disordine; così, le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi. Si levò tra il diritto del più forte e quello del primo occupante un perpetuo conflitto che andava sempre a finire in duelli e in uccisioni. La società in sul nascere fece posto al più orribile stato di guerra. Il genere umano avvilito e

desolato, non potendo più tornare sui suoi passi e rinunciare alle infelici conquiste che aveva fatto, e operando solo a sua vergogna attraverso l'abuso delle capacità che lo nobilitano, si spinse da sé sull'orlo della rovina.

Attonitus novitate mali, divesque miserque,
Effugere optat opes, et quae modo voverat, odit[6].

Impossibile che gli uomini non abbiano finito col riflettere su una condizione così miserevole e sulle calamità che li schiacciavano. È da credere che i ricchi, soprattutto, non tardassero ad avvertire quanto li danneggiava una perpetua guerra di cui erano soli a far le spese, in cui il rischio della vita era comune e individuale quello dei beni. D'altra parte, di qualunque colore tingessero le loro usurpazioni, si rendevano abbastanza conto del fatto che erano fondate solo su un diritto precario ed abusivo, e che, avendole conquistate solo con la forza, potevano esserne privati con la forza senza avere ragione di lamentarsene. Neanche quelli che si erano arricchiti soltanto con la loro operosità potevano fondare la loro proprietà su titoli migliori. Avevano un bel dire: «Questo muro l'ho costruito io; questo terreno me lo son guadagnato col mio lavoro». «E chi vi ha assegnato i confini? potevano sentirsi rispondere – in virtù di che pretendete esser pagati a nostre spese per un lavoro che non vi abbiamo posto? Ignorate che una moltitudine di vostri fratelli muore, o soffre nel bisogno di ciò che voi avete di troppo, e che vi ci sarebbe voluto un consenso espresso ed unanime di tutto il genere umano per poter prelevare sui mezzi di sussistenza comune tutto quel che andava al di là del vostro bisogno?». Privo di ragioni valide per giustificarsi e di forze sufficienti per difendersi; capace di schiacciare agevolmente un singolo, ma schiacciato lui stesso da torme di banditi; solo contro tutti, non potendo unirsi, per via delle scambievoli gelosie, con i suoi pari contro dei nemici uniti dalla speranza del comune saccheggio, il ricco, incalzato dalla necessità, finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in mente all'uomo; di usare cioè a proprio vantaggio le forze stesse che lo attaccavano, di fare dei propri avversari i propri difensori, di ispirare loro altre massime e di dar loro altre istituzioni che gli fossero favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario[7].

In questa prospettiva, dopo avere esposto ai suoi vicini l'orrore di una situazione che li armava tutti gli uni contro gli altri, che rendeva i loro possessi altrettanto onerosi dei loro bisogni, dove nessuna condizione, né povera né ricca, offriva sicurezza, inventò facilmente speciose ragioni per trarli ai suoi scopi. «Uniamoci, disse, per salvaguardare i deboli dall'oppressione, tenere a freno gli ambiziosi e garantire a ciascuno il

possesso di quanto gli appartiene; stabiliamo degli ordinamenti di giustizia e di pace a cui tutti, nessuno eccettuato, debbano conformarsi, e che riparino in qualche modo i capricci della fortuna sottomettendo senza distinzione il potente ed il debole a doveri scambievoli. In una parola, invece di volgere le nostre forze contro noi stessi, concentriamole in un potere supremo che ci governi con leggi sagge, proteggendo e difendendo tutti i membri dell'associazione, respingendo i comuni nemici e mantenendoci in un'eterna concordia».

Bastava molto meno di un discorso del genere per trascinare degli uomini grossolani, facili da lusingare, che, d'altra parte, avevano troppe questioni da dirimere tra loro per poter fare a meno di arbitri, e troppa avarizia e ambizione per potere a lungo fare a meno di padroni. Tutti corsero incontro alle catene convinti di assicurarsi la libertà; infatti avevano senno sufficiente per avvertire i vantaggi d'una costituzione politica, ma non esperienza sufficiente per prevederne i pericoli; i più capaci di fiutare in precedenza gli abusi erano proprio quelli che contavano di profittarne, e perfino i saggi videro che bisognava risolversi a sacrificare una parte della loro libertà alla conservazione dell'altra, come un ferito si fa tagliare un braccio per salvare il resto del corpo[8].

Questa fu, almeno è probabile, l'origine della società e delle leggi, che ai poveri fruttarono nuove pastoie e ai ricchi nuove forze, distruggendo senza rimedio la libertà naturale, fissando per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, facendo d'una accorta usurpazione un diritto irrevocabile, e assoggettando ormai, a vantaggio di pochi ambiziosi, tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria. È facile vedere come la fondazione di una sola società rese indispensabile quella di tutte le altre e come, per tener testa a forze riunite, bisognò, a propria volta, riunirsi. Le società, moltiplicandosi o estendendosi rapidamente, non tardarono a coprire l'intera superficie terrestre, e divenne impossibile scoprire nell'universo un solo angolo dove affrancarsi dal giogo e sottrarsi alla spada, spesso male impugnata, che ogni uomo vide in perpetuo sospesa sulla propria testa. Divenuto così il diritto civile la norma comune dei cittadini, la legge di natura rimase in vigore solo tra le diverse società, dove, sotto il nome di diritto delle genti, fu temperata da qualche tacita convenzione per rendere possibile il commercio e per supplire alla pietà naturale che, perdendo nel rapporto tra società quasi tutta la forza che aveva nel rapporto da uomo a uomo, si trova ormai solo in qualche grande anima cosmopolita che supera le barriere immaginarie poste a dividere i popoli, e, come l'essere sovrano che l'ha creata, abbraccia tutto il genere umano nella propria benevolenza[9].

J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. I, pp. 173, 179-81, 186-88

1. Nel riconoscere uno «stato di natura» diverso dalla «società civile», cioè dalla condizione politica, Rousseau concorda con tutto il giusnaturalismo moderno (per esempio con Hobbes e Locke).

2. L'allusione è diretta a Hobbes, il quale, secondo Rousseau, avrebbe confuso lo stato di natura con la condizione in cui si trovavano i popoli che l'Europa moderna considerava «selvaggi». Questa invece sarebbe per lui una condizione intermedia tra lo stato di natura e quello «civile», cioè quello dei popoli europei moderni.

3. La citazione di Locke è tratta dal *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 3, § 18. L'idea che l'uomo allo stato di natura sia «dolce», cioè mite, e trattenuto dalla «pietà naturale» è un altro tratto che distingue il pensiero di Rousseau da quello di Hobbes.

4. Malgrado l'esistenza di offese e vendette, che la distingue dall'autentico stato di natura, la condizione dei «selvaggi» è ancora, per Rousseau, preferibile a quella dei popoli «civili».

5. La proprietà sarebbe dunque nata dalle «provviste», cioè dall'accaparramento dei beni naturali in misura superiore alle necessità del singolo individuo.

6. «Sbigottito per la singolare calamità, ricco e povero a un tempo, desidera sfuggire alla ricchezza e odia ciò che poco prima desiderava» (Ovidio, *Metamorfosi*, XI, 127). La descrizione qui fatta da Rousseau dello stato generato dalla proprietà coincide con quella che Hobbes fa dello stato di natura, cioè il *bellum omnium contra omnes* (guerra di tutti contro tutti).

7. Per «diritto naturale» Rousseau intende, come Hobbes, e a differenza di Grozio, il diritto alla guerra.

8. La creazione della società politica è vista da Rousseau come negazione della libertà, dovuta ad uno stato di necessità. In ciò egli concorda con Hobbes.

9. Questa descrizione della società politica come consacrazione definitiva della disuguaglianza si riferisce alla situazione degli Stati europei moderni, assolutisti o liberali, all'epoca del cosiddetto *ancien régime*. Per «legge di natura», esistente ancora a livello di rapporti tra gli Stati, Rousseau intende essenzialmente il diritto alla guerra, mentre il «diritto delle genti», che per Grozio era fondato sul diritto naturale, è per lui solo un'attenuazione convenzionale del diritto naturale alla guerra.

Jean-Jacques Rousseau

Il contratto sociale

«L'uomo è nato libero e ovunque è in catene»

Il contratto sociale

Come Hobbes, anche Rousseau ritiene che la società politica abbia origine non dalla natura, ma da una convenzione, cioè dal contratto sociale. A differenza di Hobbes, tuttavia, Rousseau descrive, nell'opera intitolata *Il contratto sociale* (1762), da cui è tratto il brano che presentiamo, un contratto nuovo, diverso da quello che ha dato origine agli Stati attualmente esistenti, sulla

base del quale gli uomini possono risolvere il problema di trovare le forze per difendere la propria persona e la proprietà, restando tuttavia liberi, cioè obbedendo solo a se stessi. La soluzione proposta da Rousseau consiste nell'alienazione totale di ciascuno e di tutti i suoi diritti, come nel caso di Hobbes, ma non nelle mani di un singolo individuo, bensì nelle mani di tutta la comunità.
Con questa dottrina Rousseau ha creato la concezione della democrazia ugualitaristica, diretta, non rappresentativa, cioè della condizione, uguale per tutti, in cui ciascuno, sottomettendosi completamente a tutti, è come se non si sottomettesse a nessuno. La società che in tal modo si crea, per il suo carattere compatto e omogeneo, è paragonata da Rousseau ad un corpo, il corpo politico, di cui ciascun individuo è come un membro. Questo corpo, essendo un corpo morale, deve avere un suo «io», cioè una sua volontà, che è la cosiddetta «volontà generale». Esso è la condizione, secondo Rousseau, per la realizzazione della piena razionalità, e quindi anche della libertà, non più naturale, ma civile e morale.

L'uomo è nato libero e ovunque è in catene. Chi si crede padrone degli altri è nondimeno più schiavo di loro. Come è avvenuto questo mutamento? Non lo so. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere questo problema.

Se tenessi conto solo della forza e dell'effetto che ne deriva, direi: «Finché un popolo è costretto a obbedire, obbedisca; fa bene a far così; se appena può scuotere il giogo lo scuote, farà anche meglio; infatti recuperando la libertà in base al medesimo diritto che gliel'ha strappata, o fa bene a riprenderla, o hanno fatto male a togliergliela». Ma l'ordine sociale è un sacro diritto che serve di base a tutti gli altri: tuttavia non ha la sua fonte nella natura: dunque si fonda su convenzioni. Si tratta di sapere quali sono queste convenzioni. Prima di affrontare il problema, devo comprovare quanto ora ho affermato[1]. [...]

Suppongo che gli uomini siano arrivati a quel punto in cui gli ostacoli che si oppongono alla loro conservazione nello stato di natura prendono con la loro resistenza il sopravvento sulle forze che ogni individuo può impiegare per mantenersi in tale stato. Allora questo stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non cambiasse il suo modo di essere.

Ora, poiché gli uomini non possono generare nuove forze, ma solo unire e

dirigere quelle esistenti, non hanno più altro mezzo per conservarsi se non quello di formare per aggregazione una somma di forze che possa vincere la resistenza, mettendole in moto mediante un solo impulso e accordandole nell'azione.

Questa somma di forze può nascere solo dal concorso di parecchi uomini; ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarli senza nuocersi o senza trascurare le cure che deve a se stesso? Tale difficoltà, riportata al mio argomento, si può enunciare nei seguenti termini:

«Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Ecco il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione[2].

Le clausole di tale contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto che la minima modificazione le renderebbe vane e senza effetto; dimodoché, quantunque, forse, non siano mai state enunciate formalmente, son dappertutto uguali, dappertutto tacitamente ammesse e riconosciute; fino a che, essendo stato violato il patto sociale, ciascuno non rientra nei suoi primitivi diritti e riprende la sua libertà naturale perdendo la libertà convenzionale con cui l'aveva barattata.

Queste clausole, beninteso, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri.

Inoltre, la mancanza di riserve nell'alienazione conferisce all'unione la maggior perfezione possibile e nessun associato ha più nulla da reclamare. Infatti, se i privati conservassero qualche diritto, poiché non vi sarebbe un superiore comune per far da arbitro nei loro contrasti con la comunità, ciascuno, essendo su qualche punto il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo su tutti, lo stato di natura continuerebbe a sussistere e l'associazione diventerebbe necessariamente tirannica o vana.

Infine, ciascuno dandosi a tutti non si dà a nessuno, e poiché su ogni associato, nessuno escluso, si acquista lo stesso diritto che gli si cede su noi stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e un aumento di forza per conservare ciò che si ha.

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, vedremo che si riduce ai seguenti termini: *Ciascuno di noi mette in comune*

la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto[3].

Istantaneamente, quest'atto di associazione produce, al posto delle persone private dei singoli contraenti, un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che trae dal medesimo atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, così formata dall'unione di tutte le altre, prendeva un tempo il nome di *città* e prende oggi quello di *repubblica* o di *corpo politico*, detto dai suoi membri *Stato*, quand'è passivo, *Sovrano*, quand'è attivo, *Potenza*, quando lo si considera in rapporto con altre simili unità politiche. Quanto agli associati, prendono collettivamente il nome di *popolo*, mentre, in particolare, si chiamano *cittadini*, in quanto partecipano dell'autorità sovrana, e *sudditi*, in quanto soggetti alle leggi dello Stato. Ma questi termini spesso si confondono e vengono scambiati; basta saperli distinguere quando sono usati in tutta la loro esattezza[4]. [...]

Tale passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un mutamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e conferendo alle sue azioni la moralità di cui prima mancavano. Solo a questo punto, succedendo la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto all'appetito, l'uomo che fin qui aveva guardato a se stesso e basta, si vede costretto ad agire in base ad altri princìpi e a consultare la ragione prima di ascoltare le inclinazioni. Ma, pur privandosi in questo nuovo stato di molti vantaggi che la natura gli accorda, ne ottiene in compenso di tanto grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, la sua anima intera si eleva a tal segno, che se il cattivo uso della nuova condizione spesso non lo degradasse facendolo scendere al disotto di quella da cui proviene, dovrebbe benedire senza posa l'istante felice che lo strappò per sempre di là, facendo dell'animale stupido e limitato che era un essere intelligente ed un uomo.

Ma riportiamo tutto questo bilancio a termini facili da paragonarsi. In forza del contratto sociale l'uomo perde la sua libertà naturale e un diritto senza limiti a tutto ciò che lo attira e che può raggiungere; guadagna la libertà civile e la proprietà di tutto quanto possiede. Per non ingannarsi a proposito di queste compensazioni, bisogna distinguere con cura la libertà naturale, che trova un limite solo nelle forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale, e il possesso che è solo il frutto della forza, o il diritto del primo occupante, dalla proprietà che può solo fondarsi su un titolo positivo.

Si potrebbe, in base a ciò che precede, aggiungere all'acquisto dello stato civile la libertà morale che sola rende l'uomo veramente padrone di sé; infatti l'impulso del solo appetito è schiavitù e l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà. Ma in proposito ho già parlato fin troppo, e il significato filosofico del termine *libertà* non rientra, qui, nel mio tema[5].

J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. II, pp. 83-84, 92-94, 97-98

1. La condizione dell'uomo in catene è quella propria degli Stati moderni, che Rousseau dunque critica. A questa convinzione egli affianca la tesi più generale, propria del giusnaturalismo contrattualistico, secondo cui ogni società politica nasce da una convenzione.

2. Il «contratto sociale», di cui Rousseau parla qui, non è la convenzione da cui sono sorti gli Stati già esistenti, ma il nuovo contratto, da lui proposto in quest'opera, capace di conciliare l'autorità politica con la libertà.

3. L'alienazione, cioè la cessione da parte di ciascuno dei propri diritti, proposta da Rousseau, non è meno totale di quella proposta da Hobbes: perciò Rousseau non può essere considerato un liberale. Diverso è solo il destinatario di tale cessione, che è il popolo stesso. In ciò consiste il carattere democratico del «totalitarismo» di Rousseau.

4. Come si vede, per Rousseau «città», «repubblica», «corpo politico», «Stato» e «Sovrano» sono espressioni sostanzialmente coincidenti, così come lo sono i «cittadini» e i «sudditi». Ciò è dovuto al fatto che egli trasferisce al popolo la medesima sovranità che le concezioni assolutistiche attribuivano al monarca, cioè una sovranità totale, assoluta, senza limiti.

5. La libertà naturale consiste nella libertà da vincoli, mentre la libertà civile consiste nell'obbedire ad una legge che noi stessi ci siamo dati, perciò coincide con l'autonomia.

Jean-Jacques Rousseau

Il contratto sociale

La volontà generale

Il contratto sociale

Uno degli aspetti più caratteristici del pensiero di Rousseau è la sua dottrina della volontà generale, cioè del soggetto a cui viene affidato, nel corpo politico, l'esercizio della sovranità. Come risulta dal *Contratto sociale* (1762), da cui è tratto il brano che presentiamo, la volontà generale non è la volontà di tutti, cioè la somma delle volontà degli individui che guardano ciascuno al proprio interesse privato, bensì è il risultato della reciproca elisione degli interessi particolari, e quindi la volontà che guarda

solo all’utilità pubblica. Una minaccia al formarsi della volontà generale è costituita, secondo Rousseau, da quelle che egli chiama le consorterie, cioè le organizzazioni per la difesa di interessi particolari, che possono anche diventare maggioritarie. Egli auspica quindi che nello Stato non ci siano volontà parziali, cioè partiti, e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa.
Il potere della volontà generale è la sovranità, un potere sacro, assoluto, inviolabile. Esso assicura, secondo Rousseau, la reciprocità, cioè l’uguaglianza fra tutti i membri del corpo politico, quindi la giustizia e l’interesse comune. Benché tale potere sia senza limiti, esso non è in contrasto con le libertà individuali, perché non è il frutto soltanto di una rinuncia, o di un’alienazione, ma dello scambio vantaggioso, convenuto attraverso il patto sociale, tra l’indipendenza naturale e la libertà. La volontà generale, pertanto, deve prevalere su ogni volontà particolare, sino ad esigere da ciascuno la disponibilità a sacrificare la propria stessa vita, come accade in guerra a coloro che combattono per la patria.

Da quanto si è detto consegue che la volontà generale è sempre retta e tende sempre all’utilità pubblica; ma non che le deliberazioni del popolo rivestano sempre la medesima rettitudine. Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre si capisce qual è; il popolo non viene mai corrotto, ma spesso viene ingannato e allora soltanto sembra volere ciò che è male.

Spesso c’è una gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all’interesse comune, quella all’interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma eliminate da queste medesime volontà il più e il meno che si elidono e come somma delle differenze resta la volontà generale.

Se, quando il popolo informato a sufficienza delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione fra di loro, dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si formano delle consorterie, delle associazioni particolari alle spese di quella grande, la volontà di ciascuna di tali associazioni diviene generale in rapporto ai suoi membri e particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solo quante sono le associazioni. Le differenze si fanno meno numerose e il risultato ha carattere meno generale. Infine, quando una di queste associazioni è tanto grande da superare tutte le altre, non avete più

come risultato una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale e il parere che prevale è solo un parere particolare[1].

Per avere la schietta enunciazione della volontà generale è dunque importante che nello Stato non ci siano società parziali e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa. Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se poi vi sono società parziali bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne la disuguaglianza, come fecero Solone, Numa e Servio. Queste sono le sole precauzioni valide perché la volontà generale sia sempre illuminata e perché il popolo non s'inganni[2].

Se lo Stato o la Città non è che una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri, e se la più importante delle sue cure è quella della sua conservazione, ha bisogno di una forza universale e coattiva per muovere e disporre ciascuna parte nel modo più conveniente al tutto. Come la natura dà a ciascun uomo un potere assoluto su tutte le sue membra, il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutte le sue, ed è questo medesimo potere che, diretto dalla volontà generale, porta, come ho detto, il nome di sovranità[3].

Ma oltre alla persona pubblica abbiamo da considerare le persone private che la compongono e la cui vita e libertà sono naturalmente indipendenti da lei. Si tratta dunque di distinguere bene i rispettivi diritti dei cittadini e del sovrano, e i doveri che i primi devono adempiere in quanto sudditi, dal diritto naturale di cui devono godere in qualità di uomini.

Siamo d'accordo che quanto, col patto sociale, ciascuno aliena del proprio potere, dei propri beni, della propria libertà, è solo la parte di tutto ciò il cui uso importa alla comunità, ma bisogna anche ammettere che solo il sovrano è giudice di questa importanza[4].

Tutti i servigi che un cittadino può rendere allo Stato glieli deve non appena il sovrano li richiede; ma il sovrano, per parte propria, non può gravare i sudditi di nessuna catena inutile alla comunità. E neanche può volerlo, perché sotto la legge di ragione niente si fa senza una causa, né più né meno che sotto la legge di natura[5].

Gl'impegni che ci legano al corpo sociale sono obbligatori solo in quanto reciproci, la loro natura è tale che nell'osservarli non si può lavorare per altri senza lavorare in pari tempo per se stessi. Perché la volontà generale è sempre retta, e perché tutti vogliono costantemente la felicità di ognuno, se non perché ognuno riferisce a sé questo termine, *ciascuno*, e pensa a se stesso votando per tutti? Questo prova che l'uguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che ne deriva hanno origine nella preferenza che

ciascuno dà a se stesso e quindi nella natura dell'uomo; che la volontà generale, per essere veramente tale, deve essere generale nel proprio oggetto come nella sua propria essenza, che deve partire da tutti per applicarsi a tutti, e che perde la sua naturale rettitudine quando tende a un oggetto individuale e determinato. Perché allora, giudicando di ciò che è altro da noi, non abbiamo a guidarci nessun vero principio di equità.

In effetti, non appena si tratta di un fatto o di un diritto particolare, su un punto che non è stato regolato da una convenzione generale anteriore, il caso diventa contenzioso: si ha un processo dove da una parte stanno i privati che vi sono interessati e dall'altra la collettività; ma non vedo in esso né la legge da seguire né il giudice qualificato a decidere. Sarebbe ridicolo pretendere allora di appellarsi a un'espressa decisione della volontà generale che può essere solo la conclusione di una delle parti, e che quindi è per l'altra solo una volontà estranea e particolare, portata per l'occasione all'ingiustizia e soggetta all'errore. Quindi, come una volontà particolare non può rappresentare la volontà generale, a sua volta, la volontà generale muta di natura quando ha un oggetto particolare e non può, in quanto generale, pronunciarsi né su un uomo né su un fatto. Per esempio, quando il popolo ateniese nominava o deponeva i suoi capi, decretava una ricompensa all'uno, imponeva un'ammenda all'altro, e mediante una quantità di decreti particolari esercitava il governo in tutti i suoi atti indistintamente; il popolo allora non aveva più una volontà generale propriamente detta; non agiva più da sovrano, ma da magistrato. Questo potrà sembrare in contrasto con le idee più diffuse, ma bisogna lasciarmi il tempo di esporre le mie.

Si deve capire di qui che a generalizzare la volontà pubblica è meno il numero dei votanti che non il comune interesse che li unisce; infatti in questa istituzione ciascuno si sottopone necessariamente alle condizioni che impone agli altri; mirabile accordo dell'interesse con la giustizia, da cui le comuni deliberazioni traggono un carattere d'equità che vediamo svanire nella discussione di qualunque caso particolare, per mancanza di un interesse comune che unisca e identifichi la regola del giudice con quella della parte.

Per qualunque via si risalga al principio, la conclusione è sempre la stessa: il patto sociale stabilisce tra i cittadini una tale uguaglianza che essi s'impegnano tutti alle medesime condizioni e devono godere tutti dei medesimi vantaggi. Quindi, in forza della natura del patto, ogni atto di sovranità, ossia ogni atto autentico della volontà generale, obbliga o favorisce nella stessa misura tutti i cittadini, dimodoché il sovrano conosce solo il corpo della nazione senza distinguere nessuno dei singoli che la compongono. Che cos'è dunque, propriamente, un atto di sovranità? Non è

una convenzione tra superiore ed inferiore, ma una convenzione tra il corpo e ciascuno dei suoi membri; convenzione legittima perché ha per base il contratto sociale, equa perché è comune a tutti, utile perché non può avere altro oggetto che il bene generale, solida perché garantita dalla forza pubblica e dal potere supremo. Finché i sudditi sottostanno solo a simili condizioni, non obbediscono a nessuno, ma solo alla propria volontà, e chiedere fino a che punto si estendono i rispettivi diritti del Sovrano e dei cittadini, significa chiedere fino a che punto questi possono obbligarsi verso se stessi, ciascuno verso tutti e tutti verso ciascuno.

Da ciò si vede che il potere sovrano, assoluto, sacro, inviolabile com'è, non oltrepassa e non può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali, e che ciascun uomo può disporre liberamente di ciò che tali convenzioni gli hanno lasciato dei suoi beni e della sua libertà; dimodoché il sovrano non ha mai diritto di gravare su un suddito più che su un altro, perché allora si sconfinerebbe nel caso privato che non è più di competenza del suo potere[6].

Una volta accettate queste distinzioni, è del tutto falso che nel contratto sociale ci sia da parte dei privati alcuna vera rinuncia: al contrario la loro situazione, per effetto del contratto, diventa realmente preferibile a quella di prima; invece di un'alienazione i privati si trovano ad aver fatto soltanto uno scambio vantaggioso tra una maniera di essere incerta e precaria e un'altra migliore e più sicura; tra l'indipendenza naturale e la libertà; tra il potere di nuocere ad altri e la propria sicurezza; tra la loro forza esposta ad essere soverchiata da altri, e un diritto reso invincibile dall'unione sociale[7]. La loro stessa vita, che hanno votato allo Stato, ne riceve continua protezione, e quando la espongono per difenderlo che altro fanno se non rendergli ciò che hanno ricevuto da lui? che altro fanno se non ciò che più spesso e con più danno facevano nello stato di natura, quando, venendo a battaglie inevitabili, avrebbero difeso a rischio della vita i mezzi necessari a conservarla? Tutti, è vero, devono, se occorre, combattere per la patria, ma è vero anche che nessuno deve combattere mai per sé. Non c'è forse ancora un guadagno nel correre per ciò che garantisce la nostra sicurezza una parte dei rischi che dovremmo correre per noi stessi non appena essa ci fosse tolta?[8]

J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. II, pp. 104-9

1. Qui Rousseau sembra prendere posizione contro i partiti politici, da lui considerati un pericolo per la volontà generale, e auspicare al contrario una società formata da individui isolati. Anche in questo il suo pensiero si distingue da quello dei democratici liberali, esprimendo invece la tendenza ad una democrazia totalitaria.

2. È significativa questa preferenza espressa da Rousseau per una costituzione di tipo aristocratico, come

quella dello spartano Licurgo, o per costituzioni di tipo moderato, come quelle di Solone e dei primi re di Roma.

3. Il concetto di sovranità teorizzato da Rousseau per il corpo politico non è diverso da quello teorizzato, per il monarca singolo, da Bodin.

4. Anche se il suddito non aliena allo Stato tutti i suoi diritti, è lo Stato che giudica quali e quanti di questi diritti devono essere alienati. Non esistono quindi, per Rousseau, diritti inviolabili dell'individuo.

5. La condizione creata dal patto sociale è considerata da Rousseau come una «legge di ragione» contrapposta alla «legge di natura». Questo è un tratto tipicamente illuministico.

6. Il solo limite al potere del sovrano è costituito dall'uguaglianza di trattamento a cui egli deve sottoporre tutti i suoi sudditi.

7. La vera libertà, per Rousseau, non è dunque la libertà naturale, qui chiamata soltanto indipendenza, ma la libertà civile e morale, cioè quell'autonomia dell'uomo che, in realtà, data la coincidenza della «legge di ragione» con la legge dello Stato, finisce per identificarsi con la sottomissione alle leggi dello Stato stesso.

8. In tal modo Rousseau giustifica il diritto di vita e di morte dello Stato sui sudditi.

L'Illuminismo tedesco e italiano

Caratteri analoghi a quelli emersi in Inghilterra e in Francia l'Illuminismo li manifestò anche in Germania e in Italia. Mentre in Germania questo "rischiaramento" venne visto in stretto legame col sapere scolastico, che veniva insegnato nelle università, ed era teso a realizzare il perfezionamento morale dell'uomo, in Italia esso assunse delle connotazioni civili, volte a coniugare la riflessione filosofica con l'impegno politico, inteso in senso fortemente riformistico.
I brani che presentiamo documentano queste tendenze presenti nell'Illuminismo tedesco e italiano:
1. per la Germania leggiamo passi dall'opera del matematico **Johann Heinrich Lambert** (1728-1777) che, distinguendo fra concetti a priori e concetti a posteriori, sviluppò una concezione della scienza del tutto originale, e dalla riflessione filosofica e letteraria di **Gotthold Ephraim Lessing** (1729-1781), relativa al compito educativo della rivelazione, che spinge il genere umano a sviluppare pienamente la ragione;
2. per l'Italia, invece, i brani provengono dalla riflessione civile svolta dai due più importanti illuministi del tempo, **Pietro Verri** (1728-1797) e **Cesare Beccaria** (1738-1794), fondatori della celebre Accademia dei Pugni di Milano. Presentiamo la dottrina di Verri concernente il piacere e il dolore e le argomentazioni svolte da Beccaria sulla pratica della tortura.

Johann Heinrich Lambert

Nuovo Organo

I concetti fondamentali

Nuovo Organo

Una delle figure più interessanti dell'Illuminismo tedesco, considerato nella sua espressione accademica, è Johann Heinrich Lambert, illustre matematico e fisico che dedicò molta attenzione anche alla filosofia. Nell'opera *Nuovo Organo* (1764), da cui è tratto il brano che presentiamo, Lambert espone, fra l'altro, la distinzione fra concetti *a priori* e concetti *a posteriori*, destinata a diventare celebre con Kant. Mentre la conoscenza comune e quella storica sono solo *a posteriori*, la conoscenza scientifica può essere tanto *a priori* quanto a posteriori. Secondo Lambert, tuttavia, una conoscenza scientifica tutta *a priori* sarebbe da preferirsi a quella *a posteriori*, in quanto più generale, cioè dotata di validità universale.
Per realizzare questo tipo di conoscenza Lambert propone un metodo consistente nell'analisi, cioè nella scomposizione dei concetti composti, desunti dall'esperienza, in concetti semplici, da lui chiamati anche «concetti fondamentali», perché costituenti il fondamento dell'intera conoscenza. I concetti fondamentali, secondo Lambert, hanno il pregio di essere chiari, non contraddittori, e *a priori*. Quindi se si potesse avere una conoscenza di tutti i concetti fondamentali, si sarebbe in grado di costruire una conoscenza scientifica *a priori*, dotata di contenuto empirico ma anche di valore universale. Alcuni hanno visto in questa dottrina un precorrimento di Kant, col quale Lambert fu in corrispondenza epistolare: in ogni caso si tratta di una concezione della scienza del tutto originale.

Se da ciò che si sa già si possono trovare proposizioni, qualità, rapporti, concetti ecc., senza prima aver bisogno di attingerli direttamente all'esperienza, allora diciamo di trovare *a priori* tali proposizioni, qualità ecc. Invece, se abbiamo bisogno dell'esperienza immediata per conoscere una proposizione, una qualità ecc., allora noi le troviamo *a posteriori*. Che cosa significhi questa distinzione ricordata molto spesso a proposito della nostra conoscenza, dobbiamo svilupparlo alquanto più precisamente e ricorrere in parte ai termini e in parte alla cosa stessa.

In primo luogo, i termini: *a priori*, *a posteriori*, indicano generalmente un certo ordine secondo cui, in una serie, una cosa è *prima* o *dopo* l'altra[1]. Qui essi si riferiscono, in particolare, alla distinzione dalla quale cominciamo, e se procediamo dalle ultime verso le prime o, all'inverso, da queste a quelle. Tali ordini sono ora nelle cose del mondo, in quanto esse seguono l'una all'altra; e

se noi sappiamo che qualcosa *accadrà*, diciamo certamente che lo sappiamo *prima*, specialmente se possiamo desumerlo da quanto precede. Invece, se veniamo a conoscere soltanto *dopo* ciò che è accaduto, la *previsione* cade, e si dice tutt'al più solo che *lo si sarebbe potuto sapere prima*. Questo apprendere soltanto *dopo* o *post factum* è perciò opposto al *saper prima* o *prevedere*, e precisamente in modo che il *tempo*, se la cosa accade, divide l'uno dall'altro. Se si vede soltanto più tardi che si sarebbe potuto prevedere la cosa, ciò significa soltanto che non si è riflettuto su di essa o che non ci si è ricordati di tutto ciò da cui la si sarebbe potuto trovare. Poiché, ora, questo non è avvenuto, lo si è dovuto *rimettere all'esperienza*. Ciò diventa necessario, ogni qualvolta non si prevede la cosa realmente o *ipso facto,* non importa ora che la si potrebbe conoscere prima o no. In questo modo, infatti, è deciso solo *dopo* se ci sarebbe stato possibile. Si veda l'esempio del § 3, che a questo proposito è diventato subito proverbio[2].

In tali casi particolari non ricorriamo proprio a queste espressioni: *a priori*, *a posteriori*, in parte perché esse sono più sconosciute nella vita comune, in parte anche perché si riferiscono soprattutto all'ordine nel nesso della nostra conoscenza. Poiché qui dobbiamo avere le premesse prima di poter trarre la conclusione, le premesse *precedono* la conclusione, e questo quindi si chiama veramente *procedere a priori*. Invece, se noi non abbiamo le premesse o non ne siamo al tempo stesso coscienti per poter trarre la conclusione, non abbiamo nessun altro mezzo all'infuori dell'esperienza, la quale ci rappresenta ogni proposizione per così dire come esistente per sé, e, per conoscere la proposizione, dobbiamo rimetterci all'esperienza. Poiché, ora, questo procedimento non è *a priori*, lo si è chiamato *a posteriori*, ed in tal modo si è fatto di quest'ultimo concetto un *terminus infinitus*[3].

Si vede però facilmente che entrambi questi concetti devono essere presi *in modo relativo*. Infatti, se si volesse concludere che non solo le esperienze immediate, ma anche tutto ciò che possiamo trovare da esse è *a posteriori*, il concetto di *a priori* si lascerebbe adoperare in pochi di quei casi in cui possiamo predeterminare qualcosa mediante argomentazioni, poiché in tale caso non dovremmo all'esperienza nessuna delle premesse. Così in tutta la nostra conoscenza non vi sarebbe *nulla* di *a priori*.

Ora si può, finalmente, cominciare a prendere questi termini in un significato così rigoroso e assoluto. Infatti, poiché essi sono titoli e intestazioni della nostra conoscenza, non modificano nulla nell'oggetto, perché questo è in sé ciò che è. La cosa che qui più importa è che parola e concetti s'accordino totalmente tra loro e che in particolari casi non si chiami *a priori* ciò che dovrebbe essere detto *a posteriori* secondo il significato che il

termine ha assunto.

Noi ammetteremo che si possa chiamare *a priori absolute* e *nel senso più rigoroso* solo ciò in cui non dobbiamo proprio nulla all'esperienza. Se poi nella nostra conoscenza si trovi qualcosa di simile, è una questione del tutto diversa e in parte realmente superflua. Invece, possiamo senza difficoltà chiamare *a priori* nel *senso più lato* tutto ciò che possiamo *saper prima* senza affidarci all'esperienza.

Dopo aver fissato i due significati estremi, possiamo ora stabilire facilmente che qualcosa è più o meno *a priori*, a seconda che possiamo derivarlo da esperienze più lontane, e che, invece, qualcosa *non è del tutto a priori*, e perciò *immediatamente a posteriori*, se, per conoscerlo, dobbiamo farne esperienza *diretta*.

Al riguardo però si può trovare un mezzo sicuro che avvicini maggiormente i due estremi. Infatti, in ciò che dobbiamo all'esperienza possiamo distinguere se si tratti solo di *concetti* o di *proposizioni*. In questo modo si chiama *a priori* quanto può essere ricavato dal concetto dell'oggetto; *a posteriori*, invece, se non si può affatto usare il concetto dell'oggetto o se è necessario, per ciò che esso indica, attingere ancora alcune proposizioni all'esperienza per poter fare il ragionamento o, infine, se non si procede affatto così, ma occorre prendere direttamente dall'esperienza la proposizione stessa[4].

Da ciò segue ora anche che la nostra conoscenza comune e storica è in rapporto a noi *a posteriori*, in quanto la conseguiamo per mezzo dei sensi. Segue, inoltre, che la conoscenza scientifica è *a posteriori,* in quanto abbiamo bisogno di proposizioni empiriche, mentre si può chiamarla *a priori*, in quanto la deriviamo dai concetti degli oggetti e senza l'aggiunta di qualche proposizione empirica.

Adduciamo questa distinzione perché una conoscenza *a priori* è preferibile a quella *a posteriori*. Infatti, quanto più si è indipendenti dall'esperienza tanto più si estende la conoscenza, perché ciò da cui è derivato qualcosa d'altro è sempre superiore e più generale o almeno non può essere né inferiore né più limitato[5].

Qui ci si presenta ora da indagare principalmente se, e fino a che punto, una conoscenza possa essere resa scientifica muovendo dal solo concetto dell'oggetto e procedendo perciò *a priori*. Se si trova questo, ampliamo in tal modo il concetto di conoscenza scientifica che abbiamo assunto già sopra solo in quanto essa si occupa di connettere esperienze e di derivarle l'una dall'altra[6].

Per intraprendere quindi questa indagine, dovremo cominciare dall'analisi

dei concetti e dalla loro giusta classificazione. Questa loro distinzione dipende soprattutto da *come giungiamo, o possiamo giungere, ai concetti*. È infatti chiaro che quanto più noi stessi possiamo avere concetti senza ricorrere alla esperienza, tanto più la nostra conoscenza diventa *a priori*. Con ciò veniamo a parlare della distinzione dei concetti indicata sopra, che vogliamo ora esporre con maggior precisione.

In primo luogo, che abbiamo e possiamo avere i concetti dall'esperienza, non occorre ulteriore dimostrazione, perché la conoscenza comune, in quanto si fonda solo su sensazioni, non ne possiede altri. *Concetti empirici* sono quindi concetti in sé possibili, e cioè tali che ne siamo debitori alla sensazione immediata. La coscienza di questa sensazione, l'attenzione rivolta alle parti che si possono percepire nell'oggetto, la coscienza della distinzione nella sensazione di queste parti, ecc., tutto ciò contribuisce a rendere più chiaro, più distinto e più adeguato il concetto empirico, e più nitida l'immagine dell'oggetto percepito e delle sue parti. Se si vede un oggetto la prima volta e si ha, o si prende, un po' di tempo per considerarlo attentamente, le impressioni saranno più vivaci, e si potrà prestar loro attenzione più facilmente. Facciamo così per formarci in tale occasione un concetto dell'oggetto, per vedere come il concetto sorga mediante la sensazione e che cosa noi facciamo per vedere se vi rimangano delle lacune. Questa cura non abbiamo per le cose che ci sono quotidianamente davanti agli occhi. Essa sarebbe però utile in molti casi, e l'insufficienza della conoscenza comune sarebbe così ridotta per quanto spetta a noi.

I concetti empirici immediati sono individuali sia riguardo all'oggetto che percepiamo sia riguardo alla coscienza di tutte le singole impressioni prodotte sui sensi dall'oggetto. Sebbene ora non possiamo esprimere in modo particolareggiato questo individuale con parole, specie se l'oggetto è proprio troppo composito, nella sua immagine resta sempre quel tanto che permette di riconoscere di solito nuovamente l'oggetto stesso, se si presenta ancora una volta, e precisamente tanto più facilmente quanto più spesso e più esattamente l'abbiamo percepito, e di poterlo confrontare con quelli che destano in noi sensazioni più o meno simili. Questo fa sì che in molti casi la conoscenza comune ci basti per raggruppare le cose che cadono sotto i sensi in generi e specie e per porre ogni individuo nella sua classe. In questo modo anche la conoscenza comune ci offre concetti universali ed astratti in parte delle cose che la natura stessa ha distinto in specie e generi, quali i metalli, i vegetali, gli animali, le pietre ecc., in parte dei concetti di relazione più generali, quali, per es., causa, effetto, mutamento, grandezza, ecc.

Invece, la conoscenza comune lascia per lo più indeterminata la sfera dei

concetti, in particolare dei più astratti, perché si richiedono allo scopo un osservare ed un esporre più particolareggiati. Ad una più attenta indagine si troverà facilmente che, se si vuole che i concetti, i termini e gli oggetti si accordino tra loro, questa estensione è stata assunta spesso molto arbitrariamente dall'uso linguistico. Su tale argomento si può rivedere quanto abbiamo già osservato nella seconda sezione sull'ammissibilità e sulle conseguenze dell'estensione, arbitrariamente fissata, di un concetto e nella prima sezione sulla conservazione, soppressione e variazione del significato dei termini[7].

La determinazione dell'estensione di un concetto, in cui oggetto e parola siano dati, in cui perciò il concetto stesso sia un *concetto d'esperienza*, l'abbiamo indicata ampiamente già sopra, e perciò non vi ci soffermeremo più a lungo, ma ricercheremo le altre specie di concetti.

A questo scopo abbiamo pure notato che anche la *composizione* di contrassegni singoli è un mezzo per giungere ai concetti, e che qui si può procedere *arbitrariamente*, in quanto la possibilità di tale concetto si può dimostrare più tardi. Finché, ora, la possibilità non è ancora provata, il concetto resta *ipotetico* e abbiamo notato contemporaneamente che le ipotesi fisiche sono tali concetti. Del resto ciò che vi è di arbitrario in questa specie di concetti deve essere distinto da quanto abbiamo ricordato poc'anzi.

Poiché i concetti ipotetici devono essere dimostrati, la dimostrazione avviene o per esperienza, e allora si trasforma il concetto ipotetico in un *concetto empirico*, non avendo in effetti importanza cominciare dalla composizione arbitraria o dall'esperienza, senza la quale il concetto non può essere ancora ritenuto come possibile.

Se però la possibilità di un concetto ipotetico è dimostrata sulla base di princìpi, senza che si debba ricorrere all'esperienza, lo si può chiamare *concetto dottrinale*, così come si chiamano *teoremi* le proposizioni che sono dimostrate. A questo proposito non ha, di nuovo, importanza iniziare dalla composizione o dalla dimostrazione, perché tuttavia la dimostrazione deve fare in primo luogo del concetto un *concetto dottrinale*. I diversi modi di giungere a concetti dottrinali sono stati indicati nella prima sezione, e perciò non li ripeteremo qui, ma osserveremo soltanto che concetti dottrinali e concetti empirici possono essere trasformati gli uni negli altri, se cioè si trova per gli ultimi la dimostrazione, mentre si mettono i primi per così dire alla *prova* mediante l'esperienza[8].

Poiché concetti composti si lasciano scomporre in concetti più semplici come nei loro contrassegni, si lasciano pensare concetti totalmente semplici che non siano ulteriormente scomponibili, ma che possano essere

determinati o indicati mediante rapporti con altri concetti. Tali concetti semplici costituiscono il fondamento dell'intera conoscenza, e possono essere chiamati convenientemente e nel senso più proprio *concetti fondamentali*, in contrapposizione ai concetti dottrinali. Poiché non hanno parti, in essi non si lascia distinguere nulla, e perciò la loro rappresentazione resta assolutamente *chiara*. Se i concetti di *colori*, *suoni*, *spazio*, *tempo*, *esistenza* ecc. siano tali concetti semplici, non lo decideremo in questa sede. È certo soltanto che possiamo definirli tutt'al più solo mediante rapporti, essendo la loro rappresentazione, o sensazione, assolutamente uniforme. Poiché, dunque, non abbiamo bisogno di percepire la loro distinzione e di fare molti paragoni tra i loro contrassegni, essendo contrassegno di se medesimi, essi servono, per contro, a indicarci la distinzione dei concetti composti, perché questi si lasciano scomporre in quelli e constano di un certo loro numero e modificazione[9].

Poiché per il contraddire si richiedono almeno due parti, dovendo l'una invalidare l'altra, i concetti fondamentali non hanno necessariamente nulla di contraddittorio. Infatti, non essendo composti, non vi sono in essi parti che si potrebbero annullare a vicenda. Perciò la semplice rappresentazione di un concetto semplice costituisce la sua possibilità; e questa ci si impone insieme con la rappresentazione.

Da ciò segue che un concetto impossibile non può essere semplice. Infatti esso è impossibile perché contiene in sé A e *non* A, e perciò è *composto* da rappresentazioni che non possono essere una accanto all'altra perché l'una sopprime l'altra. Per es. ferro legnoso, quadrato rotondo, ecc.

Poiché nella scomposizione dei concetti composti noi ci avviciniamo ai concetti semplici o fondamentali, se li scomponiamo nei loro contrassegni interni, è chiaro che nella conoscenza scientifica tanto più possiamo procedere *a priori* quanto più avanziamo in questa scomposizione, e che la nostra conoscenza scientifica sarebbe totalmente e nel senso più rigoroso *a priori*, se conoscessimo tutti i concetti fondamentali e li avessimo espressi con parole, e se, infine, conoscessimo il primo fondamento per la possibilità della loro combinazione. Poiché la possibilità di un concetto fondamentale si impone insieme con la rappresentazione, esso diventa in tal modo del tutto indipendente dall'esperienza, così che, anche se ne siamo debitori all'esperienza, questa ci offre per così dire solo l'occasione per averne coscienza. Ma una volta che ne siamo coscienti, non abbiamo bisogno di andare a reperire il fondamento della sua possibilità nell'esperienza, perché la possibilità sussiste già con la semplice rappresentazione. Essa è dunque indipendente dall'esperienza. Tale indipendenza è un requisito della

conoscenza *a priori* nel senso più rigoroso (§ 639). Ora, se siamo coscienti di ciascun concetto semplice per sé, le parole sono solo sue *denominazioni* mediante cui distinguiamo ciascuno dagli altri e congiungiamo la conoscenza *intuitiva* con la *figurata*. Infine, se ci è noto il fondamento della possibilità della loro combinazione, siamo anche in grado di formare da questi concetti semplici i composti senza attingerli all'esperienza. La nostra conoscenza dunque diventa anche in ciò *a priori* nel senso più rigoroso[10].

J.H. Lambert, *Nuovo Organo*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 309-16

1. Letteralmente *a priori* significa «a partire da ciò che è priore», cioè anteriore in un certo ordine o nel tempo; *a posteriori* significa «a partire da ciò che è posteriore».

2. L'esempio in questione è quello famoso dell'uovo di Colombo.

3. Sono «termini infiniti» i concetti determinati solo per esclusione.

4. Le proposizioni *a priori* saranno dette da Kant «giudizi analitici», proprio perché ricavate dal concetto dell'oggetto, mediante la sua scomposizione; quelle *a posteriori* saranno dette «giudizi sintetici» e la loro fonte sarà indicata ugualmente nell'esperienza.

5. Il motivo per cui una conoscenza scientifica *a priori* è preferita da Lambert a quella *a posteriori* è la sua maggiore generalità, cioè validità universale.

6. In precedenza Lambert aveva chiamato «scientifica» quella conoscenza che determina le connessioni tra le conoscenze empiriche; qui, parlando di una conoscenza scientifica *a priori*, egli ne amplia il concetto, affermando che la connessione tra le conoscenze empiriche, in cui essa consiste, può essere *a priori*, cioè indipendente dall'esperienza. Kant chiamerà tale conoscenza «giudizio sintetico *a priori*» e la considererà l'unica vera conoscenza scientifica.

7. La conoscenza comune parte da concetti empirici individuali (simili alle idee di sensazioni di cui parlava Locke) e da essi risale, per astrazione, a concetti generali. In questo procedimento, secondo Lambert, non c'è nulla di scientifico.

8. Il procedimento scientifico consiste nel dimostrare i concetti ipotetici o attraverso l'esperienza, trasformandoli in concetti empirici, oppure senza ricorrere all'esperienza, trasformandoli in questo modo in «concetti dottrinali».

9. I concetti scientifici, sia dottrinali che empirici, sono in genere composti da concetti più semplici. Attraverso un procedimento di analisi è perciò possibile scomporli in concetti totalmente semplici, detti anche «fondamentali», perché costituiscono il fondamento dell'intera conoscenza.

10. Il procedimento di scomposizione dei concetti sino a pervenire ai concetti fondamentali è il metodo che consente di costruire una conoscenza scientifica *a priori,* ossia quella conoscenza scientifica che Lambert considera preferibile ad ogni altra, perché più universale.

Gotthold Ephraim Lessing

L'educazione del genere umano

La rivelazione come educazione del genere umano

Vicino alla «filosofia popolare», ma importante soprattutto come critico della religione positiva, fu Gotthold Ephraim Lessing, uno dei maggiori esponenti dell'Illuminismo tedesco, noto come drammaturgo di notevole valore, oltre che come filosofo. Il suo maggiore contributo alla critica della religione positiva è l'opuscolo *L'educazione del genere umano* (1780), dal quale è tratto il brano che presentiamo. All'inizio dell'opera Lessing enuncia la sua tesi fondamentale: la rivelazione, su cui si fonda la religione positiva, non è altro che un mezzo attraverso il quale il genere umano si è educato, cioè è giunto a sviluppare pienamente la ragione. Il suo contenuto, pertanto, può essere interamente dimostrato attraverso la ragione. In tal modo le religioni positive sono ridotte tutte al livello della religione naturale, cioè del deismo.
L'educazione del genere umano per mezzo della rivelazione si è sviluppata, secondo Lessing, attraverso tre grandi momenti: la rivelazione al popolo ebraico, che ha insegnato l'esistenza di un unico Dio e corrisponde alla fanciullezza dell'umanità; la rivelazione cristiana, che ha insegnato l'immortalità dell'anima e corrisponde all'adolescenza; e quello che Lessing chiama il «Nuovo Vangelo eterno», quel pieno sviluppo della ragione (in pratica l'Illuminismo), che permette all'umanità di conoscere con la ragione tutta la verità e ne costituisce la piena maturità. In questa concezione la figura di Cristo è ridotta a quella di un semplice maestro di vita morale.

Ciò che è l'educazione per il singolo uomo, è la rivelazione per l'intero genere umano.

L'educazione è la rivelazione che opera sul singolo uomo; e la rivelazione è l'educazione che ha operato e tuttavia opera sul genere umano.

Non indagherò qui se può essere utile in pedagogia considerare l'educazione da tale punto di vista; ma nella teologia può riuscire certo molto vantaggioso e può rimuovere molte difficoltà il rappresentarci la rivelazione quale educazione del genere umano.

Nulla dà all'uomo l'educazione, ch'egli non possa trarre da se stesso: essa gli offre ciò che egli potrebbe trarre da sé, ma più rapidamente e con maggiore facilità. Così la rivelazione nulla dà al genere umano, a cui non

possa anche arrivare da sola l'umana ragione; solo che essa ha offerto e offre all'umanità i più importanti dei suoi beni prima della stessa ragione[1].

E come non è indifferente per l'educazione l'ordine con cui svolge a grado a grado le energie dell'uomo, come non può essa insegnare all'uomo tutto in una sola volta; così anche Dio nel rivelarsi al genere umano ha dovuto seguire un certo ordine, una certa misura.

Anche se al primo uomo venne ben tosto fornita l'idea d'un unico Dio, non poté certo tale idea, comunicatagli e non da lui acquistata, serbarsi a lungo chiara nella sua mente. Appena la ragione umana, lasciata a se stessa, cominciò ad analizzarla, divise l'Uno incommensurabile in più parti commensurabili e diede ad ognuna di queste parti un particolare segno distintivo.

Sorsero così naturalmente il politeismo e la idolatria. E chi sa quanti milioni di anni l'umana ragione si sarebbe ancora aggirata per queste vie errate (benché dovunque e in ogni tempo singoli uomini riconoscessero che erano vie errate), se non fosse piaciuto a Dio di darle, mediante un nuovo impulso, una migliore direzione.

Ma poiché egli non poteva, né voleva più rivelarsi a ogni *singolo uomo*, si elesse, per la sua particolare educazione, un *singolo popolo*; e proprio il più rozzo e il più barbaro, per poter cominciare con esso fin da principio.

Questo fu il popolo d'Israele, che nemmeno si sa qual sorta di culto praticasse in Egitto; poiché servi così spregiati non potevano prender parte al culto degli Egizi, né serbavano più il ricordo del Dio dei loro padri.

Forse perché gli Egizi avevano espressamente proibito al popolo d'Israele di venerare una qualsiasi divinità e lo avevano costretto a credere ch'esso non aveva propri dei, che solo privilegio della stirpe superiore degli Egizi era avere proprie divinità: e ciò al fine di poterlo tiranneggiare con una ben maggiore parvenza d'equità. – Trattano forse molto diversamente ancora oggi i loro schiavi i popoli cristiani?

A questo popolo rozzo dunque Dio si fece da principio annunziare solo come il Dio dei suoi padri, per semplicemente comunicargli e rendergli familiare l'idea che anch'esso aveva un Dio.

Mediante i miracoli, con i quali lo condusse fuori d'Egitto e lo insediò nella terra di Canaan, gli si mostrò subito dopo quale un Dio più potente di tutti gli altri dei.

E mentre continuava a manifestarglisi come il più potente di tutti – il che non può che essere *uno* solo – lo assuefece a poco a poco all'idea del *Dio unico*[2].

Ma quanto quest'idea del Dio unico era ancora al di sotto della vera

trascendentale idea del Dio unico, che solo così tardi la ragione ha imparato a ricavare con sicurezza dall'idea dell'infinito!

Alla vera idea del Dio unico, però, il popolo non seppe per lungo tempo innalzarsi, nonostante che nel suo seno i migliori le si fossero più o meno già accostati. E questa è stata la sola vera causa, per cui così spesso il popolo d'Israele ha abbandonato il suo unico Dio e ha creduto di trovare l'Unico, cioè il più potente, in un qualsiasi altro Dio d'un altro popolo.

Ma un popolo, così rozzo e inetto ai concetti astratti, tuttora affatto nel suo stato d'infanzia, di che sorta d'educazione *morale* poteva essere capace? di quella, che corrispondeva al suo stato, alla sua età. Non poteva essere educato che a mezzo di castighi e di premi sensibili, immediati.

Anche qui, dunque, educazione e rivelazione coincidono. Non ancora Dio poteva dare al suo popolo altra religione, altra legge, che non fosse quella, attraverso la cui osservanza o inosservanza esso sperava o temeva di diventare felice o infelice su questa terra; poiché il suo sguardo non si spingeva ancora al di là di questa vita. Esso nulla sapeva dell'immortalità dell'anima, non aspirava ad alcuna vita futura. Ma rivelare al suo popolo già fin d'allora queste cose, per le quali la sua ragione era ancora così poco matura, sarebbe stato da parte di Dio commettere l'errore del vanitoso pedagogo, che preferisce istruire affrettatamente il suo fanciullo e menarne vanto, anziché istruirlo gradatamente e a fondo[3]. [...]

Un migliore pedagogo bisogna che venga e strappi di mano al fanciullo il libro elementare ormai superato. – E venne Cristo.

La parte del genere umano, che Dio aveva voluto comprendere in un *unico* piano di educazione, – piano nel quale egli aveva però voluto comprendere solo quella parte, che per lingua, per attività, per forma di governo, per altre particolari condizioni naturali e politiche formava già un tutto collegato – era matura per compiere il secondo grande passo della sua educazione.

Vale a dire: questa parte del genere umano aveva così largamente progredito nell'esercizio della ragione, che aveva bisogno e poteva valersi ormai, per le sue azioni morali, di moventi più nobili e più degni di quel che non fossero i moventi che l'avevano fin allora guidata: il castigo e il premio terreni. Il fanciullo diventa ragazzo: le leccornie e i trastulli dell'infanzia cedono ora alla nascente brama di essere altrettanto rispettato, di diventare altrettanto libero e felice, quanto vede che sono i suoi fratelli maggiori[4].

Già da lungo tempo i migliori di tale parte del genere umano solevano farsi guidare da princìpi, che in qualche modo *adombravano* quei più nobili moventi: il Greco e il Romano tutto facevano, al fine di continuare a vivere dopo la loro vita terrena, sia pure solo nel ricordo dei propri concittadini.

Era tempo che cominciasse a influire sulle sue azioni l'aspettazione d'un'altra *vera* vita dopo questa terrena.

E così fu Cristo il primo maestro *verace* e *pratico* dell'immortalità dell'anima.

Il primo maestro *verace*. – Verace: per le profezie che parvero compiersi in lui, per i miracoli che egli operò, per il suo risorgere dopo una morte, con la quale aveva suggellato la sua dottrina. Lascio impregiudicata la questione, se noi possiamo ancora adesso provare la sua resurrezione, i suoi miracoli; come anche lascio impregiudicata la questione sulla persona di Cristo. Tutto ciò avrà potuto avere importanza allora, per l'*accettazione* della sua dottrina; non è più così importante ora, per riconoscerne la verità[5].

Il primo maestro *pratico*. – Poiché altro è giungere attraverso la speculazione filosofica a supporre, a sperare, a credere nell'immortalità dell'anima; altro è conformare a ciò i propri atti interiori ed esteriori.

E questo almeno insegnò Cristo per il primo. Poiché, sebbene presso parecchi popoli fosse già, ancor prima di lui, diffusa la fede nella punizione delle male azioni anche nell'altra vita; pure si trattava solo di quelle azioni che recavano danno alla società civile e che perciò trovavano già in questa il loro castigo. A lui solo era riservato celebrare l'intima purezza del cuore in vista d'un'altra vita[6]. [...]

Verrà certamente il tempo d'un *nuovo Vangelo eterno,* promessoci negli stessi libri elementari del Nuovo Testamento.

Forse già taluni visionari del due e del trecento avevano colto un raggio di questo nuovo vangelo eterno; e solo erravano nell'annunciarne così prossimo l'avvento[7].

Forse la loro teoria delle *tre età del mondo* non era una sì vuota fantasticheria; né erano essi certo animati da tristi propositi, allorché asserivano che anche il Nuovo Testamento aveva da diventare *antiquato* quanto l'Antico. Rimaneva anche presso di loro sempre la stessa economia dello stesso Dio: sempre – a prestar loro il mio linguaggio – lo stesso piano di educazione generale del genere umano.

Solo loro torto fu di precorrere nel tempo tale piano: credere di poter fare d'un tratto, dei loro contemporanei, solo da poco usciti dall'infanzia, senza averli prima illuminati, senza averli preparati, uomini degni della loro *terza età*.

E proprio ciò fece di essi dei visionari. Il visionario spinge lo sguardo spesso molto innanzi nel futuro; ma questo futuro non è capace d'attenderlo. Egli vuole affrettarlo, e vuole che sia affrettato per opera sua: ciò per cui la natura si riserba dei millenni, egli vuole si compia nel breve spazio della sua

esistenza. Poiché, che pro gliene viene, se ciò che giudica il meglio non diventa tale lui vivente? Tornerà egli forse? Crede che tornerà? – È singolare che solo tra i visionari tale immagine visionaria non voglia diventare più di moda!

Procedi col tuo impercettibile passo, Provvidenza eterna! Solo, fa' che per codesta tua impercettibilità io non disperi di te. – Fa' ch'io non disperi di te, anche quando il tuo avanzare dovesse sembrarmi un andare indietro! – Non è vero che la linea più breve sia sempre la retta[8].

G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Laterza, Bari 1951, pp. 61-64, 78-80, 87-88

1. Il contenuto della rivelazione dunque, per Lessing, è interamente dimostrabile dalla ragione.
2. La verità razionale della religione ebraica è essenzialmente l'esistenza di un Dio unico, cioè il monoteismo.
3. La religione di Israele corrisponde all'infanzia dell'umanità. Essa non perviene nemmeno ad insegnare l'immortalità dell'anima.
4. Il cristianesimo corrisponde, per Lessing, alla fase dell'adolescenza nell'educazione dell'umanità.
5. La «verità» della rivelazione cristiana è costituita, per Lessing, solo dalla dottrina dell'immortalità dell'anima, dimostrabile anche razionalmente. I miracoli e la resurrezione servono solo a fare accettare agli uomini questa verità, cioè hanno solo una funzione pedagogica.
6. Cristo è solo «maestro pratico», capace di produrre un'adesione morale, cioè nella condotta, alla verità del cristianesimo, costituita unicamente dalla dottrina dell'immortalità dell'anima.
7. Lessing allude alle dottrine di Gioacchino da Fiore, morto nel 1202, che ebbero una certa fortuna nel francescanesimo, e di Maestro Eckhart, morto nel 1327, che ebbero grande fortuna nella mistica tedesca.
8. La «terza età» è l'età della ragione, l'Illuminismo, che Lessing considera già iniziata e in via di realizzazione completa.

Pietro Verri

Discorso sull'indole del piacere e del dolore

Il dolore è il principio motore dell'uomo

Discorso sull'indole del piacere e del dolore

Una delle figure più significative dell'Illuminismo italiano è Pietro Verri, la cui opera filosofica più originale è il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1772-81). In essa, oltre a riprendere considerazioni già svolte dallo scienziato francese Maupertuis

sull’opposizione tra piacere e dolore, Verri sviluppa una sua concezione positiva del dolore, che ne fa il principio motore delle azioni umane, secondo una visione tipicamente illuministica dello sviluppo progressivo della civiltà come risposta ai bisogni fondamentali della natura umana. Nel brano del *Discorso* che presentiamo, Verri mostra come le sensazioni primitive dell’uomo siano quelle di dolore più che quelle di piacere, perché esse segnalano il mutare di uno stato di perfezione degli organi o un vizio nel funzionamento di questi.
Il dolore, per Verri, è fondamentalmente percezione di un bisogno, o di un desiderio insoddisfatto, e perciò è principio dell’azione, nel senso che spinge l’uomo a colmare i suoi bisogni e a soddisfare i suoi desideri. Ciò significa non che il dolore sia di per sé un bene, ma che esso è un male da cui nasce il bene, perché spinge l’uomo al lavoro, a creare i vari mestieri, al pensiero, alle arti, alle scienze, alle trasformazioni politiche, insomma allo sviluppo dell’intera civiltà. Interessanti sono anche le considerazioni di Verri sull’influenza esercitata, sullo sviluppo della civiltà, dal clima e dalle istituzioni sociali. Pur riconoscendo l’importanza di entrambi, egli sottolinea soprattutto l’influenza di queste ultime, rivelando in tal modo una visione non deterministica, ma costruttiva, del progresso umano.

Osserviamo i bambini; essi meritano la compassione e l’assistenza nostra, e sono i migliori maestri che possiamo scegliere per conoscere l’uomo e lo sviluppo della sensibilità. Al momento in cui il bambino nasce, ci dà tutti i contrassegni del dolore, e d’un violento dolore. I Persiani, per renderci meravigliosa l’origine del loro legislatore[1], asserirono che appena nato ridesse; ma la natura dovunque ci fa vedere il bambino gemente e smanioso al suo nascere, e per due o tre mesi dopo nato ancora o ce lo mostra stupido, ovvero addolorato. Le prime sensazioni adunque dell’uomo sono il dolore. Infatti l’aria ferisce le loro membra molli e sensibilissime; la luce percuote violentemente i loro occhi delicati; il latte aggrava il loro stomaco e cagiona le irritazioni ne’ loro visceri; le loro lacrime, le grida, l’inquietudine, tutto ci manifesta lo stato dolorosissimo del loro essere. Trascorrono, non che i giorni e le settimane, anche i mesi dopo che gli occhi sono troppo avvezzi al pianto, che la loro bocca comincia ad apprendere il sorriso. Questo fatto ci prova che il dolore lo può sentire l’essere organizzato al primo momento di sua esistenza, e che il piacere non si sente se non dopo d’aver sofferto il

dolore. Infatti una sensazione suppone un cambiamento di stato nell'organo che la riceve, cioè o una tensione accresciuta, ovvero diminuita. Se l'organo era nello stato di perfezione, la prima sensazione lo toglie da quello, conseguentemente è un disordine e un dolore. Se poi l'organo era viziato o per soverchia tensione, o per ammollimento soverchio, la prima azione de' corpi esterni può bensì rimediarvi, ma sarà preceduta dal dolore che produce il vizio della costruzione organica, e così ne deriva che la prima sensazione deve necessariamente essere dolorosa[2].

I dolori che soffrono i bambini ne' primi mesi della loro vita potrebbero forse da taluno attribuirsi alla gracilità e imperfezione de' loro organi ancora informi, anzi che alla primitiva legge della sensibilità; e perciò figuriamoci che dal sommo Essere venga creato un uomo, il quale nel primo istante della sua esistenza sia organizzato come lo sono comunemente i giovani a venti anni, e immaginiamo se è possibile il presentargli una sensazione piacevole, la quale sia la prima, e non preceduta da alcuna dolorosa. L'appetito del cibo o della bevanda non lo potrebbe muovere, perché conviengli prima aver provato i dolori della fame e della sete; indifferente riuscirà ogni sapore a chi non ha potuto prima sentirne mai il bisogno. L'odore parimenti d'una rosa o d'un gelsomino farà la più indifferente sensazione in quest'uomo, se pure farà sensazione; di che ne dubito, perché i sensi nostri si vanno educando colla società, modificando coll'uso, e artificiosamente snaturando per modo che moltissime volte l'uomo colto crede di provare o piacere o dolore, e s'inganna sedotto dall'abituazione di vedere associate ad un oggetto le espressioni del piacere, ad altro quelle del dolore! di che fra poco tornerò a trattare. Lo stesso dirò di ogni suono musicale, il quale se non giugne alla scossa dolorosa, non darà sensazione all'uomo immaginato; e lo dico pure dell'amore anche fisico, ch'ei non può sentire se non provò prima le dolorose inquietitudini che lo fanno nascere in noi; e così ogni oggetto si presenterà alla di lui vista indifferente, a meno che non lo addolori; ed ogni giacitura o tatto del suo corpo sarà di nessun effetto, a meno che non lo addolori, ovvero non si trovi già lasso e addolorato dalla situazione in cui giaceva. L'essenza adunque della sensibilità importa di cominciare col dolore, perché o l'azione sopra i nostri organi è dolorosa, ovvero è un rimedio alla dolorosa organizzazione, ovvero è azione inefficace, indifferente e nulla: il dolore è un'azione, il piacere è una rapida cessazione di essa. Con ciò l'uomo è disposto a vivere in mezzo a' dolori[3].

Io non dirò che il dolore per sé sia un bene; dirò bensì che il bene nasce dal male, la sterilità produce l'abbondanza, la povertà fa nascere la ricchezza, i bisogni cocenti affinano l'ingegno, la somma ingiustizia fa nascer il coraggio,

in una parola il dolore è il principio motore di tutto l'uman genere; egli è cagione di tutti i movimenti dell'uomo che senza di lui sarebbe un animale inerte e stupido, e perirebbe poco dopo di esser nato; egli ci spinge alla fatica del lavoro de' campi, ci guida a creare, perfezionare i mestieri, c'insegna a pensare, crea le scienze, fa immaginare le arti e le raffina; a lui siamo, in una parola, debitori di tutto, perché dalla eterna Sapienza ci è stato collocato intorno acciocché fosse il principio che desse vita, anima e azione all'uomo[4]. Appena nati, trascorrono poche ore, e il dolore della sete sveglia l'assopito bambino, gl'insegna a trangugiare il latte, poi dà moto alla sua lingua, alle sue mascelle, e gli insegna a succhiarlo; senza il dolore non si ciberebbe, e la morte sarebbe assai vicina al nascimento. Poi cade nella passiva indifferenza e dorme; non più sarebbe richiamato alla vita, se il dolore non lo scuotesse. Noi stessi, adulti che siamo, non ci svegliamo mai spontaneamente dal sonno; comunemente il dolore, cagionato dalla lunga pressione sulle parti sulle quali stiamo giacendo, è quello che ci desta; infatti la prima azione che facciamo allo svegliarci si è un moto che cambi la nostra giacitura, e distendiamo i muscoli che per quello spazio di tempo rimasero raggruppati; talvolta un affannoso sogno dolorosamente agitando la nostra immaginazione ci desta: il sonno condurrebbe naturalmente alla morte se non vi s'intrapponesse il dolore. Se uno sconcerto accade nella nostra macchina, il dolore è quello che ci avvisa e ci scuote a ripararlo; senza del dolore, il ferro, il fuoco, gli altri esseri consumerebbero le nostre membra prima che ce n'avvedessimo[5]. L'uomo, se non soffrisse dolore, apparirebbe alla luce per una brevissima vegetazione, che lasciandolo svenire privo d'alimento, lo piegherebbe poco dopo alla morte. Se l'uomo non avesse sofferto il dolore del caldo, del freddo, della umidità e delle malattie, non avrebbe mai cominciato a formarsi delle capanne, poi delle case, né a tessere per riparare il suo corpo. Se il dolore della fame non l'avesse spinto, non mai si sarebbe dato alla caccia, alla vita pastorale, indi alla coltivazione della terra. Fatti questi primi passi, sarebbesi l'uomo limitato a queste arti ed alle adiutrici; ma la naturale fecondità della specie moltiplicò i dolori e la ricerca de' mezzi per sedarli; e nacque l'industria, che dopo essersi esercitata in rapine dovette passare a stabilire le proprietà; e poscia i pochi che poterono profittare del moto altrui, risparmiarono il dolore della fatica, e si rifugiarono in quello stato di quiete e di torpore, che è lo stato naturale dell'uomo mancante di dolori. I ricchi poi viventi col moto della classe dei coltivatori e degli artigiani, liberati da' dolori primitivi della fame, della sete e delle stagioni, nell'ozio divennero sensibili più delicatamente; e quindi incominciando a provar dolore nella ruvidezza del vestito, nell'ambiente

dell'albergo, nella durezza del letto, cominciarono ad esigere dagli artigiani esattezza maggiore; e così gradatamente i dolori che nuovamente si andarono creando colla mollezza della vita, portarono l'uman genere a' primi passi verso della coltura. Col passare de' secoli a' loro dolori fisici si aggiunsero i dolori morali; si sviluppò nell'uomo la gelosia di primeggiare; il fasto, l'orgoglio di alcuni insultò molti: taluno si riscosse, e per liberarsi dalla dolorosa umiliazione affrontò costantemente la fatica dell'ingegno e dell'eroismo; e per sottrarsi a quei dolori pungentissimi altri divennero guerrieri, altri legislatori, altri scopritori di verità. Così nacquero le coscienze e le arti dalle più facili sino alle più astratte e raffinate, così ogni bene nel mondo ha la sua radice nel male, così il dolore è il principio dell'azione, e così l'uomo per sottrarsene lo affronta e abbraccia, sempre fuggendo dal maggior dolore, e sopportando la fatica, che pure è dolorosa, perché lo libera da' dolori più forti.

Infatti le nazioni che abitano un clima dolce, ove la terra facilmente somministra l'alimento, sono la sede dell'indolenza; e ne' terreni più avari veggiamo gli uomini spinti ad un'attività abituale che forma nell'uomo quasi un bisogno di agire. Il regno della immaginazione sta nelle prime: questa s'alimenta co' delirî d'una vacua esistenza. Ma il liceo delle scienze lo troverai presso le seconde; esse sono il risultato di sforzi continuati e combinati da un'energica industria. Se nelle prime per la generale mancanza di azione la società degli uomini dorme costantemente sotto il governo d'un despota, detronizzato talvolta in un momento di furiosa impazienza, e ben tosto seguito da un altro despota; nelle seconde la società sempre è in moto, e difficilmente persevera i secoli nel medesimo stato. I Persiani oggigiorno s'assomigliano più ai loro antenati del tempo di Ezechiello, di quello che noi abbiamo di somiglianza co' nostri avi dello scorso secolo sì nelle usanze e fogge di vestire, alloggiare e cibarci, quanto nella serie istessa delle nostre idee[6]. La poesia, l'eloquenza, le favole, i romanzi, i racconti esageratamente prodigiosi nascono per lo più ne' climi caldi e molli, e ne' paesi spontaneamente fecondi, perché sono questi i prodotti di una vita priva di cure e sedentaria: le matematiche sublimi, l'erudizione laboriosa, l'esatta critica, la giudiziosa e paziente osservazione delle cose fisiche o intellettuali sono effetti d'un moto contenzioso del nostro ingegno, il quale non affronta le difficoltà, né regge a superarle, se non viene incessantemente punto dal dolore, e perciò la loro sede trovasi ne' climi più ingrati; e se talvolta ne spunta un raggio in più felice clima, ciò sarà come una banana o un ananas còlto in Europa per artificiali e separate cagioni domestiche non mai dipendenti dall'influenza generale e comune. Due pensatori del primo ordine

hanno stabiliti opposti sistemi sull'indole delle nazioni; l'uno deriva tutto dal clima, l'altro deriva tutto dalla legislazione: il primo fa emanare tutto immediatamente dalla fisica; il secondo tutto dalle istituzioni morali[7]. Bramo che gli uomini che hanno parte al destino dei popoli tengano la seconda opinione, poiché l'altra mi sembra tanto perniciosa nella politica, quanto nella privata morale la fatalità. Io però credo che il dolore è il principio motore dell'uomo; questo nasce e dal clima in cui l'uomo respira e dalla forma con cui è governato; bensì è vero che più ferma e durevole ed uniforme di ogni altra è l'azione meccanica del clima, e i dolori da esso cagionati l'uomo li tollera e li ripara senza sdegno e ribellione, perché inevitabili e senza insulto; ma non per ciò una parte sensibile può ricusarsi agl'istituti sociali, i quali se del cavallo e del cane possono formar due esseri per la guerra, la caccia e i tornei, quantunque non giungano a formarli tutti di eguale coraggio e docilità (il che dovrebbesi fare se l'educazione facesse il tutto), così degli uomini possono formare o buoni, o malvagi, o industriosi, o scioperati, a misura della sapiente o inconsiderata o capricciosa creazione delle leggi[8].

P. Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, a cura di A. Plebe, Marzorati, Milano 1972, pp. 55-59

1. Ciro il Vecchio.

2. Qui Verri riprende la dottrina sviluppata da Pierre-Louis de Maupertuis (1698-1759) nel suo *Essai de philosophie morale*, Paris 1749.

3. Che il piacere non sia altro che una rapida cessazione del dolore, è dottrina originale di Verri. L'affermazione che l'uomo è «disposto a vivere» in mezzo ai dolori non significa che egli scelga volontariamente questa condizione, ma che vi si trova per natura.

4. Questa è la concezione positiva, tipicamente illuministica, che Verri ha del dolore.

5. Si noti l'uso della metafora della macchina per indicare il corpo umano, a cui era già ricorso La Mettrie.

6. Traspare da queste righe la convinzione che l'Europa sia il continente in cui si è realizzato il più rapido progresso delle scienze e delle tecniche, cioè della civiltà in genere.

7. L'allusione è generica, ma potrebbe essere riferita a pensatori come Montesquieu, La Mettrie e Maupertuis.

8. La fiducia nell'efficacia educativa delle leggi e delle istituzioni sociali è un altro tratto tipicamente illuministico.

Cesare Beccaria

Dei delitti e delle pene

Sulla tortura

Dei delitti e delle pene

L'opera più famosa di tutto l'Illuminismo italiano è forse *Dei delitti e delle pene* (1764) di Cesare Beccaria. Uno dei suoi capitoli più famosi, che presentiamo, è quello concernente la tortura, pratica ancora molto diffusa nel XVIII secolo. Sulla base del principio del diritto penale moderno, secondo il quale un uomo deve essere considerato innocente fino a quando non sia stata provata la sua colpevolezza, Beccaria dimostra, con argomenti rimasti famosi, che la tortura è illegittima e deve perciò essere abolita dalla legislazione dei vari Stati.
La tortura, infatti, si configura come una punizione inflitta allo scopo di accertare la colpevolezza, e dunque prima che questa sia stata accertata, il che è in contraddizione col suddetto principio. Essa, inoltre, non permette di accertare la veridicità del torturato, ma solo la sua capacità di resistere al dolore. Il pretesto della «purgazione dell'infamia», col quale la tortura viene spesso giustificata, secondo Beccaria non è valido, perché l'infamia è un fatto morale, che non può essere espiato attraverso un dolore fisico. La stessa necessità di una confessione giurata pretesa dai giudici dopo quella resa attraverso la tortura, dimostra che questi non credono nell'efficacia della tortura. La tortura, più in generale, è vantaggiosa per i colpevoli più che per gli innocenti, perché permette di assolvere i primi, se resistenti al dolore, e di condannare i secondi, se meno resistenti. Infine, essa non consente di scoprire né delitti né complici ignoti, perché un torturato è disposto a qualsiasi menzogna e quindi non può essere credibile.

Una crudeltà consacrata dall'uso nella maggior parte delle nazioni è la tortura del reo mentre si forma il processo, o per constringerlo a confessare un delitto, o per le contradizioni nelle quali incorre, o per la scoperta dei complici, o per non so quale metafisica ed incomprensibile purgazione d'infamia (o finalmente per altri delitti di cui potrebbe esser reo, ma dei quali non è accusato)[1].

Un uomo non può chiamarsi *reo* prima della sentenza del giudice, né la società può toglierli la pubblica protezione, se non quando sia deciso ch'egli

abbia violati i patti coi quali le fu accordata[2]. Quale è dunque quel diritto, se non quello della forza, che dia la podestà ad un giudice di dare una pena ad un cittadino, mentre si dubita se sia reo o innocente? Non è nuovo questo dilemma: o il delitto è certo o incerto; se certo, non gli conviene altra pena che la stabilita dalle leggi, ed inutili sono i tormenti, perché inutile è la confessione del reo; se è incerto, e' non devesi tormentare un innocente, perché tale è secondo le leggi un uomo i di cui delitti non sono provati. Ma io aggiungo di più, ch'egli è un voler confondere tutt'i rapporti l'esigere che un uomo sia nello stesso tempo accusatore ed accusato, che il dolore divenga il crociuolo della verità, quasi che il criterio di essa risieda nei muscoli e nelle fibre di un miserabile[3]. Questo è il mezzo sicuro di assolvere i robusti scellerati e di condannare i deboli innocenti. Ecco i fatali inconvenienti di questo preteso criterio di verità, ma criterio degno di un cannibale, che i Romani, barbari anch'essi per più d'un titolo, riserbavano ai soli schiavi, vittime di una feroce e troppo lodata virtù.

Qual è il fine politico delle pene? Il terrore degli altri uomini. Ma qual giudizio dovremo noi dare delle segrete e private carnificine, che la tirannia dell'uso esercita su i rei e sugl'innocenti? Egli è importante che ogni delitto palese non sia impunito, ma è inutile che si accerti chi abbia commesso un delitto, che sta sepolto nelle tenebre. Un male già fatto, ed a cui non v'è rimedio, non può esser punito dalla società politica che quando influisce sugli altri colla lusinga dell'impunità[4]. S'egli è vero che sia maggiore il numero degli uomini che o per timore, o per virtù, rispettano le leggi che di quelli che le infrangono, il rischio di tormentare un innocente deve valutarsi tanto di più, quanto è maggiore la probabilità che un uomo a dati uguali le abbia piuttosto rispettate che disprezzate[5].

Un altro ridicolo motivo della tortura è la purgazione dell'infamia, cioè un uomo giudicato infame dalle leggi deve confermare la sua deposizione collo slogamento delle sue ossa. Quest'abuso non dovrebbe esser tollerato nel decimottavo secolo. Si crede che il dolore, che è una sensazione, purghi l'infamia, che è un mero rapporto morale. È egli forse un crociuolo? E l'infamia è forse un corpo misto impuro?[6] Non è difficile il rimontare all'origine di questa ridicola legge, perché gli assurdi stessi che sono da una nazione intera adottati hanno sempre qualche relazione ad altre idee comuni e rispettate dalla nazione medesima. Sembra quest'uso preso dalle idee religiose e spirituali, che hanno tanta influenza su i pensieri degli uomini, su le nazioni e su i secoli. Un dogma infallibile ci assicura che le macchie contratte dall'umana debolezza e che non hanno meritata l'ira eterna del grand'Essere, debbono da un fuoco incomprensibile esser purgate; ora

l'infamia è una macchia civile, e come il dolore ed il fuoco tolgono le macchie spirituali ed incorporee, perché gli spasimi della tortura non toglieranno la macchia civile che è l'infamia? Io credo che la confessione del reo, che in alcuni tribunali si esige come essenziale alla condanna, abbia una origine non dissimile, perché nel misterioso tribunale di penitenza la confessione dei peccati è parte essenziale del sagramento. Ecco come gli uomini abusano dei lumi più sicuri della rivelazione; e siccome questi sono i soli che sussistono nei tempi d'ignoranza, così ad essi ricorre la docile umanità in tutte le occasioni e ne fa le più assurde e lontane applicazioni[7]. Ma l'infamia è un sentimento non soggetto né alle leggi né alla ragione, ma alla opinione comune. La tortura medesima cagiona una reale infamia a chi ne è la vittima. Dunque con questo metodo si toglierà l'infamia dando l'infamia.

Il terzo motivo è la tortura che si dà ai supposti rei quando nel loro esame cadono in contradizione, quasi che il timore della pena, l'incertezza del giudizio, l'apparato e la maestà del giudice, l'ignoranza, comune a quasi tutti gli scellerati e agl'innocenti, non debbano probabilmente far cadere in contradizione e l'innocente che teme e il reo che cerca di coprirsi; quasi che le contradizioni, comuni agli uomini quando sono tranquilli, non debbano moltiplicarsi nella turbazione dell'animo tutto assorbito nel pensiero di salvarsi dall'imminente pericolo.

Questo infame crociuolo della verità è un monumento ancora esistente dell'antica e selvaggia legislazione[8], quando erano chiamati *giudizi di Dio* le prove del fuoco e dell'acqua bollente e l'incerta sorte dell'armi, quasi che gli anelli dell'eterna catena, che è nel seno della prima Cagione, dovessero ad ogni momento essere disordinati e sconnessi per li frivoli stabilimenti umani[9]. La sola differenza che passa fra la tortura e le prove del fuoco e dell'acqua bollente, è che l'esito della prima sembra dipendere dalla volontà del reo, e delle seconde da un fatto puramente fisico ed estrinseco: ma questa differenza è solo apparente e non reale. È così poco libero il dire la verità fra gli spasimi e gli strazi, quanto lo era allora l'impedire senza frode gli effetti del fuoco e dell'acqua bollente. Ogni atto della nostra volontà è sempre proporzionato alla forza della impressione sensibile, che ne è la sorgente; e la sensibilità di ogni uomo è limitata. Dunque l'impressione del dolore può crescere a segno che, occupandola tutta, non lasci alcuna libertà al torturato che di scegliere la strada più corta per il momento presente, onde sottrarsi di pena. Allora la risposta del reo è così necessaria come le impressioni del fuoco o dell'acqua. Allora l'innocente sensibile si chiamerà reo, quando egli creda con ciò di far cessare il tormento. Ogni differenza tra essi sparisce per quel mezzo medesimo, che si pretende impiegato per ritrovarla. (È superfluo

di raddoppiare il lume citando gl'innumerabili esempi d'innocenti che rei si confessarono per gli spasimi della tortura: non vi è nazione, non vi è età che non citi i suoi, ma né gli uomini si cangiano, né cavano conseguenze. Non vi è uomo che abbia spinto le sue idee di là dei bisogni della vita, che qualche volta non corra verso natura, che con segrete e confuse voci a sé lo chiama; l'uso, il tiranno delle menti, lo rispinge e lo spaventa[10].)

L'esito dunque della tortura è un affare di temperamento e di calcolo, che varia in ciascun uomo in proporzione della sua robustezza e della sua sensibilità; tanto che con questo metodo un matematico scioglierebbe meglio che un giudice questo problema: data la forza dei muscoli e la sensibilità delle fibre d'un innocente, trovare il grado di dolore che lo farà confessar reo di un dato delitto.

L'esame di un reo è fatto per conoscere la verità, ma se questa verità difficilmente scuopresi all'aria, al gesto, alla fisonomia d'un uomo tranquillo, molto meno scuoprirassi in un uomo in cui le convulsioni del dolore alterano tutti i segni, per i quali dal volto della maggior parte degli uomini traspira qualche volta, loro malgrado, la verità. Ogni azione violenta confonde e fa sparire le minime differenze degli oggetti per cui si distingue talora il vero dal falso.

Queste verità sono state conosciute dai romani legislatori, presso i quali non trovasi usata alcuna tortura che su i soli schiavi, ai quali era tolta ogni personalità; queste dall'Inghilterra, nazione in cui la gloria delle lettere, la superiorità del commercio e delle ricchezze, e perciò della potenza, e gli esempi di virtù e di coraggio non ci lasciano dubitare della bontà delle leggi. La tortura è stata abolita nella Svezia, abolita da uno de' più saggi monarchi dell'Europa, che avendo portata la filosofia sul trono, legislatore amico de' suoi sudditi, gli ha resi uguali e liberi nella dipendenza delle leggi, che è la sola uguaglianza e libertà che possono gli uomini ragionevoli esigere nelle presenti combinazioni di cose[11]. La tortura non è creduta necessaria dalle leggi degli eserciti composti per la maggior parte della feccia delle nazioni, che sembrerebbono perciò doversene più d'ogni altro ceto servire. Strana cosa, per chi non considera quanto sia grande la tirannia dell'uso, che le pacifiche leggi debbano apprendere dagli animi induriti alle stragi ed al sangue il più umano metodo di giudicare.

Questa verità è finalmente sentita, benché confusamente, da quei medesimi che se ne allontanano. Non vale la confessione fatta durante la tortura se non è confermata con giuramento dopo cessata quella, ma se il reo non conferma il delitto è di nuovo torturato. Alcuni dottori ed alcune nazioni non permettono questa infame petizione di principio che per tre volte; altre

nazioni ed altri dottori la lasciano ad arbitrio del giudice: talché di due uomini ugualmente innocenti o ugualmente rei, il robusto ed il coraggioso sarà assoluto, il fiacco ed il timido condannato in vigore di questo esatto raziocinio: *Io giudice dovea trovarvi rei di un tal delitto; tu vigoroso hai saputo resistere al dolore, e però ti assolvo; tu debole vi hai ceduto, e però ti condanno. Sento che la confessione strappatavi fra i tormenti non avrebbe alcuna forza, ma io vi tormenterò di nuovo se non confermerete ciò che avete confessato*.

Una strana conseguenza che necessariamente deriva dall'uso della tortura è che l'innocente è posto in peggiore condizione che il reo; perché, se ambidue sieno applicati al tormento, il primo ha tutte le combinazioni contrarie, perché o confessa il delitto, ed è condannato, o è dichiarato innocente, ed ha sofferto una pena indebita; ma il reo ha un caso favorevole per sé, cioè quando, resistendo alla tortura con fermezza, deve essere assoluto come innocente; ha cambiato una pena maggiore in una minore. Dunque l'innocente non può che perdere e il colpevole può guadagnare.

La legge che comanda la tortura è una legge che dice: *Uomini, resistete al dolore, e se la natura ha creato in voi uno inestinguibile amor proprio, se vi ha dato un inalienabile diritto alla vostra difesa, io creo in voi un affetto tutto contrario, cioè un eroico odio di voi stessi, e vi comando di accusare voi medesimi, dicendo la verità anche fra gli strappamenti dei muscoli e gli slogamenti delle ossa.*

(Dassi la tortura per discuoprire se il reo lo è di altri delitti fuori di quelli di cui è accusato, il che equivale a questo raziocinio: *Tu sei reo di un delitto, dunque è possibile che lo sii di cent'altri delitti; questo dubbio mi pesa, voglio accertarmene col mio criterio di verità; le leggi ti tormentano, perché sei reo, perché puoi esser reo, perché voglio che tu sii reo*.)

Finalmente la tortura è data ad un accusato per discuoprire i complici del suo delitto; ma se è dimostrato che ella non è un mezzo opportuno per iscuoprire la verità, come potrà ella servire a svelare i complici, che è una delle verità da scuoprirsi? Quasi che l'uomo che accusa se stesso non accusi più facilmente gli altri. È egli giusto tormentar gli uomini per l'altrui delitto? Non si scuopriranno i complici dall'esame dei testimoni, dall'esame del reo, dalle prove e dal corpo del delitto, in somma da tutti quei mezzi medesimi che debbono servire per accertare il delitto nell'accusato? I complici per lo più fuggono immediatamente dopo la prigionia del compagno, l'incertezza della loro sorte gli condanna da sé sola all'esilio e libera la nazione dal pericolo di nuove offese, mentre la pena del reo che è nelle forze[12] ottiene l'unico suo fine, cioè di rimuover col terrore gli altri uomini da un simil

delitto.

C. Beccaria, *Opere*, Edizione nazionale diretta da L. Firpo, Mediobanca, Milano 1984, vol. I, pp. 62-68

1. Il significato della «purgazione d'infamia», qui definita «metafisica» (in senso spregiativo), viene chiarito in seguito.

2. Questo principio, risalente al diritto medioevale inglese (esso è infatti uno sviluppo del cosiddetto *habeas corpus*, formulato già nella *Magna charta libertatum* del 1215), è alla base di tutto il diritto penale moderno.

3. «Crociuolo» sta per crogiòlo: è un recipiente nel quale si fondevano i metalli per accertare se essi contenessero impurità (terra o altri metalli meno nobili).

4. Se il fine della pena è la deterrenza, cioè la dissuasione dal compiere certi delitti, prodotta attraverso la minaccia della pena, le pene hanno senso solo nei confronti di delitti noti, che altrimenti possono attirare in quanto impuniti.

5. Se il numero degli innocenti è superiore a quello dei colpevoli, è più probabile che ciascuno sia innocente anziché colpevole.

6. La «purgazione dell'infamia» è il principio secondo cui una colpa morale pubblicamente riconosciuta (infamia) deve comunque essere espiata attraverso un dolore fisico, indipendentemente dal valore deterrente della pena. Ma, osserva Beccaria, le colpe morali non sono espiabili attraverso dolori fisici, perché si tratta di realtà fra loro eterogenee. Il dolore, quindi, non è un crogiòlo che permetta di sciogliere l'infamia come se questa fosse un metallo impuro.

7. Allusione alla dottrina cristiana del Purgatorio, che peraltro non è un dogma di fede.

8. È evidente in queste righe la polemica contro una certa influenza della religione sulla legislazione, tipica del cosiddetto *ancien régime*.

9. I «giudizi di Dio» erano pratiche ammesse dal diritto medioevale, quali il sottoporre alla prova del fuoco una persona sospettata di un delitto e giudicarla innocente se essa vi resisteva, come se Dio la proteggesse. Beccaria considera giustamente improbabili tali eccezioni alle leggi naturali.

10. L'«uso» è l'abitudine, che spinge gli uomini a conservare la pratica della tortura, anche dopo aver constatato che essa ha portato alla condanna di innocenti.

11. La tortura fu solo parzialmente abolita in Svezia nel 1734. Il monarca qui citato è Federico II di Prussia, famoso «despota illuminato», che abolì la tortura nel 1750.

12. «Nelle forze» significa in mano alla forza pubblica.

La scienza nel Settecento

Il Settecento è il secolo in cui si assiste a un poderoso progresso e a un’enorme estensione della scienza moderna. I brani che presentiamo riguardano i punti di maggiore novità emersi nella scienza settecentesca, in particolare in biologia, in chimica e in fisica:
1. il lavoro svolto dal naturalista svedese **Carl von Linné**, detto **Linneo** (1707-1778), nella classificazione generale degli animali e delle piante; e per contro la riflessione dinamica, di storia naturale, condotta da **Georges-Louis Leclerc de Buffon** (1707-1788), in cui si sostiene la derivazione di tutte le specie viventi da un numero ristretto di prototipi;
2. la nascita della chimica come scienza, principalmente a opera dello scienziato francese **Antoine Laurent Lavoisier** (1743-1794) il quale, confutando la teoria del flogisto, scoprì la vera natura della combustione e la composizione dell’acqua, da sempre considerata un elemento non decomponibile;
3. lo studio scientifico dei fenomeni dell’elettricità, in cui si collocano gli esperimenti condotti sulle rane dal fisico italiano **Luigi Galvani** (1737-1798), il quale credette di aver scoperto il fenomeno dell’elettricità animale.

Linneo

Fondamenti della botanica

I fondamenti della botanica

Fondamenti della botanica, §§ 151-317

Lo svedese Linneo fu uno dei maggiori naturalisti di tutti i tempi: egli è infatti l’inventore del sistema di denominazione degli animali e delle piante rimasto poi patrimonio definitivo della

zoologia e della botanica. Nei *Fondamenti della botanica* (1736), opera costituita da una serie di paragrafi numerati in modo da consentire continui richiami incrociati, egli spiega che la Disposizione, cioè la classificazione sistematica, e la Denominazione delle piante non sono procedimenti estrinseci alla botanica, ma ne costituiscono i fondamenti, ossia ciò che le conferisce, appunto, il carattere di scienza, perché permettono di cogliere e di descrivere i caratteri essenziali delle piante stesse.
Come appare dal brano che presentiamo, la disposizione individua essenzialmente i «generi», raggruppati poi in «ordini» e «classi» più generali, e le «specie», cioè le articolazioni interne ai generi, divisibili a loro volta in «varietà». Mentre le classi e gli ordini possono dipendere dalla scienza, cioè da comodità di classificazione, e le varietà possono dipendere dalla coltivazione, i generi e le specie si fondano sulla natura, anzi sono esattamente le strutture immutabili risalenti alla creazione di questa. Per riconoscere i generi Linneo considera essenziale soprattutto la fruttificazione, cioè la riproduzione delle piante; per riconoscere le specie considera essenziale il luogo in cui la riproduzione si compie, cioè gli organi sessuali. Non meno importante per la scienza è la denominazione, che deve essere costituita essenzialmente dal nome del genere, seguito dal nome della specie, entrambi in latino.

I caratteri

151. Il fondamento della Botanica (4) è duplice: la Disposizione e la Denominazione[1].
152. La disposizione (151) insegna le divisioni o i raggruppamenti delle piante; essa è sia *primaria*, in quanto istituisce i generi, gli ordini e le Classi, sia *secondaria* in quanto istituisce le specie e le varietà.
153. La disposizione (152) dei vegetali viene svolta sia *Sinotticamente* sia *Sistematicamente*, ed è comunemente chiamata Metodo.
154. La *Sinossi* (153) fornisce divisioni arbitrarie di due tipi, più lunghe o più brevi, più o meno numerose, che, per quanto riguarda il genere (186), non vanno ammesse dai Botanici.
155. Il Sistema (153) classifica (152) mediante 5 appropriate partizioni, e cioè: le *Classi*, gli *Ordini*, i *Generi*, le *Specie*, le *Varietà*.
156. Il filo di Arianna della Botanica è il Sistema (155), senza il quale c'è il

caos[2].

157. Contiamo tante *Specie* (155) quante le diverse forme create in principio (132)[3].

158. Le *Varietà* (155) sono tante quante le diverse piante prodotte dal seme della medesima specie (157).

159. Affermiamo che i *Generi* (155) sono tanti quante le fruttificazioni diversamente strutturate (92) offerte dalle specie (157) naturali (308) delle piante[4].

160. La Classe (155) è l'accordo (165) di più generi (159) nelle parti della fruttificazione, secondo i principî della Natura e della Scienza.

161. L'*Ordine* (155) è la suddivisione delle Classi (160) affinché non ci siano più generi (159) da distinguere simultaneamente e in una sola volta, di quanti la mente ne possa facilmente afferrare.

162. La specie (157) e il genere (159) sono sempre opera della Natura, la varietà (158) è spesso opera della Coltivazione, la classe (160) e l'ordine (161) della Scienza e della Natura[5].

163. L'aspetto è una certa somiglianza dei vegetali (157) affini e congeneri (159), ora più manifesta in questa, ora in un'altra, ora in più parti dei vegetali.

164. La disposizione (155) primaria (152) dei vegetali va desunta dalla sola fruttificazione (86).

165. Tutte quelle piante che concordano (92) nelle parti della fruttificazione (86), fatte le debite limitazioni (162), non devono essere distinte nella classificazione primaria (152).

166. Tutte le piante (165) che differiscono nelle parti della fruttificazione, fatte le debite osservazioni, non sono da mettere insieme.

167. Ogni nota Caratteristica dei generi (189) deve essere ricavata dal Numero α, dalla Forma β, dalla Proporzione γ, e dalla Posizione δ, di tutte le varie (92-113) parti della fruttificazione (86).

168. L'aspetto (163) si può consultare di sfuggita, perché non venga creato un genere artificiale (162) per un lieve motivo.

169. I caratteri (167) che valgono a stabilire un genere non garantiscono necessariamente la medesima cosa per un altro genere.

170. Raramente è dato osservare un genere in cui qualche parte (167) della fruttificazione non presenti diversità.

171. In parecchi generi si osserva qualche carattere della fruttificazione singolare (105).

172. Se un carattere della fruttificazione singolare (105) o proprio del suo genere (171) non è presente in tutte le specie, bisogna guardarsi dall'accumulare più generi.

173. Se un carattere di un genere singolare (105) si riscontra in un genere affine, bisogna evitare di suddividere il genere in più di quelli indicati dalla natura.

174. Quanto più costantemente (93) una parte della Fruttificazione (167) compare in più specie, tanto più nettamente essa indica il carattere del genere.

175. In alcuni generi si osserva più costantemente una parte della fruttificazione, in altri un'altra.

176. Se i Fiori (87) concordano, mentre i frutti (87) differiscono, allora, *ceteris paribus*, i generi sono da unificare; viceversa vale per lo più la norma contraria.

177. La *Forma* (95) del fiore (87) è un elemento più certo del frutto (87) in parecchi generi[6].

178. Il *Numero* (94) deroga più facilmente della forma (95), e tuttavia è spiegato ottimamente dalla proporzione (96).

179. *Tournefort* (64) stimò di grande importanza la duplice posizione del *Ricettacolo* (86) del fiore[7].

180. *Rivinus* (61) ha dato eccessiva importanza alla *regolarità dei Petali*[8].

181. Il *Nettario* (110) è stato tenuto nel massimo conto dalla Natura, meno, finora, dalla teoria (54-76).

182. Gli *Stami* e il *Calice*, meno soggetti ad assumere (120) caratteri lussureggianti, sono di gran lunga più certi dei petali[9].

183. La *struttura del Pericarpo* (92), tante volte esaminata dai Sistematici (54-66), da un pezzo ha mostrato con infiniti esempi (77) di valere meno (164) di quel che credevano gli antichi.

184. I fiori *Lussureggianti* (119), come i mostruosi e gli Eunuchi (150), non devono essere presi in considerazione (165) nella costituzione (167) dei generi (159).

185. I fiori *Moltiplicati* (120) e pieni (121) si riportano ai fiori naturali del loro stesso genere (159) considerando il calice e la serie inferiore dei petali, come i fiori proliferi (122) considerando la loro prole.

186. Il *Carattere* è lo stesso che la definizione del genere (159), ed è triplice: Artificiale, Essenziale e Naturale.

187. Il Carattere *Essenziale* (186) fornisce al genere al quale si applica la nota più propria (171) e quella singolare (105).

188. Il Carattere *Artificiale* (186) distingue solamente il genere dagli altri del suo ordine (161), nel sistema stabilito (153).

189. Il Carattere *Naturale* (186) allega tutte le caratteristiche (92-113) del genere possibili (167) e pertanto include il carattere essenziale (187) e quello

artificiale (188).

190. Il Carattere Artificiale (188) è erroneo, quello Essenziale (187) è buono, ma non sempre possibile; quello Naturale (189) è difficilissimo a stabilirsi, ma una volta stabilito è la base (156) di tutti i Sistemi, il custode infallibile dei generi, applicabile a ogni Sistema (26-37) possibile e vero.

191. È opportuno che ogni Botanico (7) si attenga al carattere naturale (189).

192. Il Carattere (189) Naturale prenderà in considerazione tutte le caratteristiche (167) della fruttificazione, concordanti (165) per singole specie (157); passi invece sotto silenzio quelle discordanti (166).

193. Nessun Carattere è infallibile se prima non è stato ordinato secondo tutte le sue (159) specie (157).

194. La posizione naturalissima (97) della fruttificazione, se non è anche differente (98), non deve essere impiegata nel Carattere (192).

195. Il carattere (186) rechi sul frontespizio il suo nome generico (213).

196. Ciascuna parte della fruttificazione (86) ordisca una nuova linea nel carattere naturale (192).

197. Il nome della parte fruttificante (86) incomincerà la linea (196) con lettere differenti.

198. La nota (167) della similitudine non deve essere inclusa in alcun carattere (192), a meno che essa non sia più conosciuta della mano destra.

199. Il carattere descriva le note concordanti (192) in termini compendiosi.

200. Bisogna scegliere i *termini* chiari (81-85); quelli oscuri ed erronei non vanno ammessi.

201. I termini (199) più numerosi del necessario vanno esclusi, quelli meno numerosi accresciuti.

202. Il carattere (192) venga mantenuto immutabile in tutti i Sistemi (54-77), per quanto diversi essi siano.

203. Il genere (159) può essere formato da un'unica specie (157), sebbene più spesso ne comprenda parecchie.

204. Ciò che vale per il carattere generico (162-202) vale anche per quello della classe (160), per quanto in questo tutti gli elementi vengano compresi in maniera più ampia.

205. La classe è più arbitraria (162) del genere, l'ordine (161) più di entrambi.

206. Le classi quanto più sono naturali (163) tanto migliori sono, *ceteris paribus*.

207. Le classi e gli ordini troppo lunghi o troppo numerosi sono i più difficili.

208. L’ordine collochi più vicini i generi maggiormente affini e simili tra loro.

209. Aderire all’aspetto delle piante (163) tanto da abbandonare i principî della fruttificazione (164) giustamente assunti, significa spacciare la stoltezza in luogo della sapienza.

I nomi

210. La denominazione, il secondo (151) fondamento della Botanica, una volta effettuata la classificazione (152), deve per prima cosa imporre i nomi.

211. Solamente i Botanici (7) puri (26) possono imporre nomi veri alle piante.

212. Tutti i nomi sono, nella stessa enunciazione del vegetale, sia *muti*, come quelli della Classe (160) e dell’ordine (161), sia *sonori*, come quelli dei generi (159), delle specie (157) e delle varietà (158).

213. Tutte le piante che concordano nel genere (165) vanno designate col medesimo nome generico (212).

214. Tutte quelle piante che, al contrario, differiscono (166) nel genere, vanno designate con un diverso nome generico (213).

215. Il nome generico nel medesimo genere (213) sarà *unico*.

216. Il nome generico nel medesimo genere sarà il *medesimo*[10].

217. Il nome Generico unico (215) e medesimo (216), assunto per designare i diversi generi, sarà da escludere altrove.

218. Chi ha costituito un nuovo genere è tenuto anche a imporgli il nome.

219. Il nome generico venga fissato immutabilmente prima di comporne qualcuno specifico.

220. Nessuna persona sensata attribuisce ai generi nomi *primitivi*.

221. I nomi generici formati da *due vocaboli* interi e *distinti* vanno banditi dalla Repubblica Botanica.

222. I nomi generici formati da *due vocaboli* interi e *uniti* tra loro sono a malapena tollerabili.

223. I nomi generici formati da un vocabolo greco e da uno latino e simili non vanno ammessi, in quanto costituiscono degli *ibridi*.

224. I nomi generici formati dalla *metà* di un nome generico e da un altro *intero* sono indegni dei Botanici.

225. Il nome generico cui viene preposta una o un’altra sillaba, in modo che venga a significare un altro genere rispetto a quello indicato prima, è da escludersi.

226. I nomi generici terminanti in *oides* vanno banditi dal foro Botanico.

227. I nomi generici, composti da altri nomi generici con l'aggiunta di una *sillaba finale*, non piacciono.
228. I nomi generici uscenti con *suono simile* dànno appiglio alla confusione.
229. I nomi generici non aventi la radice *greca* o *latina* vanno respinti.
230. I nomi generici delle piante in comune con le nomenclature di *Zoologi* e *Litologi*, se adottati solo in sèguito dai Botanici, vanno restituiti a quelli.
231. I nomi generici in comune con le nomenclature degli *Anatomisti*, dei *Patologi*, dei *Terapeutici* o dei *Tecnici* andranno omessi.
232. I nomi generici *contrari* a qualche specie del proprio genere sono cattivi.
233. I nomi generici in comune con le nomenclature delle *Classi* naturali vanno omessi.
234. I nomi generici ricavati come *diminutivi* dalle cose del proprio paese e simili piacciono meno.
235. I nomi generici costituiti da *Aggettivi* sono peggiori di quelli costituiti da sostantivi.
236. Non è opportuno abusare dei nomi generici per conservare la memoria o procurare il favore dei *santi* e degli uomini *illustri* in altre attività.
237. Mantengo come nomi generici quelli *Poetici*, quelli immaginari degli *Dèi*, quelli consacrati dei *Re*, e *quelli* dei *promotori della botanica*.
238. Conservo religiosamente i nomi generici creati per conservare la memoria di un benemerito *Botanico*.
239. I nomi generici imposti *senza danno* per la Botanica, *ceteris* (213-236) *paribus*, vanno tollerati.
240. I nomi generici che mostrano il *carattere essenziale* (187) o l'*aspetto* (163) della pianta sono ottimi.
241. I nomi generici dei *Padri* (9) della Botanica, in greco (229) o in latino, se sono buoni (213-236), vanno mantenuti, come anche quelli *molto usati* e quelli *officinali*.
242. Un nome generico *antico* (241) si addice a un genere antico.
243. Non è lecito *cambiare* un nome generico appropriato (213-242) con un altro, anche se più adatto.
244. Non bisogna coniare nuovi nomi generici, finché sono a disposizione appropriati (213-242) *sinonimi* (318).
245. Un nome generico, se non è accessorio (215-217), non va *trasferito* da un genere a un altro, anche se è più adatto a quest'ultimo.
246. Se un genere ricevuto per diritto di natura (162) e d'arte (164) si deve suddividere in più generi, allora il nome che era prima *comune* rimarrà alla

pianta *più nota* e *officinale*.

247. I nomi generici greci (229) vanno trascritti in *lettere latine*[11].

248. La *terminazione* e il *suono* dei nomi generici vanno facilitati per quanto possibile.

249. I nomi generici *sesquipedali*, *difficili* da pronunciare o *nauseabondi*, sono da evitare.

250. Abusare dei *termini tecnici* (199) in luogo dei nomi di genere è da sconsiderati.

251. Le norme per i nomi delle classi (204) e degli ordini sono le stesse che per i *nomi generici*.

252. I nomi delle Classi e degli ordini ricavati dalle *virtù* della pianta, dal *modo della sua nascita*, dalle *foglie* e simili, sono cattivi.

253. I nomi delle Classi e degli ordini debbono includere la nota *essenziale* (187) e quella *caratteristica* (189).

254. I nomi delle Classi e degli ordini, desunti dal nome di qualche *pianta* sotto il quale gli antichi compresero tutta quanta la coorte, esclusi per il genere, sono da inserire soltanto nelle classi naturali.

255. I nomi delle classi e degli ordini saranno formati da un vocabolo *unico* (215).

Le differenze

256. È denominata perfettamente la pianta dotata del nome *generico e specifico* (212).

257. Il nome specifico distingue la pianta da *tutte* le congeneri (159).

258. Il nome specifico manifesterà a prima vista la sua pianta, contenendo la differenza (257) *impressa nella pianta stessa*[12].

259. Il nome specifico deve essere desunto dalle parti *non variabili* delle piante.

260. La *grandezza* non distingue la specie.

261. Le note caratteristiche prese a prestito da altre specie di *diverso genere* sono false.

262. Le note caratteristiche prese a prestito da altre specie del *medesimo genere* sono cattive.

263. Nella differenza non venga impiegato il *nome* dell'Inventore o quello di chiunque altro.

264. Il *luogo* natale della pianta non insegna a distinguere le specie.

265. Il *tempo* della fioritura e della vegetazione è una differenza fallace al massimo.

266. Il *colore* nella medesima specie inganna mirabilmente; per questo non

vale nulla nella differenza.

267. L'*odore* non distingue mai con chiarezza la specie.

268. Il *sapore* è spesso variabile a seconda di chi mastica; per cui venga escluso nella differenza.

269. L'*uso* fornisce al Botanico una vana differenza.

270. Il *sesso* in nessun modo costituisce mai la diversità delle specie.

271. I fiori *mostruosi* (150) traggono tutti origine da quelli naturali.

272. L'*ispidezza* è una differenza fallace dato che spesso sparisce con la coltivazione.

273. La *durata* spesso è relativa più al luogo che alla pianta; dunque non piace impiegarla nella differenza.

274. La *ricchezza della vegetazione* in una pianta spesso muta con il luogo.

275. La *radice* (81) spesso fornisce una differenza reale; tuttavia non bisogna ricorrervi, a meno che non siano precluse tutte le altre vie.

276. Le caratteristiche del *tronco* (82) spesso forniscono ottime differenze.

277. Le *foglie* (83) offrono elegantissime e naturalissime differenze.

278. I *fulcri* (84) dànno comunemente ottime differenze.

279. Il *luogo della fruttificazione* (85) è una differenza massimamente reale[13].

280. Dalle *parti* (86) *della fruttificazione* non bisogna dedurre alcuna differenza, se non costretti da estrema necessità.

281. Usare i *caratteri generici* (192) per stabilire la differenza è assurdo.

282. Ogni differenza è necessario che venga desunta dal *numero*, dalla *forma*, dalla *proporzione* e dalla *posizione* delle varie parti delle piante (81-85).

283. Bisogna sempre guardarsi dall'assumere la *varietà* (158) *in luogo della specie* (157).

284. Alle singole *Specie* deve applicarsi il nome *generico*.

285. È opportuno che il nome specifico *segua* sempre quello *generico*.

286. Il nome specifico *senza quello generico* è quasi una campana senza battaglio.

287. Il nome specifico non verrà *attaccato* allo stesso nome generico.

288. Il nome specifico genuino è o sinottico o essenziale.

289. Il nome specifico *Sinottico* (288) impone caratteristiche semidicotomiche alle piante congeneri (159).

290. Il nome specifico *essenziale* (288) indica la caratteristica singolare della differenza, propria soltanto della sua specie.

291. Il nome specifico quanto *più breve* è tanto meglio è, purché sia tale.

292. Il nome specifico *non* ammetta *alcun vocabolo* che non serva a

distinguerlo necessariamente dai congeneri.

293. *Nessun* nome specifico può essere imposto a una specie unica (203) nel suo genere.

294. *Chi ha scoperto* una nuova specie le imponga il nome specifico purché di tale nome ci sia necessità (293).

295. I vocaboli del nome specifico non saranno *composti* come i nomi generici, né in *greco*, ma solamente in latino; infatti quanto più semplici saranno, tanto migliori saranno.

296. Il nome specifico non sarà ornato di *figure* Retoriche; molto meno *erroneamente*, ma fedelmente, esponga quello che la natura dice di continuo.

297. Il nome specifico non sia né *comparativo* né *superlativo*.

298. Il nome specifico usi *termini* positivi e non negativi.

299. Ogni *similitudine* usata nel nome specifico deve essere più nota della mano destra, sebbene anche in questo caso piaccia poco.

300. Il nome specifico non impieghi alcun *aggettivo senza il sostantivo* cui esso si riferisce.

301. Nel nome specifico ogni *aggettivo* (300) *deve seguire* il suo sostantivo.

302. Gli *aggettivi* (300) usati nel nome specifico vanno tratti da *termini* tecnici selezionati (81-85), purché questi siano sufficienti.

303. Il nome specifico escluda le *particelle*, gli aggettivi e i sostantivi che fanno da congiunzione.

304. Nel nome specifico siano le note distintive, e non gli aggettivi, a distinguere le parti delle piante (80).

305. Il Nome specifico non ammetta mai la *parentesi*.

Le varietà

306. Al nome generico (VII) e specifico (VIII) può essere aggiunto anche quello della varietà, se ce n'è.

307. I nomi dei generi, delle specie e delle varietà vanno scritti in *caratteri di diversa grandezza*.

308. Le varietà *naturali* sono costituite dal *sesso* (149); tutte le altre sono *mostruose*.

309. Le varietà mostruose (308) sono costituite dai fiori *moltiplicati* (120), *pieni* (121), *proliferi* (122); dalle piante *lussureggianti*, *fasciate*, *mutile*: nel numero, nella forma, nella proporzione e posizione di tutte le parti (80); e non infrequentemente dal *Colore*, dall'*Odore*, dal *Sapore* e dal *tempo*.

310. Se le mostruosità (309) sono casuali e le varietà lievissime e scarsamente notevoli, il Botanico (7) non se ne cura.

311. I caratteri lussureggianti (309) sono presenti con molta facilità nelle

foglie opposte e digitate.

312. Assumere nei nomi delle varietà le piante *malate* o anche le *età* è spesso superfluo.

313. Il *colore* della corolla varia con molta facilità nei petali cerulei e purpurei.

314. Un *luogo acquoso* spesso rende fesse le foglie inferiori, uno *montuoso* quelle superiori.

315. Una pianta naturale (157) non deve essere designata con un nome opposto alle varietà (158).

316. La *coltivazione*, madre di tante varietà, è anche la migliore esaminatrice delle stesse.

317. Raccogliere le diverse *varietà* sotto la loro specie non è di minore importanza che poter collocare (284) le specie sotto il loro genere.

C. Linneo, *I fondamenti della botanica*, a cura di G. Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985, pp. 68-77

1. Ogni paragrafo porta un numero, in modo da consentire, nei successivi, il richiamo ad esso (costituito dai numeri tra parentesi). Ad esempio questo paragrafo, che è il 151, richiama il paragrafo 4, che contiene la definizione della Botanica come «Scienza naturale che tratta la conoscenza dei vegetali».

2. La disposizione, o classificazione sistematica, è dunque il vero metodo scientifico, quello che conferisce alla botanica il valore di scienza. Questa è la grande scoperta di Linneo.

3. In questo paragrafo è espressa la dottrina fissista di Linneo, cioè la convinzione che le specie siano rimaste immutate a partire dalla creazione del mondo.

4. I generi sono dunque caratterizzati dalla struttura della fruttificazione, cioè dal modo della riproduzione. Questa era anche la convinzione professata da Aristotele per la zoologia (cfr. *De generatione animalium*).

5. Le divisioni naturali, cioè il genere e la specie, sono dunque le stesse che ammetteva Aristotele.

6. La struttura della fruttificazione si manifesta più nella forma dei fiori, veri organi sessuali delle piante, che in quella dei frutti.

7. Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), botanico francese, precedette Linneo nell'indicare nella fruttificazione il carattere essenziale delle piante.

8. Rivinus è il nome latinizzato del botanico tedesco Augustus Quirinus Bachmann (1652-1723).

9. Gli stami e il calice sono gli organi sessuali, rispettivamente maschile e femminile, delle piante: la loro funzione riproduttiva fu scoperta da Linneo.

10. Il nome generico è il nome che indica il genere: esso è la prima parte della denominazione scientifica delle piante.

11. In questo modo Linneo fornisce alle scienze naturali un unico linguaggio universale.

12. Il nome specifico indica la differenza che distingue una specie dalle altre specie appartenenti al medesimo genere. Esso deve seguire, nella denominazione scientifica, il nome generico. Linneo assume come modello della denominazione scientifica la struttura della definizione teorizzata da Aristotele, cioè l'unione di genere e differenza specifica.

13. Anche il carattere distintivo della specie, come quello del genere, dipende dalla fruttificazione, cioè dalla riproduzione.

Georges-Louis Leclerc de Buffon

Storia naturale generale e particolare

Sul modo di trattare e di studiare la storia naturale

Storia naturale generale e particolare, Primo discorso

Nel Primo discorso della *Storia naturale generale e particolare* (1749), intitolato «Sul modo di trattare e di studiare la storia naturale», da cui è tratto il brano che presentiamo, Buffon afferma l'impossibilità di un sistema generale nel quale rinchiudere l'intera storia naturale o anche una sola parte di essa, perché la natura procede, a suo avviso, «per gradazioni sconosciute», passa da una specie all'altra «attraverso sfumature impercettibili», produce tutta una serie di specie intermedie. Egli ha dunque una visione «dinamica» della natura, che, se anche non ammette sempre una vera e propria trasformazione delle specie, considera le varie specie come susseguentisi l'una all'altra secondo una successione continua (la famosa *scala naturae*).
Per quanto riguarda in particolare la botanica, Buffon critica Linneo, la sua nomenclatura e la sua individuazione degli stami come criterio di classificazione, accusandolo di misconoscere «il cammino della Natura» e di giudicare il tutto attraverso una singola parte. In alternativa Buffon propone una nuova classificazione, che tenga conto di tutte le parti di ciascuna specie e che la definisca per mezzo di frasi contenenti molte differenze. Egli tuttavia ritiene che la classificazione non sia il fondamento della scienza, ma solo una specie di dizionario, cioè un insieme di segni convenzionali di cui servirsi per la comunicazione. Il vero metodo per Buffon è la «storia», intesa come descrizione completa delle specie. La biologia moderna nascerà dall'unificazione delle due prospettive, quella sistematica di Linneo e quella storica di Buffon.

Approfondendo questa idea, vediamo chiaramente che è impossibile fornire un sistema generale, un metodo perfetto, non solo per la Storia Naturale intera, ma anche per una sola delle sue branche; giacché per fare un sistema, un ordinamento, in una parola un metodo generale, bisogna che vi sia

compreso tutto; bisogna dividere questo tutto in più classi, spartire queste classi in generi, suddividere questi generi in specie, e tutto ciò seguendo un ordine in cui necessariamente entra qualcosa di arbitrario. Ma la Natura procede per gradazioni sconosciute, e conseguentemente non può prestarsi del tutto a tali divisioni, poiché passa da una specie a un'altra, e spesso da un genere a un altro, attraverso sfumature impercettibili; così che troviamo un gran numero di specie intermedie e di oggetti bipartiti che non sappiamo dove collocare e che necessariamente sconvolgono il progetto del sistema generale: questa verità è così importante che non posso non addurre a suo sostegno tutto ciò che può renderla chiara ed evidente[1].

Prendiamo ad esempio la Botanica, quella bella parte della Storia Naturale che per la sua utilità ha meritato, in ogni tempo, di essere coltivata più di ogni altra, e prendiamo in esame i principî di tutti i metodi che i Botanici hanno concepito; ci accorgeremo non senza sorpresa che tutti hanno mirato a comprendere nei loro metodi tutte, in generale, le specie di piante, e che nessuno vi è riuscito perfettamente; in ogni metodo si trova sempre un certo numero di piante anomale, la cui specie è intermedia fra due generi e sulla quale non è stato possibile pronunciarsi esattamente, perché non v'è più motivo di inserirla in un genere piuttosto che nell'altro: di fatto, proporsi di comporre un metodo perfetto è proporsi un lavoro impossibile; ci vorrebbe un'opera che rappresentasse esattamente tutte quelle della Natura e quotidianamente accade che, con tutti i metodi conosciuti e con tutti gli aiuti che possiamo avere dalla Botanica più illuminata, si trovino specie che non possono riferirsi ad alcuno dei generi compresi in tali metodi: su questo punto l'esperienza è d'accordo con la ragione, e ci si deve convincere che in Botanica non è possibile comporre un metodo generale e perfetto. E tuttavia sembra che la ricerca di questo metodo generale sia una specie di pietra filosofale per i Botanici, che l'hanno tutti cercata con pene e fatiche infinite; chi ha passato quarant'anni, chi cinquanta a costruire il suo sistema, ed è accaduto in Botanica quanto era accaduto in Chimica, e cioè che cercando la pietra filosofale, che non è stata trovata, si sono trovate un'infinità di cose utili; e analogamente volendo comporre, in Botanica, un metodo generale e perfetto, le piante e le loro utilizzazioni sono state studiate più a fondo e conosciute meglio; che sia vero che agli uomini occorre uno scopo immaginario, per essere sorretti nelle proprie fatiche, e che se essi fossero convinti di poter fare solo ciò che possono realmente, non farebbero niente del tutto?[2]

La pretesa che hanno i Botanici di costruire sistemi generali, perfetti e metodici, è infondata; i loro sforzi non hanno potuto giungere che a fornirci

metodi difettosi, che poi sono stati distrutti gli uni dagli altri e hanno subìto la sorte comune a tutti i sistemi fondati su principî arbitrari; e ciò che ha maggiormente contribuito a rovesciare ognuno di questi sistemi per opera di altri è la libertà che si son presa i Botanici di scegliere arbitrariamente una sola parte delle piante, per farne il carattere specifico: alcuni hanno fondato il loro metodo sulla figura delle foglie e altri invece sulla loro posizione, o sulla forma dei fiori, o sul numero dei petali, o infine su quello degli stami; non finirei mai se volessi illustrare nei dettagli tutti i metodi che sono stati ideati, e quindi voglio parlare qui solo di quelli che sono stati accolti con favore e che di volta in volta sono stati seguiti, senza che si facesse abbastanza attenzione a quell'errore di principio che è comune a tutti i metodi, e che consiste nel voler giudicare di un intero e della combinazione di più interi sulla base di una sola parte e della comparazione delle variazioni di quella sola parte: poiché voler giudicare la diversità delle piante solo mediante la diversità delle loro foglie o dei loro fiori è come voler conoscere la diversità degli animali mediante la diversità della loro pelle o del loro apparato riproduttivo[3]; e chi non vede che questo modo di conoscere non è una scienza ma tutt'al più una convenzione, una lingua arbitraria, un modo di comunicare dal quale non può scaturire, tuttavia, alcuna conoscenza reale?

Mi sarà permesso dire ciò che penso sull'origine di questi diversi metodi e sulle cause che li hanno moltiplicati al punto che la Botanica stessa, attualmente, è più facile ad impararsi della nomenclatura, che ne è solo la lingua? Mi sarà permesso dire che un uomo farebbe prima a scolpire nella sua memoria le figure di tutte le piante e ad averne idee chiare, ciò in cui consiste la vera Botanica, che a imparare tutti i nomi che i vari metodi dànno a queste piante, e perciò che la lingua è diventata più difficile della scienza? Secondo me, ciò è avvenuto in questo modo. Dapprima si sono divisi i vegetali a seconda delle loro diverse grandezze, e cioè si è detto che vi sono alberi grandi, alberi piccoli, arboscelli, suffrutici, piante grandi, piante piccole ed erbe[4]. Ecco il fondamento di un metodo che poi viene diviso e suddiviso mediante altri rapporti di grandezza e di forma, per assegnare a ogni specie un carattere particolare. Composto il metodo secondo questo piano, sono venute persone che hanno esaminato questa distribuzione e che hanno detto: ma questo metodo fondato sulla grandezza relativa dei vegetali non può reggere, perché nella stessa specie, per esempio quella delle querce, vi sono grandezze così diverse che certe specie[5] di quercia si innalzano fino a cento piedi e altre non superano mai i due; ciò che accade anche, in proporzione, per i castagni, i pini, gli àloe e per un'infinità di altre specie di piante. Perciò non si deve, si è detto, determinare il genere delle piante sulla base della loro

grandezza, essendo questo carattere equivoco e incerto, e il metodo è stato giustamente abbandonato. Sono quindi venuti altri che, credendo di far meglio, hanno detto: per conoscere le piante se ne devono prendere in considerazione le parti più visibili e quindi, poiché sono le foglie ad esserlo, si devono ordinare le piante secondo la forma, la grandezza e la posizione delle foglie[6]. Sulla base di questo progetto è stato composto un altro metodo, che è stato adottato per qualche tempo: ma poi si è scoperto che le foglie di quasi tutte le piante variano straordinariamente a seconda delle diverse età e dei diversi terreni, che la loro forma non è più costante della loro grandezza, e che la loro posizione è ancora più incerta; si è dunque rimasti tanto poco contenti di questo metodo quanto del precedente. Infine qualcuno, e credo sia stato Gesner[7], ha immaginato che il Creatore avesse posto nella fruttificazione delle piante un certo numero di caratteri invariabili, e che fosse da questo punto che bisognava partire per costruire un metodo; e poiché quest'idea si è dimostrata vera fino a un certo punto, essendosi scoperto che gli organi della generazione delle piante hanno differenze più costanti di tutte le altre parti prese separatamente, si son visti nascere all'improvviso diversi metodi di Botanica, tutti più o meno fondati su questo principio; e tra di essi quello di Tournefort è il più pregevole, il più ingegnoso e il più completo[8]. Questo illustre Botanico ha percepito i difetti di un sistema che fosse puramente arbitrario; da uomo di ingegno qual era, ha evitato le assurdità che si trovavano nella maggior parte degli altri metodi dei suoi Contemporanei e ha operato le sue distribuzioni e individuato le eccezioni con una sapienza e acutezza infinite; egli ha, in una parola, messo la Botanica in condizioni di poter fare a meno di tutti gli altri metodi, e l'ha provvista di un certo grado di perfezione; ma si è levato un altro Metodista[9] che, dopo aver lodato il suo sistema, ha cercato di distruggerlo per costruire il proprio, e che dopo aver adottato, come Tournefort, i caratteri tratti dalla fruttificazione, ha utilizzato tutti gli organi della generazione delle piante e soprattutto gli stami, per operare la distribuzione dei generi; e disprezzando la saggia attenzione di Tournefort a non forzare la Natura al punto di confondere, in virtù del proprio sistema, gli oggetti più diversi, per esempio gli alberi con le erbe, ha messo insieme, nelle stesse classi, il gelso e l'ortica, il tulipano e l'acetosella, l'olmo e la carota, la rosa e la fragola, la quercia e la pimpinella. Non è prendersi gioco della Natura e di coloro che la studiano? E se tutto ciò non fosse stato presentato con un alone di mistero, e fasciato di greco e di erudizione Botanica, avremmo tardato tanto a percepire la ridicolaggine di un simile metodo, a vedere la confusione che risulta da un'accozzaglia così bizzarra? Ma non è tutto, e voglio insistervi perché è

giusto conservare a Tournefort la gloria che si è meritato con un lavoro sensato e seguito, e perché non deve accadere che quanti hanno imparato la Botanica con il metodo di Tournefort perdano il proprio tempo a studiare questo nuovo metodo, in cui sono cambiati perfino i nomi e i soprannomi delle piante[10]. Dico dunque che questo nuovo metodo, che raccoglie nella stessa classe generi di piante completamente diversi, ha, anche indipendentemente da queste incongruenze, difetti e inconvenienti più gravi di tutti i metodi che l'hanno preceduto. Poiché i caratteri dei generi sono tratti da parti infinitamente piccole, bisogna andare nei boschi col microscopio, per riconoscere un albero o una pianta; la grandezza, la figura, l'aspetto, le foglie, tutte le parti visibili non servono più a niente; esistono solo gli stami, e se non si possono vedere gli stami non si sa niente, non si è visto niente. Questo grande albero, che voi vedete, non è forse che una pimpinella: ma bisogna contare gli stami per sapere cos'è, e poiché gli stami sono spesso tanto piccoli da sfuggire all'occhio nudo e anche alla lente di ingrandimento, ci vuole un microscopio; ma disgraziatamente per questo sistema vi sono piante che non hanno stami, ve ne sono di quelle in cui il numero degli stami varia, ed ecco che il metodo si trova in difetto al pari degli altri, malgrado la lente e il microscopio.

Dopo questa veritiera esposizione dei fondamenti sui quali sono stati costruiti i diversi sistemi di Botanica, è agevole rendersi conto che il grande difetto di tutto ciò è un errore di Metafisica che si annida nel fondamento stesso di questi metodi. Tale errore consiste nel misconoscere il cammino della Natura[11], che avviene sempre per sfumature, e nel voler giudicare di un tutto attraverso una sola delle sue parti: errore ben evidente, e che sorprende ritrovare ovunque; quasi tutti i Nomenclatori si sono serviti di una sola parte, come i denti, le unghie o gli artigli per classificare gli animali, e le foglie o i fiori per distribuire le piante, invece di servirsi di tutte le parti e di cercare le differenze o le rassomiglianze nell'individuo intero: rifiutare di servirsi di tutte le parti degli oggetti che consideriamo equivale a rinunciare volontariamente alla maggior parte dei vantaggi che la Natura ci offre per farsi conoscere; e quand'anche fossimo sicuri di trovare in alcune parti, prese separatamente, dei caratteri costanti e invariabili, non per questo dovremmo ridurre la conoscenza dei prodotti naturali a quella di queste parti costanti, che del tutto ci dànno solo idee particolari e imperfette, e mi sembra che il solo modo di comporre un metodo istruttivo e naturale sia quello di mettere insieme le cose che si assomigliano e di separare quelle che differiscono le une dalle altre. Se gli individui hanno una rassomiglianza perfetta, o delle differenze così piccole che possiamo scorgerle solo a fatica, quegli individui

saranno della stessa specie; se le differenze cominciano a farsi sensibili, e comunque vi sono sempre molte più rassomiglianze che differenze, gli individui saranno di un'altra specie, ma dello stesso genere dei primi; se tali differenze sono ancora più nette, senza tuttavia eccedere le rassomiglianze, allora gli individui saranno non solo di un'altra specie ma anche di un genere diverso dai primi e dai secondi, e tuttavia ancora della stessa classe, perché si assomigliano più di quanto differiscono; se invece il numero delle differenze eccede quello delle rassomiglianze, allora gli individui non saranno neanche della stessa classe. Ecco l'ordine metodico che dobbiamo seguire nell'ordinamento dei prodotti naturali; restando inteso che le rassomiglianze e le differenze saranno ricavate non da una parte sola ma dal tutto nella sua interezza, e che questo metodo di ispezione verrà applicato alla forma, alla grandezza, all'aspetto, alle varie parti, al loro numero, alla loro posizione, alla sostanza stessa della cosa, e che questi elementi verranno utilizzati in misura maggiore o minore a seconda del bisogno; di modo che se un individuo, di qualsiasi natura esso sia, ha una figura abbastanza originale per essere riconosciuto sempre al primo colpo d'occhio, non gli si darà che un nome; se invece ha in comune con un altro la figura, mentre ne differisce costantemente per la grandezza, il colore, la sostanza o qualche altra proprietà spiccata, allora gli si darà lo stesso nome ma aggiungendovi un aggettivo per sottolineare questa differenza; e così via, aggiungendo tanti aggettivi quante sono le differenze, si sarebbe sicuri di esprimere tutti gli attributi particolari di ogni specie, e non si avrebbe timore di cadere negli inconvenienti dei metodi troppo particolari di cui abbiamo parlato e sui quali mi sono dilungato, perché è un difetto comune a tutti i metodi di Botanica e di Storia Naturale, e perché i sistemi concepiti per gli animali sono ancora più difettosi dei metodi di Botanica; dato che, come abbiamo già accennato, ci si è voluti pronunciare sulle somiglianze e sulle differenze degli animali utilizzando solo il numero delle dita o degli artigli, dei denti e delle mammelle; progetto che assomiglia molto a quello degli stami, e che infatti è dello stesso Autore.

Da quanto abbiamo detto risulta che nello studio della Storia Naturale si incontrano due scogli egualmente pericolosi: il primo è quello di non avere alcun metodo e il secondo di voler riportare tutto a un sistema particolare. Nella folla delle persone che attualmente si applicano a questa scienza potremmo trovare esempi sorprendenti di queste due impostazioni opposte e tuttavia entrambe viziose: la maggior parte di coloro che, senza aver fatto precedentemente alcuno studio di Storia Naturale, vogliono avere dei gabinetti di questo tipo, sono persone agiate, poco occupate, che cercano di

divertirsi e che considerano un merito essere collocate al livello dei Curiosi; queste persone cominciano col comprare, senza scegliere, tutto ciò che le colpisce; hanno l'aria di desiderare con passione le cose che vengono loro presentate come rare ed eccezionali, le stimano per il prezzo al quale le hanno comperate, sistemano il tutto con compiacimento o lo ammucchiano alla rinfusa, e ben presto finiscono per disgustarsene: altre persone invece, e sono le più istruite, dopo essersi riempita la testa di nomi, di frasi, di metodi particolari, finiscono per adottarne uno o si ingegnano di stabilirne un altro, e lavorando così per tutta la vita su una stessa linea e in una direzione sbagliata, e volendo riportare tutto al loro punto di vista particolare, impoveriscono la mente, cessano di vedere gli oggetti per quel che sono e finiscono per intralciare la scienza e per caricarla del peso, ad essa estraneo, di tutte le loro idee.

Pertanto non dobbiamo considerare i metodi che gli Autori ci hanno presentato, sulla Storia Naturale in generale o su alcune delle sue parti, come i fondamenti della scienza, e dobbiamo servircene solo come segni convenuti per capirci. In effetti essi non sono altro che rapporti arbitrari e punti di vista particolari sotto i quali sono stati considerati gli oggetti della Natura, e utilizzandoli solo con questo spirito possiamo ricavarne qualche utilità; poiché, sebbene ciò non appaia affatto necessario, tuttavia potrebbe essere utile conoscere tutte le specie di piante le cui foglie si assomigliano, tutte quelle i cui fiori sono simili, tutte quelle che nutrono certe specie di insetti, tutte quelle che hanno un certo numero di stami, tutte quelle che possiedono certe ghiandole escretorie; come, nel caso degli animali, tutti quelli che hanno un certo numero di mammelle, tutti quelli che possiedono un certo numero di dita. Ciascuno di questi metodi non è altro, per la verità, che un Dizionario in cui troviamo i nomi elencati secondo un ordine relativo a una determinata idea, e quindi tanto arbitrario quanto l'ordine alfabetico; ma il vantaggio che ne potremmo trarre è che, confrontando tutti questi risultati, ci ritroveremmo infine a [disporre de] il metodo vero, che è la descrizione completa e la storia esatta di ogni cosa in particolare[12].

È questo lo scopo principale che ci si deve proporre: ci si può servire di un metodo già fatto come dello strumento più comodo per studiare, lo si deve considerare come lo strumento più semplice per comprendersi; ma il solo e vero strumento per far progredire la scienza è quello di lavorare alla descrizione e alla storia delle varie cose che ne sono oggetto.

In rapporto a noi le cose non sono niente in se stesse, non sono niente neanche quando ricevono un nome, e cominciano a esistere solo quando sveliamo i loro rapporti e proprietà; è unicamente attraverso questi rapporti

che possiamo darne una definizione: ma la definizione, quale possiamo stabilire con una frase, è ancora solo una rappresentazione molto imperfetta della cosa, e non potremo mai definir bene una cosa senza descriverla esattamente. È questa difficoltà di dare una buona definizione, che si incontra ogni momento in tutti i metodi, in tutti i compendi che si è cercato di compilare per aiutare la memoria; così dobbiamo dire che nelle cose naturali non v'è niente di ben definito all'infuori di ciò che è esattamente descritto: ebbene, per descrivere esattamente bisogna aver visto, rivisto, esaminato, confrontato la cosa che si vuol descrivere, e tutto ciò senza pregiudizi e senza idee sistematiche, altrimenti la descrizione non avrà più il carattere della verità, che è il solo che le convenga. Lo stile stesso della descrizione deve essere semplice, chiaro e misurato, giacché esso non sopporta enfasi od ornamenti e ancor meno scarti, facezie o equivoci; il solo ornamento che gli si può concedere è la nobiltà dell'espressione, la ricercatezza e la proprietà dei termini.

G.-L. Leclerc de Buffon, *Teoria della natura. Scritti metodologici e sistematici*, a cura di G. Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985, pp. 50-60

1. È questa l'idea della *scala naturae*, la «scala della natura», secondo la quale tutte le realtà naturali sono disposte secondo una gradazione continua dall'animale più perfetto al minerale più bruto. Ciò vale anche per le specie animali e vegetali.

2. L'idea di un sistema di botanica, sostenuta dal naturalista Carlo Linneo, secondo Buffon è sbagliata, ma egli riconosce che la ricerca del sistema ha consentito di fare molte scoperte: è stata utile dal punto di vista euristico.

3. Sulle differenze di apparato riproduttivo aveva fondato la sua classificazione Linneo.

4. Questo era il metodo praticato da Teofrasto, l'allievo di Aristotele, nella sua *Storia delle piante*.

5. Qui «specie» sta per «varietà».

6. Allusione al metodo del botanico francese Mathias de L'Obel (1538-1616).

7. Konrad von Gesner (1516-1565), medico e naturalista svizzero.

8. Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), botanico francese, citato anche da Linneo.

9. Allusione a Linneo.

10. Questa critica a Linneo è in parte ingiusta; in realtà la biologia moderna è nata dall'unione del metodo sistematico di Linneo con quello storico di Buffon.

11. Per «errore di Metafisica» Buffon intende un errore di filosofia della natura. Il «cammino della Natura» non è una trasformazione delle specie, come sarà per il trasformista Lamarck (1744-1829) che riprenderà questa stessa espressione, ma è una disposizione delle specie secondo una gradazione continua.

12. Per «storia» Buffon non intende la ricostruzione di un processo, ma la descrizione completa di uno stato di cose, secondo il significato che il termine *historìa* aveva per Aristotele, il quale scrisse la *Storia degli animali*, e per Teofrasto, che scrisse la *Storia delle piante*.

Antoine Laurent Lavoisier

Riflessioni sul flogisto

La vera natura della combustione

Riflessioni sul flogisto

Antoine Laurent Lavoisier è il vero padre della chimica moderna. Attraverso una serie di esperimenti condotti per mezzo di bilance di precisione, egli scoprì la vera natura della combustione, confutando definitivamente la teoria del «flogisto» proposta da Ernst Stahl (1660-1734). Come risulta dal brano che presentiamo, tratto dalle *Riflessioni sul flogisto* (1785), Lavoisier scoprì che la combustione è la combinazione chimica tra una sostanza combustibile e l'ossigeno contenuto nell'«aria vitale» (cioè respirabile). Essa fa aumentare il peso del corpo bruciato perché vi incorpora, per così dire, una parte dell'aria vitale, cioè una certa quantità di ossigeno, mentre ciò che essa libera non è un elemento contenuto nel corpo combustibile, quale si credeva fosse il flogisto, bensì soltanto luce e calore.
Anche l'acqua, secondo Lavoisier, è il risultato di una specie di combustione, o combinazione chimica, tra l'«aria infiammabile» (chiamata da Henry Cavendish «idrogeno») e l'elemento contenuto nell'«aria vitale» (chiamato da Joseph Priestley «ossigeno»). In generale l'aumento di peso del corpo bruciato e la liberazione di calore sono dovuti al contributo fornito alla combustione dall'aria vitale, cioè dall'ossigeno. Con ciò la teoria del flogisto era definitivamente confutata.

Una volta posti questi princìpi consideriamo un momento i principali fenomeni che accompagnano la combustione; sono essenzialmente quattro:

I. la vera combustione con liberazione di fiamma e di luce avviene solo quando il corpo combustibile è circondato da aria vitale e si trova in contatto con questa aria; non soltanto la combustione non si verifica nel vuoto, né in altra specie di aria, ma cessa di verificarsi quando si pone il corpo infiammato nel vuoto o in qualche aria diversa da quella vitale, come se fosse stato immerso nell'acqua[1];

II. in ogni combustione vi è assorbimento dell'aria nella quale si opera la combustione e se si opera con aria vitale purissima si arriva, prendendo le

precauzioni necessarie, ad assorbirla totalmente[2];

III. in ogni combustione vi è aumento di peso del corpo bruciato e questo aumento è esattamente uguale al peso dell'aria assorbita[3];

IV. in ogni combustione si verifica liberazione di calore e di luce.

La spiegazione di questi fenomeni generali della combustione non presenta niente di imbarazzante ove si tengano presenti le mie spiegazioni sulla costituzione dell'aria: se si brucia del fosforo, l'aria e il fosforo scompaiono e si trova al loro posto un acido concreto, una polvere bianca, che attira l'umidità con una facilità sorprendente; se si tratta di zolfo, si ottiene l'acido vitriolico, sia allo stato concreto sia allo stato di liquido denso, dotato di un peso specifico doppio di quello dell'acqua; se si è calcinato un metallo il risultato dell'operazione è una calce concreta. L'aria vitale passa, nella combustione del fosforo e dello zolfo, dallo stato aeriforme a quello solido o a quello di un fluido molto denso; deve perciò abbandonare, in questi due casi, la materia del calore con la quale era unita e che la costituiva fluido aeriforme. Ma la luce e la fiamma devono essere più vive nella combustione del fosforo rispetto a quella dello zolfo per due ragioni: 1. nella combustione del fosforo viene assorbita più aria che in quella dello zolfo; 2. la combustione del fosforo è più veloce di quella dello zolfo, perciò vi è una maggiore quantità di aria scomposta in un tempo dato e una maggiore quantità di materia del calore che diventa libera.

Nella calcinazione dei metalli non vi sono calore e luce molto sensibili perché in generale la scomposizione dell'aria è estremamente lenta in questa operazione. Quando è possibile renderla più veloce, come nel caso della calcinazione del ferro e dello stagno in aria vitale, allora la calcinazione diviene una combustione verace ed è accompagnata da liberazione di fiamma, calore e luce[4].

Ho parlato sino ad ora di un caso molto semplice di combustione, in cui l'aria passa dallo stato aeriforme allo stato concreto o liquido; ma questo caso non si verifica in tutte le combustioni; in quella del carbone ad esempio il risultato della combustione è aria fissa o acido carbonoso e quest'acido è ancora allo stato aeriforme. Se l'aria vitale libera la materia del fuoco ad essa unita solo allorché perde lo stato aeriforme, non si dovrebbe verificare nessuna liberazione di calore nella combustione del carbone; questa circostanza, che sembra contraria alle idee generali da me fornite sulla combustione, esige qualche precisazione.

Osserverò subito che, nella formazione dell'aria fissa, o (ed è la stessa cosa) nella combustione del carbone in aria vitale, il carbone scompare

interamente e la quantità di questa sostanza che si trova dissolta nell'aria vitale è più di un terzo del suo peso; ma l'aria che ha ricevuto questa grande quantità di materia, la quale si è sistemata tra le sue molecole costituenti, non è aumentata di volume, anzi è diminuita di un diciannovesimo. È dunque evidente che le particelle dell'aria vitale si sono avvicinate, che gli intervalli spaziali tra di loro sono diminuiti e che una parte della materia del calore che era sistemata in questi intervalli ha dovuto essere scacciata. È anche evidente che le molecole elementari del carbone non si sono potute sistemare tra quelle dell'aria vitale senza cacciare via preliminarmente la materia del calore, poiché una molecola di materia non può occupare il posto di un'altra molecola. Per questa seconda ragione si è avuta ancora l'espulsione di materia del calore che è divenuta libera.

Questa considerazione si fonda su una esperienza decisiva: occorre una quantità minore di calore per innalzare quella dell'aria vitale di uno stesso numero di gradi. L'aria fissa ha dunque una minore capacità per la materia del calore dell'aria vitale; perciò tutte le volte che l'aria vitale si converte in aria fissa vi è una parte del calore che diviene libera. Questo è quanto si osserva nella combustione del carbone; questa combustione avviene con minor vivacità rispetto a quella del fosforo perché il prodotto è una sostanza aeriforme, l'aria fissa, che richiede una certa quantità di materia del calore per essere conservata allo stato di elasticità, di conseguenza una minore quantità di calore diviene libera.

Si domanderà forse come è possibile che l'aria vitale diminuisca di volume convertendosi in aria fissa poiché riceve durante la combustione una addizione considerevole di materia. Risponderò che questo effetto rimarchevole si spiega felicemente a partire dai principî esposti in questa memoria. Si devono infatti ammettere due modi di diminuzione del volume di un corpo: primo, sottraendo una parte della materia del calore sistemata tra le particelle; secondo, aumentando l'attrazione reciproca tra le molecole. La diminuzione di volume osservata nel momento in cui l'aria vitale si trasforma in aria fissa proviene probabilmente da questa seconda causa: le molecole dell'aria vitale acquisiscono massa maggiore con la combinazione del carbone, la loro attrazione deve aumentare proporzionalmente all'aumento della massa e poiché il volume dei fluidi elastici dipende dall'equilibrio tra l'attrazione molecolare e la forza repulsiva indotta dal calore, è chiaro che aumentando l'attrazione il volume deve diminuire.

Segue da queste riflessioni che le circostanze più favorevoli per ottenere una combustione forte, cioè con grande liberazione di materia del calore, mantenendo identiche le altre condizioni, sono le seguenti: 1. quando i due

corpi di partenza che si combinano sono entrambi allo stato aeriforme perché l'uno e l'altro forniscono la più grande quantità possibile di calore e luce; 2. quando questi stessi corpi, combinandosi, si riducono allo stato concreto; 3. quando l'effetto è istantaneo. Non esiste combustione nella quale si ritrovino queste tre circostanze. La combustione dell'aria infiammabile e dell'aria vitale ne riunisce due, ma il prodotto, che è l'acqua, è allo stato liquido e non a quello concreto[5]; è da credere che questa combustione sarebbe più vivace e più rapida se si operasse ad una temperatura molto fredda ed inferiore al punto di congelamento perché le due arie passerebbero di colpo dallo stato aeriforme a quello concreto e consentirebbero la liberazione del calore che costituisce l'acqua allo stato liquido; questa combustione produce anche una detonazione violenta e un forte calore considerando soprattutto la mediocrità del peso dei materiali che si impiegano.

Non sarà superfluo, parlando di aria infiammabile, distinguere ciò che si deve intendere per *ignizione*, *infiammazione*, *detonazione*: questi tre termini, allo stato attuale delle conoscenze, non possono essere usati indifferentemente, è necessario definirli.

L'ignizione avviene tutte le volte che il corpo combustibile non è allo stato aeriforme, né è capace di assumere questo stato mediante il calore di combustione. Ciò avviene nella combustione del carbone ben calcinato: allora non si ha fiamma e la combustione avviene alla superficie del corpo combustibile.

L'infiammazione, la combustione con fiamma, si verifica invece quando il corpo combustibile è per natura aeriforme, o è capace di assumere lo stato aeriforme grazie al calore medesimo di combustione: l'aria infiammabile rientra nel primo caso; l'alcool, l'etere, gli oli essenziali, talvolta i metalli, rientrano nel secondo; queste sostanze sono affatto combustibili allo stato liquido, occorre ridurle in vapori, cioè allo stato aeriforme prima di poter essere bruciate ed è il calore stesso della combustione che produce questo effetto o perlomeno che lo continua.

Riguardo agli oli fissi, comunemente noti con il nome di *oli grassi*, ottenuti tutti dai vegetali per espressione[6] senza dover ricorrere alla distillazione, è noto che nella loro composizione entra una grande quantità di aria infiammabile che è il loro componente principale. Il calore prodotto dalla combustione è sufficiente per liberare quest'aria, la quale si infiamma subito, di modo che, nella combustione degli oli fissi, si ritrovano due operazioni ben distinte: la scomposizione dell'olio, cioè la sua risoluzione in aria infiammabile e la combustione di quest'ultima. Lo stoppino di cotone impiegato nelle lampade non funge da combustibile e ciò è provato dal fatto

che può essere sostituito con stoppini d'amianto e di altre sostanze incombustibili; lo stoppino non è che un insieme di tubi capillari posti gli uni accanto agli altri che agiscono *meccanicamente* durante la combustione; questi tubicini portano alla fiamma la quantità di olio che la fiamma è in grado di scomporre e di ridurre in aria infiammabile perché se l'olio non fosse diviso, se fosse presentato alla fiamma in gran quantità, esso non acquisterebbe quel grado di calore superiore all'acqua bollente che è necessario per scomporlo.

Le stesse circostanze si ritrovano nella combustione del legno: vi è scomposizione, liberazione di aria infiammabile, e combustione con fiamma. Quando, in seguito, i materiali suscettibili di assumere lo stato aeriforme sono stati dispersi, il carbone residuo non è più infiammabile e presenta i fenomeni della ignizione.

La detonazione è la terza specie di combustione del tutto particolare: nella infiammazione vi sono due fluidi aeriformi, l'aria vitale e l'aria infiammabile, che si combinano, che lasciano libera la materia del calore combinata, che si condensano sotto forma di acqua; nell'ignizione un corpo concreto, il carbone, si combina con una sostanza aeriforme, l'aria vitale, che lo trasforma in aria fissa, caccia via una parte della materia del calore sistemata nei suoi interstizi particellari, o meglio, esistente in uno stato di combinazione; nella detonazione si tratta invece di due corpi solidi che si combinano e cacciano via entrambi la materia del calore combinata. Ma questa materia del calore è fornita principalmente e quasi esclusivamente dal nitro. Una mole di ragioni confermano quest'ultima affermazione, ne ho esposte alcune quando ho parlato della combinazione dell'aria nitrosa con il principio ossigino e della formazione dell'acido *nitreux*[7].

Risulta chiaro da tutto ciò che è stato detto che la combustione, in generale e relativamente a un piccolissimo numero di esperienze, è un fenomeno dipendente dalla costituzione della nostra atmosfera; che un corpo combustibile è quello che ha la proprietà di scomporre l'aria vitale, quello verso il quale il principio ossigino ha più affinità che non verso la materia del calore; infine che la combustione stessa non è altro che l'effetto che si verifica quando il principio ossigino abbandona la materia del calore per fare una nuova combinazione.

Si vede chiaramente che questa dottrina è diametralmente opposta a quella di Stahl e dei suoi discepoli; questi ultimi hanno posto la materia del calore, il fuoco combinato, il flogisto che fugge al momento della combustione nei corpi combustibili; io propongo al contrario, e credo di averlo dimostrato, che l'aria e il corpo combustibile vi contribuiscono entrambi: 1. in ragione del

loro peso specifico; 2. in ragione della parte di calore combinato che diviene libera. Poiché l'esperienza e l'analogia provano ugualmente che il calore specifico dell'aria e quello combinato con essa sono infinitamente più abbondanti di quello di qualsiasi corpo combustibile (con l'eccezione forse dell'aria infiammabile), risulta chiaro che è l'aria a fornire la gran parte di materia del calore che si libera durante la combustione.

A.L. Lavoisier, *Memorie scientifiche. Metodo e linguaggio della nuova chimica*, a cura di F. Abbri, Theoria, Roma-Napoli 1986, pp. 117-23

1. Per «aria vitale» Lavoisier intende l'aria respirabile, che è ricca di ossigeno.

2. Per «aria vitale purissima» Lavoisier intende l'ossigeno stesso, elemento scoperto dal filosofo illuminista inglese Joseph Priestley (1733-1804).

3. Questo risultato poteva essere stabilito solo mediante l'uso di bilance di precisione. Per mezzo di queste Lavoisier fece una serie di esperimenti, cioè di pesature, i cui risultati potevano essere espressi in numeri. L'applicazione del metodo sperimentale e della misurazione matematica permisero dunque alla chimica, come con Galilei era già avvenuto per la fisica, di diventare una scienza nel senso moderno.

4. La calcinazione è una forma di reazione chimica che si ottiene surriscaldando una sostanza in un crogiòlo o in una storta, in modo che non entri in contatto diretto con la fiamma.

5. Per «aria infiammabile» Lavoisier intende l'idrogeno, la cui esistenza fu scoperta dal fisico inglese Henry Cavendish (1713-1810).

6. Per spremitura e trattamento meccanico dei tessuti.

7. Il «principio ossigino» è evidentemente l'ossigeno, così chiamato perché generatore di acidi (in greco «acido» si dice *oxỳ*).

Antoine Laurent Lavoisier

Riflessioni sulla composizione dell'acqua

«Suppongo che coloro che leggeranno queste riflessioni...»

Riflessioni sulla composizione dell'acqua

Una delle più importanti scoperte di Lavoisier fu quella della composizione dell'acqua, da sempre considerata uno degli elementi fondamentali della natura. Lavoisier dimostrò che l'acqua non è un elemento, ma un composto, precisamente un composto di gas idrogeno (così chiamato appunto perché generatore dell'acqua, in greco *hỳdor*) e di gas ossigeno. Nel brano che presentiamo, tratto dalle *Riflessioni sulla composizione dell'acqua* (1788), egli descrive degli esperimenti che confermano questa scoperta, cioè la calcinazione del carbone in

una storta a contatto con sola aria, oppure a contatto con acqua. Nel primo caso, quello in cui c'è solo aria, la calcinazione non produce idrogeno, ma solo ossido di carbonio (cioè un composto di carbonio e ossigeno); nel secondo caso essa produce acido carbonico (cioè un composto di carbonio, ossigeno e idrogeno), nonché idrogeno allo stato puro.
Attraverso accurate operazioni di pesatura, Lavoisier riesce a dimostrare che il peso dell'acido carbonico e dell'idrogeno prodotto nel secondo caso corrisponde esattamente al peso del carbone, dell'ossigeno e dell'acqua impiegati nella reazione. Ciò conferma che l'ossigeno e l'idrogeno provengono dall'acqua, dunque l'acqua è composta, in parti che Lavoisier riesce accuratamente a determinare, da ossigeno e da idrogeno.

Suppongo che coloro che leggeranno queste riflessioni si ricorderanno due fatti che ho cercato di stabilire in memorie precedenti e che formano in qualche modo la base della teoria che cercherò di indicare. Questi due fatti sono: 1. l'aria fissa è un composto di 28 parti di carbone e di 72 parti di aria vitale o ossigeno e questa circostanza mi ha indotto a designarla con il nome di *acido carbonico*; 2. l'acqua è il risultato della combinazione di 15 parti di base del gas infiammabile o idrogeno e di 85 parti di ossigeno[1]. Non ripeterò qui le prove sulle quali sono fondati questi risultati: si moltiplicano di giorno in giorno e questa memoria stessa servirà loro da conferma.

Se si prende del carbone che è stato esposto per qualche tempo all'aria, lo si introduce in una storta e lo si espone ad un fuoco violento, si ottiene subito l'aria fissa o acido carbonico e dell'aria infiammabile o gas idrogeno; dopo questo non si libera niente altro, qualunque siano il tempo di esposizione e il grado di calore utilizzato.

Durante questa operazione il carbone perde una piccola parte del suo peso, ma è ancora allo stato di carbone e gode di tutte le proprietà che lo caratterizzano.

Se, dopo aver calcinato del carbone in recipienti chiusi, lo si lascia per qualche tempo all'aria, riprende la gran parte del peso che aveva perduto per calcinazione e se viene calcinato di nuovo fornisce ancora gas acido carbonico e gas idrogeno[2]. Il Sig. Priestley è il primo che abbia reso noti questi risultati, che sono stati in seguito confermati da un gran numero di fisici e di chimici[3].

Se si ripetono un gran numero di volte, sullo stesso carbone, queste operazioni, ci si accorge che, ad ogni calcinazione, il carbone perde il suo peso in misura maggiore di quanto ne riacquista per esposizione all'aria, per cui

con il tempo e con pazienza si arriva a far scomparire tutto il carbone ed avere al suo posto gas acido carbonico e gas idrogeno.

Ma esiste una circostanza che non è stata osservata da nessuno tra coloro che si sono occupati di questo genere di esperienze: il peso totale del gas acido carbonico e del gas idrogeno ottenuto mediante queste operazioni è triplo rispetto al peso del carbone sottoposto a calcinazione. Ora, poiché una sostanza qualunque non può fornire in una combinazione niente al di là del proprio peso, ne risulta che qualcosa si aggiunge al carbone durante la esposizione all'aria; ma la nostra atmosfera contiene principalmente aria ed acqua, era evidente che l'aumento in peso dei prodotti doveva essere attribuito all'una o all'altra di queste due sostanze[4].

Vale come principio che tutte le volte che, in una esperienza, parecchie cause e parecchie circostanze si intrecciano per produrre un effetto, si può scoprire a quale tra queste cause deve essere attribuito l'effetto solo scartando successivamente tutte queste cause ad eccezione di una, cioè interrogando ciascuna in maniera isolata. Seguendo questo principio, occorreva mettere il carbone calcinato, invece di esporlo all'aria libera, in contatto da un lato con aria priva d'acqua, dall'altro con acqua priva di aria ed osservare i mutamenti che sarebbero risultati nel prodotto dell'esperienza. Sopprimo il dettaglio delle operazioni compiute seguendo questo piano; dirò soltanto che avendo esposto carbone calcinato all'aria perfettamente secca, questo carbone, sottoposto ad una nuova calcinazione, non mi ha più dato gas idrogeno, bensì solo un po' di gas acido carbonico e di gas azotico; quando ho isolato invece il carbone dal contatto con l'aria e l'ho imbevuto con una piccola quantità di acqua ho avuto la produzione di gas acido carbonico e di gas idrogeno in misura più rapida e più abbondante e ripetendo un gran numero di volte l'operazione sono arrivato a volatilizzare il carbone e ad avere al suo posto acido carbonico aeriforme e gas idrogeno[5].

La quantità di carbone da me portata a distruzione totale era di 3 dramme; il volume totale delle due arie ottenute era di 2834 pollici cubici, ciascuna delle quali pesava 0^{grani}, 26, cioè la metà circa dell'aria atmosferica.

Avendo proceduto in seguito all'esame di quest'aria, sono arrivato a separarne, mediante l'alcali caustico, 850 pollici cubici d'acido carbonico che, in ragione di 0^{grani}, 695 il pollice cubico pesava:

	1 **oncia**	0 **dramme**	14 **grani**
Mi sono rimasti 1984 pollici di un gas infiammabile che bruciava con una fiamma blu, e che pesava	0	2	2
Totale	1	2	16

Il peso del pollice cubico di aria infiammabile pura è pari a 0^{grani}, 04; quella residua, dopo l'assorbimento mediante alcali caustico, pesava 0^{grani}, 0748, cioè quasi il doppio; ma ho accertato, mediante esperienze assai delicate, il cui resoconto sarebbe troppo lungo, che quest'aria aveva in dissoluzione 44 grani di carbone circa, che era inoltre mescolata con 24 grani di acido carbonico che non era stato separato dall'alcali caustico: a queste due cause doveva dunque essere attribuito l'eccesso di peso.

In questa esperienza sono entrate solo 3 dramme di carbone e tuttavia il prodotto aeriforme era pari a 1 oncia 2 dramme 16 grani; dunque la totalità di questo prodotto non era attribuibile al solo carbone; e siccome non avevo impiegato che carbone ed acqua, ciò che non è dovuto al carbone è necessariamente dovuto all'acqua. Dunque il miscuglio di gas acido carbonico e di gas idrogeno ottenuto (che pesava 1 oncia 2 dramme 16 grani) era composto da 7 dramme 16 grani d'acqua e da tre dramme di carbone.

Ora se si sostituisce, nel prodotto aeriforme ottenuto, al gas acido carbonico il suo valore, in ragione di 28 parti di carbone e 72 di ossigeno, si avrà:

		dramme	**grani**	**o**
Acido carbonico composto da	*ossigeno*	6	10	1
	carbone	2	28	
Gas idrogeno				1
Carbone tenuto in dissoluzione nel gas idrogeno				1
Totale				1

Se da questo risultato si sottraggono le 3 dramme di carbone impiegate nell'esperienza, resterà

	dramme	**grani**
Ossigeno	6	10
Gas idrogeno puro	1	6
Totale	7	16

E ciò è conforme in modo esatto al peso dell'acqua e conferma che questa sostanza, considerata sino ad oggi un elemento, è invece un composto di 85 parti di ossigeno e di 5 parti di idrogeno, come io e il Sig. Meusnier crediamo di aver dimostrato in precedenza (si veda *Mém. de l'Académie*, anno 1781, p. 269 e 468)[6].

A.L. Lavoisier, *Memorie scientifiche. Metodo e linguaggio della nuova chimica*, a cura di F. Abbri, Theoria, Roma-Napoli 1986, pp. 143-46

1. Quelle che Lavoisier chiama «parti» sono evidentemente unità di peso.
2. Qui Lavoisier scambia per idrogeno l'ossido di carbonio, gas che al suo tempo non era ancora stato

identificato (lo fu nel 1801).

3. Joseph Priestley fu perciò lo scopritore dell'ossigeno.

4. Evidentemente l'aria e l'acqua forniscono l'ossigeno e l'idrogeno necessari per formare, insieme col carbone, l'acido carbonico.

5. Il confronto tra i due esperimenti, quello in assenza di acqua e quello in presenza di acqua, dimostra che nel secondo l'ossigeno e l'idrogeno sono forniti dall'acqua, e dunque vi sono contenuti.

6. Lavoisier allude ad una memoria da lui presentata all'Accademia delle Scienze di Parigi nel 1781, ma pubblicata nel 1784.

Luigi Galvani

Memorie sulla elettricità animale a Lazzaro Spallanzani

La discussione con Alessandro Volta sull'elettricità animale

Memorie sulla elettricità animale a Lazzaro Spallanzani

Uno dei dibattiti più famosi della storia dell'elettrologia è quello sull'elettricità animale, svoltosi alla fine del Settecento tra l'anatomista Luigi Galvani, professore all'università di Bologna, e il fisico Alessandro Volta, professore all'università di Pavia. Nel 1792 Galvani aveva sostenuto che le contrazioni muscolari manifestate dalle rane a contatto con un arco metallico erano dovute al passaggio di una corrente elettrica di origine animale (la «macchina animale»). A ciò Volta aveva replicato che, essendo tali contrazioni presenti solo se l'arco è composto di metalli diversi, la causa del passaggio della corrente elettrica è semplicemente la diversità dei metalli, che produce uno «sbilancio», cioè quella che poi fu chiamata una differenza di potenziale. Non si trattava dunque di elettricità animale, ma di elettricità comune, di cui il corpo animale era solo il conduttore.

Nella prima delle *Memorie sulla elettricità animale a Lazzaro Spallanzani* (1797), di cui presentiamo l'inizio, Galvani ribadisce la sua tesi, osservando alcune differenze tra l'elettricità comune e quella animale, cioè: 1) l'elettricità comune agisce a qualunque distanza e attraverso qualunque mezzo, mentre ciò non si può dire di quella che percorre il corpo delle rane; 2) l'elettricità comune cessa nell'acqua, mentre le contrazioni delle

rane avvengono anche in questo mezzo; 3) l'elettricità comune attrae i corpi leggeri, mentre quella delle rane non lo fa; 4) aggiungendo altra elettricità ai metalli, o agli animali, le contrazioni muscolari non aumentano. La conclusione di Galvani è che l'elettricità delle rane è di origine animale, come quella della torpedine, scoperta da Spallanzani. Anche se poi la scoperta della pila diede ragione a Volta, il testo è un esempio interessante di quei dibattiti tra scienziati che costituiscono la storia della scienza.

Ho letto con tutto il piacere nell'ultima, di che m'onoraste, le sperienze fatte da Voi su la respirazione dei pipistrelli[1], e trasmesse al celebre vostro amico Sig. Senebier; e da che pur volete il mio qualunque giudizio su d'esse, vi dirò con ogni ingenuità che a me sembrano molto belle, e che aprono un vasto campo di nuove cognizioni, non tanto su la letargia in cui cadono i pipistrelli, ed altri animali loro simili a sangue caldo, ma su la tanto importante opera della respirazione, la quale benché a' nostri giorni sia posta in assai maggior lume di quello che fosse ne' tempi scorsi, non lascia però di essere ancora avvolta in molte tenebre ed oscurità. Quanto poi alla spiegazione che avete dato ingegnosamente dei fenomeni sull'avvicendarsi così facilmente la letargia, e lo svegliamento in questi animali, io sono d'avviso che abbiate colto nel segno; parendomi appunto, che tutto attribuir debbasi parte al libero volere dell'animale, parte ad una particolar struttura degli organi della respirazione: ond'io vi conforto a proseguire in queste belle sperienze, e a riempiere ancora, per meglio accertarsi della cosa, le parti di anatomico. Eccovi in brieve il mio qualunque sentimento.

Passo ora a pregarvi di un nuovo favore, e questo si è di volermi dare il vostro imparziale giudizio circa alcune mie riflessioni, ed alcuni nuovi tentativi su l'elettricità, che io ho chiamata colla scorta di non pochi illustri filosofi, animale[2]. Siccome vi siete degnato di compiacermi in questo le molte volte, e per lettere, e per voce, così voglio sperare che siate per farlo anche di presente: anzi ardirei dire, che ora mi sembra di poterlo dalla gentilezza vostra a buon diritto esigere, quasi per un certo ricambio della libertà, con cui v'ho dato qui sopra il parer mio: fatelo adunque anche per l'amicizia nostra, e per vantaggio della Fisica animale, tanto da voi arricchita, ed illustrata.

Versano le mie considerazioni, e i miei sperimenti in singolar modo su l'opinione del chiarissimo Sig. Volta circa l'elettricità animale[3], nel disputare su la quale opinione l'ubertà della materia m'ha portato più oltre, sì che per amor di chiarezza, e d'ordine ho pensato a dividere questo mio scritto in più

memorie, che tutte a voi dirigo, e sottopongo al vostro fino discernimento. Voi sapete la dottrina, e la penetrazione dell'ingegno di questo illustre filosofo; sapete li molti bellissimi, e finissimi sperimenti da lui tentati, e sapete altresì come questi tendano a distruggere affatto l'elettricità di questo genere, ed a stabilire la macchina animale in rapporto all'elettricità, nulla più, che un semplice corpo umido qualunque; tutto all'opposto di quanto io ho creduto, e mi sono studiato di dimostrare colle fatiche, e travagli di molti anni.

Io con nuove considerazioni, e nuovi tentativi ho procurato di sostenere questo pregio della macchina animale a fronte delle forti, ed ingegnosissime opposizioni del sopraddetto autore; ma non so se sarò giunto a tanto. In tale dubbiezza permettetemi adunque, che io senza più vi metta qui brevemente sotto un colpo d'occhio i gravi argomenti, e i bellissimi esperimenti, che il Sig. Volta in molte dissertazioni pubblicate ha proposti a favore dell'opinione sua.

Ammette egli adunque nelle sue prime memorie pubblicate, che il principio, che per mezzo dell'arco conduttore metallico, e delle metalliche armature da me inventate, posto viene in azione, ed eccita le contrazioni e i moti muscolari, sia realmente il fluido elettrico, come ho io giudicato, e pubblicato il primo: in questo poi discorda da me, che dove io l'ho congetturato un fluido particolare, e proprio dell'animale, egli per l'opposto lo crede il solo comune, ed universale sparso in tutt'i corpi, il quale messo in giro dai metalli, se si incontra in qualche nervo, lo urti, e lo irriti, e quindi come stimolo il più efficace d'ogn'altro sin'ora conosciuto, ecciti la forza nervea, quella cioè, per cui si contragga il muscolo. Siccome per le dimostrate leggi dell'equilibrio dell'elettricità, un tal fluido non si pone in moto, molto meno in circolo, se non quando si trova sbilanciato, così egli per stabilire un tale sbilancio non ammette altrimenti una particolar macchina nell'animale, come io suppongo, ma ricorre alla differenza dei metalli, che lo sbilanciano; e tale differenza pone primieramente nella diversa natura, e sostanza dei metalli che si adoprano per tali esperimenti, poi nella diversa loro politura, grandezza &c.[4]; e in fine nella differente collocazione dei medesimi su le parti dell'animale: dal che potete chiaramente scorgere, che conveniamo ambidue nell'esistenza dell'elettricità negli animali, e nel disequilibrio, o sbilancio della medesima; ma siamo poi discordi quanto all'indole, che mostra, e quanto alla cagione di detto disequilibrio.

Egli vuol la elettricità, la stessa, che la comune a tutt'i corpi, io particolare, e propria dell'animale; egli pone la causa dello sbilancio negli artifizii, che si adoprano, e segnatamente nella differenza dei metalli; io nella macchina

animale; egli stabilisce tal causa accidentale, ed estrinseca, io naturale, ed interna; egli in somma tutto attribuisce ai metalli, nulla all'animale; io tutto a questo, nulla a quelli, ove si consideri il solo sbilancio[5].

Ora permettetemi di venir esaminando la cosa parte per parte; e in primo luogo cominciando dalla natura dell'elettricità: come può dirsi l'elettricità, che noi ravvisiamo negli animali posti a cimento, pura, e semplice elettricità comune, se si manifestano in essa caratteri tanto differenti da quella? Quand'è che la comune, benché debole non agisca a qualunque minima distanza? Quando, che non attraversi uno strato d'aria, o di vuoto della macchina pneumatica? Quando, che non passi per un arco continuato, ma formato in vece di un solo filo di metallo, di più pezzi congiunti assieme a modo di catena? Eppure gli esperimenti miei, e quelli fatti pur'anche da Voi sulla elettricità della Torpedine, elettricità che ha tanto rapporto a quella di cui trattiamo, chiaramente dimostrano la mancanza di questi caratteri nell'elettricità animale, ch'esistono nella comune[6]. Inoltre l'elettricità comune messa in isbilancio, non si restituisce ella tosto all'equilibrio, e non cessa di dare indizio di se medesima, immersi che siano i corpi nell'acqua, o posti a lungo contatto con sostanze deferenti? Eppure niente di somigliante avviene nell'elettricità animale: perché quantunque sieno posti sott'acqua gli animali colle loro armature, e per conseguenza siasi dato luogo prima allo sbilancio cagionato da esse, secondo ciò che opina il Sig. Volta, e poi alla restituzione dell'equilibrio per la dimora anche lunga nell'acqua; ciò nulla ostante alla applicazione dell'arco insorgono iteratamente le contrazioni. In fine perché l'animale elettricità non attrae i corpi leggieri a quella guisa che sono attratti dalla comune, benché minima?[7] Forse mi si risponderà che il grado dell'elettricità animale è un infinitesimo rispetto a qualunque minimo, e sensibile della comune messa in isbilancio negli altri corpi; ma a creder questo bisogna far gran forza a se medesimo, quando si rifletta, come possa mai succedere, che per esempio in una gamba d'un bue, le armature quantunque si voglia grandi non pongano in isbilancio che una minima parte dell'elettricità incapace di dar segni, e come poi questa stessa minima parte sia valevole ad eccitare nella stessa gamba contrazioni, e moti violentissimi.

Dippiù se detta elettricità è comune, perché aggiungendo o agli animali, o ai metalli, o agli archi che loro si applicano della elettricità medesima, ed in una copia quanto vogliasi grande, oppure spogliando questi corpi di quella, che contenevano, o in altra maniera artificiosamente sbilanciandola, non si ottiene mai la minima differenza d'effetto nella vivacità, e nella prontezza delle contrazioni, come è stato dimostrato nell'operetta anonima che ha per titolo *Dell'uso, e dell'attività degli archi conduttori*[8].

Da tutto questo parmi di non andare errato, se conchiudo due cose; la prima, che l'elettricità di cui si tratta non è assolutamente la semplice elettricità comune, tale quale si ritrova negli altri corpi, ma bensì modificata, e combinata con qualche principio animale per cui acquisti i riferiti caratteri, ed altri ancora suoi proprii. La seconda, che tale elettricità è assai più simile a quella del Gimnoto, ossia Anguilla di Surinam, e della Torpedine, che alla comune, come notai nel mio Commentario *De viribus Electricitatis &c.*, avendo questa, giusta le osservazioni di tanti dotti, e segnatamente di Voi tutt'i caratteri poc'anzi esposti, totalmente dissimili da quelli della comune. Che se in questi animali ella giunge a tanto di dare la scossa, questo non altro significa, che una maggior copia di essa accumulata, e forse modificata nei medesimi per mezzo di una particolar macchina; onde si potrebbe paragonare quest'elettricità alla procellosa, e fulminante, e quella degli altri animali alla pacata dell'atmosfera, come scrisse elegantissimamente il Sig. Volta nella sua dissertazione, in cui onorò con tal graziosa somiglianza questa mia scoperta, ed accompagnò di quelle lodi, che essa non merita, e che poi tutto a tratto mi tolse in altre sue susseguenti memorie[9].

L. Galvani, *Memorie sulla elettricità animale*, a cura di M. Recenti, Theoria, Roma 1983, pp. 53-59

1. La *Memoria* è indirizzata a Lazzaro Spallanzani (1729-1799), celebre naturalista, professore all'università di Pavia come Alessandro Volta.

2. Galvani aveva illustrato i suoi esperimenti sulle rane nel suo *De viribus electricitatis in motu musculari Commentarius* del 1792.

3. Volta aveva preso posizione contro la tesi di Galvani in varie memorie e lettere tra il 1792 e il 1794.

4. Abbreviazione per «eccetera».

5. La spiegazione data da Volta delle contrazioni muscolari è puramente fisica, cioè è la differenza di potenziale causata dalla diversità dei metalli. Questo è il principio su cui si fonda il funzionamento della pila, costruita da Volta nell'anno 1800. La spiegazione data da Galvani, invece, è di tipo biologico (causa «naturale, ed interna»), cioè si fonda su una proprietà della «macchina animale».

6. Spallanzani aveva descritto la proprietà della torpedine, pesce che emette scariche elettriche.

7. Fu proprio la proprietà dell'ambra (in greco *èlectron*) di attrarre i corpi leggeri, scoperta sin dall'antichità, che diede il nome all'elettricità.

8. Pare che si tratti di un'opera dello stesso Galvani, pubblicata anonima nel 1794.

9. Nella *Memoria prima sull'elettricità animale* (1792) Volta aveva riconosciuto l'importanza delle due scoperte, quella dell'elettricità della torpedine e quella dell'elettricità delle rane, senza tuttavia stabilire tra di esse alcuna analogia.

Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724-1804) è uno dei maggiori filosofi di tutti i tempi, paragonabile a pochi altri grandi pensatori della storia. La sua filosofia si suole definire critica e qui ne presentiamo i luoghi più significativi. I brani che seguono, infatti, sono tratti da:

1. i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, in cui Kant spiega in che cosa precisamente consista il criticismo e come egli vi giunse dopo aver letto le critiche di Hume alla metafisica;
2. la *Critica della ragion pura*, in cui Kant si interroga sulla possibilità della metafisica come scienza. Di essa si presentano alcuni brani introduttivi, in cui Kant spiega quale sia lo scopo dell'opera, ossia attuare una critica della facoltà di conoscere, e delinea la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici; e alcuni brani tratti dalle parti più significative in cui l'opera si articola: l'estetica trascendentale in quanto studio degli elementi a priori della conoscenza sensibile, e la logica trascendentale, divisa in analitica e dialettica, in quanto studio del rapporto tra il pensiero puro e le intuizioni sensibili. A questi si aggiungono altri brani relativi ad alcuni passaggi significativi: la distinzione tra fenomeno (l'oggetto come appare) e noumeno (l'oggetto com'è in sé) delineata nell'analitica trascendentale, la descrizione della rivoluzione copernicana apportata da Kant alla filosofia, così come essa è esposta nella Prefazione; la caratterizzazione trascendentale data da Kant del concetto di apparenza nella dialettica trascendentale; e infine l'esposizione del cosiddetto sistema delle idee trascendentali (Dio, anima e mondo) nella dialettica trascendentale;
3. la *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui Kant distingue, preparando il terreno della seconda critica, gli imperativi ipotetici e gli imperativi categorici con cui la ragion pratica comanda la volontà;
4. la *Critica della ragion pratica*, detta anche seconda critica, in

cui Kant indaga il fenomeno della moralità. Di essa si presentano i brani che riguardano il nesso tra il dovere morale e l'autonomia della volontà, che è per Kant facoltà libera; e l'idea di sommo bene, in quanto condizione incondizionata della moralità, che è formata da due postulati fondamentali, cioè l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio;

5. la *Critica del Giudizio*, detta anche terza critica, che verte su una terza facoltà, oltre a quelle di conoscere e desiderare: la facoltà del giudicare. Di essa si presentano due brani relativi ai due tipi fondamentali di giudizio, il giudizio determinante e il giudizio riflettente, e al problema della finalità della natura, in quanto condizione concernente la conoscenza degli oggetti.

Immanuel Kant

Prolegomeni ad ogni futura metafisica

Il problema critico: dalla «Prefazione»

Prolegomeni ad ogni futura metafisica, Prefazione

L'opera in cui lo stesso Immanuel Kant racconta come giunse al criticismo, risvegliandosi dal «sonno dogmatico» in cui si trovava nella fase precritica del suo pensiero, sono i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783). Furono scritti dopo la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), allo scopo di spiegarne più chiaramente il contenuto, che era stato frainteso. Da essi presentiamo un brano della Prefazione, da cui risulta che Kant fu mosso a porre il problema critico, cioè il problema della possibilità della metafisica come scienza, soprattutto dalle critiche rivolte alla metafisica da Hume. In esso Kant dichiara di condividere in parte la critica di Hume all'idea di causa, cioè l'osservazione che è illegittimo scambiare una successione di fatti per una connessione necessaria; ma afferma contro Hume che il concetto di causa non deriva da tale scambio, bensì, come molti altri, è un concetto dell'intelletto, quindi è *a priori*, cioè non derivato dall'esperienza. Ciò conferisce a tali concetti una validità

universale e necessaria, anche se, per dar luogo ad una vera conoscenza, essi devono applicarsi all'esperienza, devono costituire la cosiddetta «sintesi *a priori*».

Mio proposito è persuadere tutti coloro che credono valga la pena di occuparsi di metafisica, che è assolutamente necessario sospendere provvisoriamente il loro lavoro e considerare come non avvenuto tutto ciò che finora si è fatto in metafisica, per porre innanzi tutto la quistione: «se qualcosa come la metafisica sia, in generale, anche soltanto possibile».

Se la metafisica è una scienza, come va che essa non può ottenere, come le altre scienze, un universale e durevole consentimento? Se non lo è, come mai essa continua a grandeggiare sotto le sembianze di scienza e tiene a bada l'intelletto umano con speranze non mai spegnentisi, ma neppur mai soddisfatte? Sia adunque che si dimostri il suo sapere, o il suo non sapere, devesi una buona volta stabilir qualcosa di sicuro sulla natura di questa pretesa scienza; giacché è impossibile rimanere più a lungo in questa posizione di fronte a lei. Sembra quasi ridicolo che, mentre ogni altra scienza progredisce incessantemente, ci si aggiri sempre sullo stesso punto, senza andare avanti di un passo, proprio in questa, che pur vuol essere la saggezza stessa, il cui oracolo ogni uomo interroga. Anche i suoi seguaci si son di molto diradati, e non si vede che quelli che si sentono abbastanza forti per risplendere in altre scienze vogliano arrischiare la loro fama in questa, dove ognuno, per quanto ignorante in tutte le altre cose, si arroga di pronunziare un giudizio definitivo, giacché in questo campo, infatti, non v'è ancora misura né peso sicuro per distinguere la profondità dalla chiacchierata superficiale[1].

Non è però cosa tanto strana, che dopo un lungo affaticarsi intorno ad una scienza, quando del cammino già fatto in essa si pensano meraviglie, qualcuno si lasci venire in mente di domandare se e come in generale una tale scienza sia possibile. Giacché la ragione umana è così portata alla costruzione, che più volte la già costruita torre ha dipoi nuovamente abbattuta, per vedere di qual natura mai ne fosser fatte le fondamenta. Non è mai troppo tardi per diventare ragionevoli e saggi; ma, se l'accorgimento arriva tardi, divien sempre più difficile portarlo in atto.

Domandare se una scienza sia possibile presuppone metterne in dubbio la realtà[2]. Un tal dubbio però offende chiunque per avventura abbia l'intero suo tesoro fatto di tali presunti gioielli; e però chi tal dubbio si lascia sfuggire, convien pure che si prepari a resistere da tutti i lati. Alcuni, col loro compendio di metafisica tra le mani, getteranno verso di lui con dispregio lo sguardo, nella superba coscienza del loro possesso antico e perciò ritenuto

legittimo; altri che non vedono mai cosa se non della stessa natura di ciò che essi qualch'altra volta han di già visto, non lo comprenderanno; e per qualche tempo tutto resterà così come se non fosse accaduto proprio nulla, che desse da temere o sperare un prossimo mutamento.

Tuttavia io ardisco predire che chi leggerà con indipendenza di giudizio questi Prolegomeni, non solo dubiterà della propria scienza passata, ma sarà anche per l'appresso del tutto persuaso che un tal sapere non può darsi, se non si adempiono le condizioni qui espresse, sulle quali si fonda la possibilità di esso; e che, non essendosi ciò ancor mai avverato, non esiste ancora affatto una metafisica. Tuttavia, non potendo neppure andar mai perduta l'esigenza metafisica, giacché le è intimamente connesso l'interesse della universale ragione umana, egli ammetterà che una completa riforma o piuttosto una rinascita di essa secondo un piano finora del tutto sconosciuto sia inevitabilmente prossima, per quanto si voglia ora resistervi per un certo tempo[3].

Dopo i tentativi di Locke e di Leibniz, o piuttosto sin dalla nascita della metafisica, fin dove ne risale la storia, non è accaduto fatto, che, riguardo al destino di questa scienza, sarebbe potuto divenire più decisivo dell'attacco mossole da David Hume. Egli non portò luce alcuna in questo campo di conoscenza, ma sprizzò tal scintilla, con cui ben si sarebbe potuto accender lume, se egli avesse con essa colpita un'esca suscettibile, il cui ardore fosse stato con sollecitudine alimentato e sviluppato.

Hume partì principalmente da un unico ma importante concetto della metafisica, cioè quello della connessione di causa ed effetto (e quindi anche dai concetti, da esso conseguenti, della forza, dell'azione, ecc.) ed invitò la ragione, che in metafisica asserisce di aver generato quel concetto nel suo seno, a rendergli conto con qual diritto essa pensa che qualche cosa possa essere così costituita, che, se essa è posta, perciò anche qualch'altra cosa debba necessariamente esser posta; giacché ciò dice il concetto di causa. Egli provò irrefutabilmente che è del tutto impossibile alla ragione di pensare *a priori*, e traendolo da concetti, un tal collegamento; poiché questo implica una necessità, laddove non si può affatto vedere come, sol perché qualcosa è, qualcos'altro debba anche essere in modo necessario, e come perciò il concetto di una tale connessione possa porsi *a priori*[4]. Da ciò egli concluse che la ragione s'inganna totalmente riguardo a questo concetto; che a torto essa lo ritiene una propria creatura, mentre esso non è altro che un figlio bastardo della immaginazione, che, ingravidata dalla esperienza, ha sottoposto alcune rappresentazioni alla legge della associazione, e una necessità soggettiva che così ne nasce, cioè una abitudine, la gabella poi come

necessità oggettiva proveniente dalla intelligenza. Di qui egli concluse che la ragione non ha alcun potere di pensare tali connessioni anche soltanto in generale, poiché i suoi concetti sarebbero in tal caso pure finzioni, e tutte le sue pretese conoscenze *a priori* nient'altro che comuni esperienze con una falsa marca, il che vuol dire che non v'ha alcuna metafisica e che non può esservene.

Per quanto sconsiderata e inesatta fosse la sua illazione, pure era essa per lo meno fondata su una ricerca tale, che ben meritava che i buoni ingegni del suo tempo si fossero uniti a risolvere, se possibile, più felicemente la quistione quale egli l'avea proposta: dal che allora sarebbe necessariamente nata subito una completa riforma della scienza[5]. [...]

Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dommatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa. Mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto che egli non si propose la quistione nella sua integrità, ma si fermò solo su di una parte di essa, che non può offrire nessuna spiegazione senza involgere il tutto. Quando si parte da un pensiero, fondato per quanto non sviluppato, che altri ci ha lasciato, si può ben sperare di recarlo con la proseguita meditazione più lontano del punto a cui pervenne il sagace uomo, a cui si fu debitori della prima scintilla di questo lume.

Ricercai, dunque, dapprima, se l'obbiezione di Hume poteva generalizzarsi, e subito trovai che il concetto di connessione tra causa ed effetto non è affatto l'unico, con cui l'intelletto pensa *a priori* i nessi tra le cose, e che anzi la metafisica consta tutta quanta di essi. Cercai di assicurarmi del loro numero, ed, essendomi ciò riuscito secondo il mio desiderio, di trarli, cioè, da un unico principio, pervenni così alla deduzione di questi concetti, dei quali ero oramai sicuro che non sono, come Hume aveva ritenuto, derivati dall'esperienza, ma traggono origine dall'intelletto puro[6]. Questa deduzione, che parve impossibile al mio acuto predecessore, che nessuno fuor di lui si era pur soltanto fatta venire in mente, quantunque ciascuno si servisse fiduciosamente dei concetti, senza domandare, su che cosa poi si fondasse la loro oggettiva validità; questa deduzione, dico, era la cosa più difficile che mai poteva essere intrapresa per la metafisica; e il peggio ancora si è che quanta metafisica mai già preesistesse non poteva prestarmi neppure il menomo aiuto, giacché proprio quella deduzione deve costituire la possibilità di una metafisica. Or siccome ciò mi era riuscito con la soluzione del problema di Hume non solo in un caso particolare, ma anche rispetto a tutta la facoltà della ragion pura; così potei avanzarmi con passi sicuri, per quanto certo

lenti, per riuscire finalmente a determinare completamente e secondo princìpi generali tutta l'estensione della ragion pura, così nei suoi limiti come nel suo contenuto; il che appunto era ciò di cui la metafisica avea bisogno per costruire il suo sistema secondo un piano sicuro[7].

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 35-39, 41-42

1. Il vero problema che caratterizza la fase critica del pensiero kantiano è dunque la possibilità della metafisica. Di questa egli dubita, come già Hume, a causa della mancanza di accordo tra gli stessi sostenitori della metafisica e della sua differenza dalle altre scienze.

2. Questo è l'atteggiamento rigorosamente critico che si deve assumere in filosofia: mettere in dubbio la realtà, cioè la verità, di ogni conoscenza.

3. Kant da un lato mostra di non considerare scienza nessuna metafisica precedente, ma dall'altro auspica una rinascita della metafisica a determinate condizioni, in considerazione del fatto che essa è connessa ad una tendenza naturale della ragione umana.

4. È la nota critica di Hume all'idea di causa: poiché abbiamo esperienza solo di una successione di eventi, la ragione non ha il diritto di considerare tale successione come una connessione necessaria.

5. L'«illazione» di Hume, che Kant giudica «sconsiderata e inesatta», è che il concetto di causa sia «un figlio bastardo dell'immaginazione», la quale gabella come «necessità oggettiva», proveniente dall'intelletto, una semplice abitudine, che è solo una «necessità soggettiva». Si noti come Kant consideri «oggettivo» tutto ciò che appartiene all'intelletto, cioè è *a priori*. «Oggettivo» dunque significa universale e necessario.

6. Il concetto di causa, come molti altri (le cosiddette categorie), secondo Kant non deriva dall'esperienza attraverso un inganno, o uno scambio prodotto dall'immaginazione, ma appartiene all'intelletto puro, cioè è *a priori*, indipendente dall'esperienza, e per questo ha validità universale e necessaria. Kant dichiara di essere riuscito, nella *Critica della ragion pura*, a «dedurre» questi concetti da un unico principio, cioè a giustificarli, a mostrarne la validità oggettiva (universale e necessaria). Egli si riferisce alla «deduzione trascendentale» delle categorie, la quale mostra che esse sono valide non in quanto rispecchianti la realtà in sé, della quale non abbiamo conoscenza, ma in quanto esprimenti il modo universale e necessario in cui il soggetto trascendentale, cioè la ragione umana, conosce il mondo dell'esperienza.

7. I limiti della ragione pura, messi in luce dalla deduzione trascendentale delle categorie, consistono nel fatto che queste possono applicarsi solo all'esperienza, formando la cosiddetta sintesi *a priori*, il che nella metafisica non accade.

Immanuel Kant

Prolegomeni ad ogni futura metafisica

Il problema critico: dall'«Avvertenza preliminare»

Prolegomeni ad ogni futura metafisica, Avvertenza preliminare

Nel brano che presentiamo, tratto dall'Avvertenza preliminare dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783), Kant mette radicalmente in questione la possibilità della metafisica come scienza, attuando in tal modo un atteggiamento rigorosamente critico, ma dà invece per scontato che la matematica e la fisica, proprio perché costituite da sintesi *a priori*, siano realmente scienze. In tal modo egli pone come condizione della possibilità che un qualsiasi discorso sia scienza, il fatto che esso sia strutturato come la matematica e la fisica.

Se una metafisica che potesse affermarsi come scienza, fosse reale, se si potesse dire: Ecco la metafisica che voi dovete soltanto apprendere, perché essa vi convinca incontrastabilmente e invariabilmente della sua verità, questa quistione sarebbe superflua e rimarrebbe soltanto quella che riguarda più un esame della nostra acutezza mentale che una prova dell'esistenza stessa della cosa e cioè, in qual modo essa sia possibile, e come si comporti la ragione per giungervi. Ma in questo caso alla ragione umana la cosa non è andata così a seconda. Non si può indicare un solo libro, così come si presenta un Euclide, e dire: Questa è la metafisica, qui voi trovate, provato da princìpi di pura ragione, il fine nobilissimo di questa scienza: la conoscenza di un Essere supremo e di un mondo futuro[1]. [...]

I tentativi stessi fatti per attuare una tale scienza sono dunque stati senza dubbio la causa prima del nascere, così di buon'ora, dello scetticismo, maniera di pensare, in cui la ragione procede così violentemente contro sé medesima, che non sarebbe potuta mai nascere se non in una completa disperazione della ragione stessa riguardo al soddisfacimento dei suoi fini più importanti. Giacché molto tempo prima che si cominciasse a indagare metodicamente la natura, si indagò la propria ragione astratta, che dalla comune esperienza già era, in certa misura, esercitata: la ragione, infatti, ci è sempre presente, mentre le leggi di natura devono di solito essere ricercate con fatica; così, come schiuma, si manteneva a galla la metafisica, in maniera che, non appena si liquefaceva quella già prima creata, se ne manifestava sempre alla superficie subito un'altra, che alcuni avidamente raccoglievano, mentre altri, invece di cercare nella profondità la causa di questa manifestazione, si stimavan saggi perché se la ridevano del vano affannarsi dei primi[2].

Disgustati dunque dal dogmatismo che niente ci insegna, e nel tempo stesso dallo scetticismo che non ci fa sperare proprio affatto nulla, neppure di

riposare in una lecita ignoranza, incitati dalla importanza della conoscenza di cui noi abbiam bisogno, e diffidenti, per lunga esperienza, di tutta quella di cui ci crediamo in possesso o che ci si offra a titolo di ragione pura, ci rimane ancora soltanto una quistione critica, secondo la cui soluzione noi possiamo regolare la nostra futura condotta: È, in generale, possibile la metafisica? Ma questa quistione deve esser risoluta non con obbiezioni scettiche a certe affermazioni di una metafisica reale (ché noi per ora non ne riteniamo valida alcuna), ma partendo dal concetto ancora soltanto problematico di una tale scienza[3].

Nella *Critica della Ragion pura* io mi son messo all'opera, intorno a tale quistione, sinteticamente, cioè in maniera da indagar nella stessa ragion pura e da cercar di determinare, secondo princìpi, in questa stessa fonte, così gli elementi come le leggi del suo uso puro. Questo lavoro è difficile e richiede un lettore risoluto ad approfondirsi pian piano in un sistema, che, a fondamento, come dato, non pone ancora nulla fuorché la ragione stessa, e perciò, senza appoggiarsi su un qualche fatto, cerca di sviluppare la conoscenza dai suoi germi originari. I *Prolegomeni*, al contrario, vogliono essere degli esercizi preparatori; essi vogliono indicare ciò che v'è da fare per costituire, se possibile, una scienza, più che esporre la stessa. Essi devono perciò fondarsi su qualcosa, che già si conosce di sicuro, e da cui si può partire con fiducia e ascendere alle fonti, che ancora non si conoscono, e la cui scoperta non solo ci chiarirà ciò che già si sapeva, ma ci farà insieme vedere una estensione di molte conoscenze, che, tutte quante, derivano dalle dette fonti. Il procedimento metodico dei prolegomeni, adunque, principalmente di quelli che devono preparare ad una futura metafisica, sarà analitico[4].

Or per buona sorte avviene, che, sebbene non possiamo ammettere come reale la metafisica in quanto scienza, pure possiamo dire con sicurezza che è reale ed è data una certa conoscenza sintetica pura *a priori*, cioè la matematica pura e la fisica pura; poiché entrambe contengono proposizioni che sono riconosciute universalmente, in parte dalla semplice ragione con apodittica certezza, in parte dall'universale consentimento tratto dalla esperienza, e che tuttavia sono riconosciute come indipendenti dalla esperienza. Noi dunque almeno qualche incontestata conoscenza sintetica *a priori* l'abbiamo; e non abbiam bisogno di domandarci se essa sia possibile (giacché è reale), ma soltanto come essa è possibile, per poter trarre dal principio della possibilità della conoscenza data anche quella di tutta la rimanente[5].

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come*

scienza, trad. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 57-60

1. Se la metafisica fosse reale, cioè fosse una scienza, sulla quale ci fosse l'universale consenso, basterebbe chiedersi «in qual modo essa sia possibile», cioè quali condizioni la facciano essere scienza. Ma Kant dubita che essa sia veramente scienza, cioè che riesca a dimostrare razionalmente i suoi oggetti, qui indicati come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

2. Il fallimento della metafisica è, secondo Kant, la causa dello scetticismo, che dispera totalmente dei poteri della ragione senza cercare i motivi per cui la metafisica continuamente rinasce.

3. Non condividendo né il dogmatismo, che considera la metafisica come una scienza reale, né lo scetticismo, che ne contesta pregiudizialmente la possibilità, Kant ritiene giustamente che ci si debba chiedere, in maniera spregiudicata, se «è, in generale, possibile la metafisica». Questa è una posizione rigorosamente critica.

4. La *Critica della ragion pura* procede sinteticamente, cioè deduce dalle condizioni della scienza (gli elementi e le leggi della ragione) quali sono le scienze effettivamente esistenti. I *Prolegomeni* procedono invece analiticamente, cioè risalgono dalle scienze effettivamente esistenti (matematica e fisica) alle condizioni generali della scienza. Qui Kant usa i termini «sintetico» e «analitico» nel senso tradizionale, per indicare rispettivamente il procedere dai princìpi alle conseguenze e dalle conseguenze ai princìpi.

5. Questo passo è di importanza fondamentale, perché rivela il presupposto di tutto il criticismo kantiano. Kant non dubita che la matematica e la fisica (cioè la meccanica galileiano-newtoniana) siano scienze, per il fatto che esse sono riconosciute tali da tutti. Ma essere scienza per lui significa, come è stato da lui chiarito nella *Critica della ragion pura*, essere un discorso costituito da sintesi *a priori*. Perciò egli non si chiede se la matematica e la fisica siano scienze, ma solo a quali condizioni si formino in esse le conoscenze sintetiche *a priori*. Poi Kant applica tali condizioni a «tutta la rimanente» conoscenza, cioè alla metafisica, per vedere se essa sia costituita allo stesso modo della matematica e della fisica. Solo a questa condizione, infatti, essa può essere scienza.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

La critica della ragione

Critica della ragion pura, Prefazione

Nella Prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), di cui come brano presentiamo l'inizio, Kant illustra lo scopo dell'opera: attuare una «critica», un esame, un giudizio (come indica la metafora del tribunale), della «ragion pura», cioè della facoltà di conoscere indipendentemente dall'esperienza. Il motivo per cui egli sente il bisogno di compiere questa operazione è lo stato in cui versa la metafisica (disciplina, non bisogna dimenticarlo, di cui Kant era ormai

professore nell'università di Königsberg), cioè quello di un «campo di lotte senza fine».
Kant, infatti, da un lato ritiene che la ragione non possa non tentare l'impresa metafisica, cioè spingere le sue conoscenze al di là dell'esperienza, ma dall'altro constata che l'impresa fallisce continuamente. Di qui la necessità di esaminare l'ambito e i limiti della ragion pura, perché questa è la facoltà che aspira a costruire la metafisica, al fine di decidere sulla possibilità o impossibilità di quest'ultima. Come si evince dal brano Kant parte dall'esame della ragione, cioè della condizione di tutte le scienze, per giungere a spiegare la costituzione di queste; nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783), invece, egli partirà dall'esame delle scienze considerate sicure, per risalire alla condizione della loro possibilità.

La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana[1].

In tale imbarazzo cade senza sua colpa. Comincia con princìpi, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente verificato da essa. Con essi (come comporta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più alto, a condizioni sempre più remote[2]. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perché i problemi non cessano mai d'incalzarla, si vede costretta a ricorrere a princìpi, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi[3]. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni, dalle quali può bensì inferire che in fondo devono esservi in qualche parte errori nascosti, che però non riesce a scoprire, perché quei princìpi, di cui si serve, uscendo fuori dei limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza. Ora, il campo di queste lotte senza fine si chiama Metafisica[4].

Fu già un tempo che questa era chiamata la regina di tutte le scienze; e, se si prende l'intenzione pel fatto, meritava certo questo titolo onorifico, per l'importanza capitale del suo oggetto. Ma ormai la moda del nostro tempo porta a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta ed abbandonata come Ecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops*. – Ovid., *Metam*.[5].

Da principio, la sua dominazione, sotto il governo dei dommatici, era dispotica. Ma, poiché la legislazione serbava ancora traccia dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa anarchia; e gli scettici, sorta di nomadi, nemici giurati d'ogni stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale. Tuttavia, poiché fortunatamente erano in pochi, non potevano impedire che quelli, sempre di nuovo, sebbene senza un disegno concorde, cercassero di ricomporla[6]. Nell'età moderna in verità, parve una volta che tutte queste lotte dovessero aver fine per mezzo di una certa fisiologia dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke), e che dovesse esser pienamente risoluta la questione della legittimità di quelle pretese[7]. Ma avvenne che, sebbene l'origine della presunta regina si facesse derivare dalla plebaglia della comune esperienza, e perciò a buon diritto si dovesse aver per sospetta la sua arroganza, poiché nel fatto questa genealogia falsamente le venne attribuita, essa ha continuato sempre a mantenere le sue pretese; e così si è ricaduti nel vecchio e tarlato dommatismo, e quindi nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza[8]. Ormai, dopo avere inutilmente tentato (se n'è convinti) tutte le vie, impera sovrano il fastidio ed un totale indifferentismo, padre del caos e della notte, nelle scienze, ma ad un tempo origine o almeno preludio di un loro prossimo rinnovamento e rischiaramento, mentre uno zelo male impiegato le aveva rese oscure, confuse e inservibili.

Giacché invano si vuol affettare indifferenza riguardo a ricerche siffatte, il cui oggetto non può mai essere indifferente alla natura umana. Del resto anche i sedicenti indifferenti, sebbene s'ingegnino di mascherarsi cangiando il linguaggio della scuola in un tono popolare, appena vogliono riflettere su qualche oggetto, ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche, verso le quali ostentavano tanto disprezzo[9]. Frattanto, questa indifferenza che s'incontra proprio in mezzo al fiorire di tutte le scienze, e che tocca appunto quella, alle cui conoscenze, se fosse possibile averne, meno si vorrebbe rinunziare, è un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa[10].

Io non intendo per essa una critica dei libri e dei sistemi, ma la critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa

può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, e tutto dedotto da princìpi[11].

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 5-7

1. La «specie» di conoscenze cui Kant allude è quella che va oltre l'esperienza, cioè la metafisica, che viene da lui considerata un problema inevitabile, posto dalla natura stessa della ragione, e tuttavia insolubile, perché ne oltrepassa le capacità. In tal modo egli considera la ragione come una facoltà che aspira per natura a ciò che non può ottenere.

2. I princìpi il cui uso è verificato dall'esperienza sono quelli che stanno alla base della matematica e della fisica. Essi già costituiscono un tentativo di ricondurre il mondo dell'esperienza a condizioni che lo superano, conferendogli quei caratteri di universalità e necessità di cui altrimenti rimarrebbe privo.

3. Questi altri princìpi che oltrepassano ogni possibile esperienza sono quelli che stanno alla base della metafisica. Il ricorso ad essi non è che la continuazione del percorso iniziato con i precedenti, cioè il tentativo di ricondurre il mondo dell'esperienza a condizioni sempre più alte.

4. Anche per Kant, come già per Hume, il segno del fallimento della metafisica sono le contraddizioni, le lotte, i contrasti fra i suoi sostenitori.

5. Libro XIII, vv. 508-510: «un tempo potente per suprema autorità, per tanto di stirpe e per figli, ora sono trascinata esule, povera».

6. Questi riferimenti storici all'antichità sono estremamente generici: caratteristica è invece la contrapposizione instaurata da Kant, secondo una tendenza che gli è consueta, tra dogmatici e scettici, allo scopo di porsi al di sopra di entrambi i partiti.

7. Kant dunque condivide la posizione del problema critico-gnoseologico operata da Locke. Per «fisiologia dell'intelletto umano» egli intende lo studio del funzionamento di questa facoltà, che conduce alla determinazione della sua portata e dei suoi limiti.

8. Coloro che attribuiscono alla metafisica una derivazione dall'esperienza sono gli empiristi (Locke, Hume), ma Kant non condivide questa genealogia, perché ritiene che la metafisica derivi dalla ragione.

9. Kant osserva acutamente come spesso gli avversari della metafisica ricadano essi stessi in affermazioni metafisiche, con l'aggravante di non accorgersene e quindi di non renderne ragione.

10. «Si sentono assai spesso lamenti sulla superficialità di pensiero del nostro tempo e sulla decadenza della scienza solida. Ma io vedo che le scienze le cui basi sono ben fondate, come la matematica, la fisica, ecc., non meritano punto simile rimprovero, ché anzi mantengono la vecchia fama di solidità, e negli ultimi tempi l'hanno piuttosto accresciuta. Proprio lo stesso spirito, si dimostrerebbe produttivo anche negli altri campi del conoscere, solo che si fosse curata bene la rettificazione dei loro princìpi. Mancando la quale, indifferenza, dubbio, e infine critica rigorosa sono piuttosto prova di profondità di pensiero. Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame» [*Nota di Kant*]. La metafora del tribunale della ragione è già presente in Hume (Introduzione al *Trattato sulla natura umana*), con la differenza che nel filosofo scozzese la ragione è solo giudice, mentre in Kant essa è sia giudice che imputato (Hegel considererà questo un circolo vizioso). Per «critica» Kant intende un giudizio (dal verbo greco *krìno*, giudico), cioè un esame. La «ragion pura» è la facoltà che aspira a conoscere indipendentemente dall'esperienza. In Kant l'aggettivo «puro» si oppone sempre a «empirico», perciò significa «ciò a cui non è commisto nulla di empirico» (cfr. l'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, I). Nella nota Kant manifesta l'opinione, esposta più estesamente nei *Prolegomeni*, che la matematica e la fisica siano

senz'altro scienze e che anzi debbano costituire il modello di ogni altro sapere. L'affermazione che «il tempo nostro è proprio il tempo della critica» ha un sapore tipicamente illuministico, mentre la propensione a sottoporre a critica anche la religione e le leggi è espressione dello spirito integralmente critico che deve caratterizzare la filosofia.

11. Ecco lo scopo dell'opera: decidere della possibilità o impossibilità della metafisica a partire dai risultati della critica della ragione. Questi sono i «princìpi» dai quali «tutto» deve essere «dedotto». È il procedimento sintetico, opposto a quello analitico dei *Prolegomeni*.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

Sulla differenza tra giudizi analitici e sintetici

Critica della ragion pura, Introduzione, Sezioni IV-V

Una delle principali dottrine di Kant è l'affermazione dell'esistenza di giudizi sintetici *a priori*, da lui considerati come la condizione necessaria affinché un discorso sia vera scienza. Per spiegare che cosa intende con questa espressione, Kant, nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, di cui presentiamo una parte come brano, richiama la distinzione tradizionale fra giudizi analitici e giudizi sintetici (corrispondente a quella leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto e, prima ancora, a quella aristotelica fra predicazioni essenziali e predicazioni accidentali). Egli poi osserva che, mentre i primi sono puramente esplicativi, non aumentano le nostre conoscenze, ma hanno il carattere dell'universalità e della necessità; i secondi sono estensivi, aumentano le nostre conoscenze, ma mancano di universalità e necessità.

A questi due tipi tradizionali di giudizi Kant ne aggiunge un terzo, che egli chiama giudizi «sintetici *a priori*». A suo parere essi hanno l'universalità e la necessità dei giudizi analitici – perché il nesso che in essi unisce il predicato al soggetto è *a priori*, indipendente dall'esperienza –, ed hanno anche l'estensività dei giudizi sintetici, perché in essi il predicato non è ricavato dal concetto del soggetto. Come esempi di giudizi sintetici *a priori* Kant porta i giudizi della matematica e della fisica, mentre lascia in sospeso la questione se anche i giudizi della metafisica abbiano tale carattere.

In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato (considero qui soltanto quelli affermativi, perché poi sarà facile l'applicazione a quelli negativi), cotesto rapporto è possibile in due modi. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A*; o *B* si trova interamente al di fuori del concetto *A*, sebbene stia in connessione col medesimo. Nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico. Giudizi analitici (affermativi) son dunque quelli, nei quali la connessione del predicato col soggetto vien pensata per identità; quelli invece, nei quali questa connessione vien pensata senza identità, si devono chiamare sintetici. I primi si potrebbe anche chiamarli giudizi esplicativi, gli altri estensivi; poiché quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto, ma solo dividono con l'analisi il concetto ne' suoi concetti parziali, che eran in esso già pensati (sebbene confusamente); mentre, al contrario, questi ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era punto pensato, e non era deducibile con nessuna analisi. Se dico, per es.: tutti i corpi sono estesi, questo è un giudizio analitico. Giacché non mi occorre di uscir fuori dal concetto che io unisco alla parola corpo, per trovar legata con esso l'estensione, ma mi basta scomporre quel concetto, cioè prender coscienza del molteplice ch'io comprendo sempre in esso, per ritrovarvi il predicato; questo è dunque un giudizio analitico[1]. Invece, se dico: tutti i corpi sono gravi; allora il predicato è qualcosa di affatto diverso da ciò che io penso nel semplice concetto di corpo in generale. L'aggiunta d'un tale predicato ci dà perciò un giudizio sintetico[2].

I giudizi sperimentali, come tali, sono tutti sintetici. Infatti sarebbe assurdo fondare sull'esperienza un giudizio analitico, poiché io non ho punto bisogno di uscire dal mio concetto per formare il giudizio, dunque a ciò non m'è d'uopo alcuna testimonianza dell'esperienza. Che un corpo sia esteso, è una proposizione che vale a priori, e non è un giudizio di esperienza. Infatti, prima di passare all'esperienza, io ho tutte le condizioni del mio giudizio già nel concetto, dal quale posso ricavare il predicato soltanto secondo il principio di contraddizione, e acquistar a un tempo coscienza della necessità del giudizio, che l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi[3]. Al contrario, sebbene nel concetto di corpo in generale io non includa punto il predicato della gravità, quel concetto tuttavia rappresenta un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa, alla quale io dunque posso aggiungere ancora altre parti della stessa esperienza, che non siano appartenenti al concetto. Posso prima conoscere il concetto di corpo analiticamente per le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che sono tutte pensate

in questo concetto. Ma poi estendo la mia conoscenza, e ricorrendo di nuovo all'esperienza, dalla quale ho tratto il concetto di corpo, trovo con le note precedenti legata costantemente anche quella della gravità, e l'aggiungo quindi sinteticamente, come predicato, a quel concetto. Sull'esperienza dunque si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità col concetto del corpo, perché questi due concetti, sebbene l'uno non sia compreso nell'altro, tuttavia, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni, convengono l'uno all'altro, benché solo in modo accidentale[4].

Ma nei giudizi sintetici a priori questo sussidio manca assolutamente. Se devo uscire dal concetto *A* per conoscerne un altro *B* come legato al primo, su che cosa mi fondo, e da che cosa è resa possibile la sintesi, poiché qui non ho il vantaggio di orientarmi per ciò nel campo dell'esperienza? Si prenda la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa. Nel concetto di qualche cosa che accade io penso per verità una esistenza, alla quale precede un tempo ecc.; e da ciò si possono trarre giudizi analitici. Ma il concetto di causa sta interamente fuori di quel concetto, e indica alcunché di diverso da ciò che accade, e però non è punto incluso in quest'ultima rappresentazione. Come mai dunque giungo ad affermare, di ciò che accade in generale, qualcosa che ne è affatto diverso, e a riconoscere il concetto di causa, sebbene non contenuto in quello, tuttavia come appartenente ad esso, e per di più necessariamente? Che cos'è qui l'incognita *x*, su cui si appoggia l'intelletto, quando crede di trovar fuori del concetto *A* un predicato *B*, ad esso estraneo, e che, ciò malgrado, stima con esso congiunto? Non può essere l'esperienza, poiché il principio citato aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con universalità maggiore [di quella che può dare l'esperienza], ma altresì con la nota della necessità, e perciò del tutto a priori, e in base a semplici concetti[5]. Ora tutto lo scopo supremo delle nostre conoscenze speculative a priori si fonda su tali princìpi sintetici o estensivi; perché gli analitici sono, sì, importantissimi e necessarissimi, ma solo per giungere a quella chiarezza dei concetti, che è desiderabile per una sicura ed ampia sintesi, come per una conquista realmente nuova [...].

I giudizi matematici sono tutti sintetici. Questa proposizione pare sia sfuggita sinora all'indagine di quanti hanno analizzato la ragione umana, e anzi par proprio opposta alle loro congetture, sebbene sia incontestabilmente certa, e molto importante nel seguito. Infatti, poiché si trovava che le deduzioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (richiesto dalla natura di ogni certezza apodittica), così si credeva che anche i princìpi fossero conosciuti in virtù dello stesso principio

di contraddizione; e in ciò si sbagliavano; perché una proposizione sintetica può sempre esser conosciuta secondo il principio di contraddizione, ma solo a condizione che si presupponga un'altra proposizione sintetica, dalla quale possa esser dedotta; non mai in se stessa[6].

Prima di tutto bisogna notare, che le proposizioni propriamente matematiche sono sempre giudizi a priori, e non empirici, perché portano seco quella necessità, che dalla esperienza non si può ricavare. Se questo non si vuol concedere, ebbene, io limito la proposizione alla matematica pura, il cui concetto già include che essa non contiene conoscenze empiriche, ma solo conoscenze pure a priori.

Veramente a prima vista si dovrebbe pensare che la proposizione 7 + 5 = 12 sia una proposizione semplicemente analitica, risultante pel principio di contraddizione dal concetto di una somma di sette e di cinque. Ma, se si considera la cosa più da vicino, si trova che il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude altro che l'unione dei due numeri in uno solo, senza che perciò venga assolutamente pensato qual sia questo numero unico che raccoglie gli altri due. Il concetto di dodici non è punto pensato già pel fatto che io penso semplicemente quella unione di sette e di cinque, io posso analizzare quanto voglio il mio concetto di una tal somma possibile, ma non vi troverò il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione corrispondente ad uno dei numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o (come Segner[7] nella sua aritmetica) a cinque punti, e aggiungendo successivamente al concetto del sette le unità del numero cinque dato nell'intuizione. Infatti io prendo prima il numero 7, e, ricorrendo per il concetto del numero 5 all'aiuto delle dita della mia mano come intuizione, le unità, che prima ho prese tutte insieme per formare il numero 5, ora le aggiungo in quella mia immagine ad una ad una al numero 7, e vedo così nascere il numero 12. Che 5 si dovesse aggiungere a 7, l'avevo in verità pensato nel concetto di una somma 7 + 5; ma non che questa somma fosse uguale a 12. La proposizione aritmetica è, dunque, sempre sintetica; ciò che si fa tanto più manifesto, quanto più alte sono le cifre che si prendono: perché allora risplende chiaro che noi potremmo girare e rigirare i nostri concetti a piacer nostro, ma, senza ricorrere all'aiuto dell'intuizione, mediante la semplice analisi dei nostri concetti non potremmo trovar mai la somma[8].

Altrettanto poco analitico è un qualsiasi principio della geometria pura. Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Perché il mio concetto di retta non contiene niente di quantità, ma solo una qualità. Il concetto della più breve è dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato con nessuna analisi da quello della linea retta. Qui deve perciò

chiamarsi in aiuto l'intuizione, mediante la quale solamente è possibile la sintesi[9].

Alcune poche proposizioni fondamentali presupposte dai geometri sono, in verità, realmente analitiche e riposano sul principio di contraddizione; ma è anche vero che non servono, in quanto proposizioni identiche, se non alla catena del metodo, e non han valore di princìpi: tali sono, per esempio, $a = a$, il tutto è uguale a se stesso; oppure $a + b > a$, ossia il tutto è maggiore della parte. E pure anche queste stesse, sebbene valgano in base a semplici concetti, in matematica vengono ammesse solo perché possono esser esibite nell'intuizione. Quel che in questo caso ci fa credere comunemente, che il predicato di tali giudizi apodittici si trovi già nel nostro concetto, e però il giudizio sia analitico, è soltanto l'ambiguità dell'espressione. Cioè, noi dobbiamo aggiungere un certo predicato ad un concetto dato, e questa necessità tocca già i concetti. Ma la questione non è che cosa dobbiamo pensare in aggiunta ad un concetto dato, ma che cosa realmente pensiamo in esso sebbene solo oscuramente; e allora è chiaro che il predicato aderisce bensì necessariamente a quei concetti, ma non perché pensato nello stesso concetto, sibbene in virtù di un'intuizione, la quale deve aggiungersi al concetto[10].

La fisica (*physica*) comprende in sé, come princìpi, giudizi sintetici a priori. Addurrò in esempio soltanto un paio di proposizioni, come quella che in tutti i cangiamenti del mondo corporeo la quantità della materia resta invariata; oppure quest'altra, che in ogni comunicazione di movimento l'azione e la reazione saranno sempre uguali tra loro. In entrambe non soltanto è chiara la loro necessità, e pertanto la loro origine a priori, ma è chiaro altresì che sono proposizioni sintetiche. Giacché nel concetto della materia io non penso la permanenza, ma solo la sua presenza nello spazio, in quanto lo riempie. Perciò io oltrepasso realmente il concetto della materia, per aggiungervi a priori qualche cosa che in quel concetto non pensavo. La proposizione, dunque, non è analitica ma sintetica, e tuttavia pensata a priori; e lo stesso si dica delle altre proposizioni della parte pura della fisica[11].

Nella metafisica, considerando questa scienza solo come una scienza finora soltanto tentata, ma tuttavia indispensabile per la natura della ragione umana, devono esser contenute conoscenze sintetiche a priori; e non si tratta perciò semplicemente di scomporre e chiarire, così, analiticamente i concetti che ci formiamo a priori delle cose, ma noi vogliamo estendere a priori le nostre conoscenze; e a tal uopo dobbiamo servirci di tali princìpi che aggiungano al concetto dato qualche cosa che non vi era contenuto; e mediante giudizi sintetici a priori ci spingiamo fin là, dove l'esperienza non

può seguirci: per esempio, nella proposizione: il mondo deve avere un primo principio ecc. La metafisica consta dunque, almeno secondo il suo scopo, di mere proposizioni sintetiche a priori[12].

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 39-44

1. Evidentemente Kant condivide con Cartesio la convinzione che l'estensione sia una proprietà essenziale dei corpi, contenuta nel concetto, ovvero nella definizione, di corpo.

2. La gravità non è compresa nel concetto di corpo; nell'antichità si credeva che i corpi formati di aria o di fuoco non avessero peso.

3. Che i giudizi analitici si fondino sul principio di non contraddizione (quello che Kant chiama «principio di contraddizione») era dottrina di Leibniz (formulata a proposito delle verità di ragione). In realtà il principio di non contraddizione è condizione necessaria della sensatezza di tutti i giudizi, sia analitici che sintetici, ma non è condizione sufficiente della verità di nessuno di essi. La condizione della verità dei giudizi analitici è la loro deducibilità dalla definizione del soggetto, mentre la condizione della verità dei giudizi sintetici è il loro essere attestati dall'esperienza. Nel caso dei giudizi analitici si tratta sicuramente di una verità universale e necessaria, mentre nel caso dei giudizi sintetici questo può non accadere.

4. Il carattere «accidentale» attribuito da Kant ai giudizi sintetici rivela che essi corrispondono a quelle che Aristotele chiamava «predicazioni accidentali». Per Aristotele infatti sono accidenti non solo i predicati contingenti, ma anche certi predicati necessari, ancorché non contenuti nell'essenza del soggetto (cfr. *Secondi analitici*, I, 7 e 10).

5. Kant porta come esempio di giudizio sintetico *a priori* il principio di causalità. Esso è esprimibile in un giudizio nel quale il soggetto (*A*) è «tutto ciò che accade» e il predicato (*B*) è «ha una causa», ovvero è causato. Secondo Kant questo predicato non è contenuto nella definizione del soggetto, e tuttavia gli appartiene con universalità e necessità, cioè è *a priori*. Così Kant risponde alla critica mossa da Hume all'idea di causa.

6. La validità di questa tesi kantiana è controversa. Infatti, secondo i logici, i giudizi matematici sono analitici, non sintetici come vuole Kant, perché anche i giudizi analitici, malgrado quanto ne dice Kant, sono estensivi della conoscenza. Kant ha ragione di affermare che il principio di non contraddizione non è sufficiente per dedurre i giudizi matematici, ma questi possono essere dedotti, in conformità col principio di non contraddizione, dalla definizione degli oggetti della matematica (numeri, figure, ecc.), mediante calcoli o teoremi, e tale deduzione è un'effettiva estensione della conoscenza.

7. Matematico e fisico di Bratislava (1704-1777), insegnò all'università di Gottinga e di Halle.

8. L'intuizione a cui Kant allude è l'intuizione del tempo inteso come successione di unità, che rende possibile il calcolo, cioè la somma, in base a cui si giunge a trovare il numero 12 aggiungendo 5 unità al 7. Per Kant questa intuizione non è il concetto di 7+5, e in ciò egli ha ragione. Gli si potrebbe però obiettare che essa è il concetto stesso di numero come somma di unità successive. Kant insomma ha ragione di dire che nel concetto del soggetto (7+5) non è contenuto in modo immediatamente evidente il concetto del predicato (12), e l'esempio delle cifre alte rende del tutto manifesta la sua tesi. Ma ciò non significa che non si possa dedurlo, cioè calcolarlo, senza bisogno dell'esperienza, per cui il giudizio in questione, ancorché estensivo, è in realtà analitico. Il ricorso alle dita della mano per contare è infatti un aiuto del tutto estrinseco.

9. L'«intuizione» in questo caso è l'intuizione dello spazio.

10. Secondo Kant ciò che rende sintetici i giudizi matematici è la necessità, per poterli formulare, di ricorrere all'intuizione del tempo e dello spazio. Secondo coloro che sostengono, invece, il carattere analitico dei giudizi matematici, l'intuizione del tempo, cioè della successione, e quella dello spazio, cioè dell'estensione, sono già comprese nei concetti rispettivamente dei numeri e delle figure.

11. I princìpi della fisica, cioè le leggi della meccanica galileiano-newtoniana, sono per Kant giudizi sintetici *a priori*. In ciò probabilmente egli ha ragione, ma perché, come lui stesso ammetterà in seguito, la fisica newtoniana è l'espressione di un modello di cui la ragione umana si serve per spiegare i fenomeni. Kant considera tale modello un *a priori*, universale e necessario, mentre la storia della scienza successiva ha mostrato che esso può venire sostituito da altri modelli.

12. Kant non dice che la metafisica è effettivamente costituita da giudizi sintetici *a priori*, ma che questa è la condizione necessaria affinché la metafisica possa conseguire il suo scopo. Secondo Kant tale condizione nella metafisica non può realizzarsi. Il presupposto, tuttavia, da cui egli muove è che solo mediante giudizi sintetici *a priori* si possa raggiungere una conoscenza universale e necessaria, cioè una vera e propria scienza.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

L'estetica trascendentale

Critica della ragion pura, Estetica trascendentale, § 1

Nel brano che presentiamo, il primo paragrafo dell'Estetica trascendentale, che costituisce la prima parte della Dottrina trascendentale degli elementi, a sua volta prima sezione della *Critica della ragion pura*, Kant espone i temi su cui verte questa disciplina, fornendo alcuni capisaldi del suo pensiero. Egli chiarisce che l'«intuizione» è la conoscenza immediata di un oggetto, la quale comprende anzitutto un elemento passivo, detto «sensazione» e costituito dall'effetto prodotto sulla sensibilità da un oggetto sensibile; l'intuizione pertanto può essere solo sensibile. Ciò significa che non sono possibili intuizioni di oggetti non sensibili, ad esempio oggetti immateriali, quali Dio, l'anima, ecc.

L'intuizione sensibile, mediante la quale un oggetto ci è «dato», viene tuttavia ordinata, secondo Kant, entro forme già esistenti nello spirito, quindi *a priori*, che Kant chiama «intuizioni pure». In ogni intuizione sensibile, o empirica, si possono dunque distinguere una «materia», costituita dalla sensazione, e una «forma», costituita dalle intuizioni pure, ovvero, come Kant precisa alla fine del paragrafo, dallo spazio e dal tempo. Ciò significa che, per percepire un oggetto, è necessario non solo subire da parte di esso una modificazione nella propria sensibilità, ma anche collocare tale modificazione in un

determinato spazio e in un determinato tempo.
L'Estetica trascendentale è la parte della Dottrina trascendentale degli elementi (cioè della scienza che studia gli elementi trascendentali, vale a dire universali e necessari, ovvero *a priori*, della conoscenza), che studia gli elementi della conoscenza sensibile, cioè le intuizioni pure. Kant la chiama «estetica» rifacendosi al significato antico del termine, che corrisponde a «concernente le sensazioni» (*àisthesis* in greco è «la sensazione»), non invece al significato moderno di «dottrina del bello». Egli, infatti, non condivide la tesi di Baumgarten secondo cui il bello apparterrebbe alla sfera della sensibilità. Essa è detta «trascendentale» perché gli elementi *a priori* della conoscenza sensibile, come tutti gli *a priori*, sono universali e necessari, cioè trascendentali nel senso che trascendono ogni esperienza particolare; quindi la disciplina che si occupa di essi deve essere chiamata anch'essa trascendentale. Da questo momento, quindi, Kant chiamerà «trascendentale» ogni conoscenza che riguarda non gli oggetti, ma la conoscenza che noi abbiamo degli oggetti.

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci son dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti. Ma ogni pensiero deve, direttamente o indirettamente, mediante certe note, riferirsi infine a intuizioni, e perciò, in noi, alla sensibilità giacché in altro modo non può esserci dato verun oggetto[1].

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è sensazione. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi empirica. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice fenomeno[2].

Nel fenomeno, io chiamo materia ciò che corrisponde alla sensazione; ciò invece, per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in determinati rapporti, chiamo forma del fenomeno. Poiché quello in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono esser poste in una forma

determinata, non può essere da capo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bensì esser data solo a posteriori, ma la forma di esso deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito; e però potersi considerare separata da ogni sensazione[3].

Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamo pure (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti si troverà a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa intuizione pura. Così, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità, ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioè l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità[4].

Chiamo estetica trascendentale una scienza di tutti i princìpi a priori della sensibilità. Deve esserci una tale scienza, che costituisca la prima parte di una dottrina trascendentale degli elementi, in opposizione a quella che contiene i princìpi del pensiero puro, e vien denominata logica trascendentale[5].

Nella estetica trascendentale, dunque, noi isoleremo dapprima la sensibilità, separandone tutto ciò che ne pensa coi suoi concetti l'intelletto, affinché non vi resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo, separeremo ancora da questa ciò che appartiene alla sensazione, affinché non ne rimanga altro che la intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori. In questa ricerca si troverà che vi sono due forme pure di intuizione sensibile, come princìpi della conoscenza a priori, cioè spazio e tempo, del cui esame noi ci occuperemo ora.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 53-55

1. In questo brano sono contenute alcune tesi caratteristiche di Kant. Anzitutto c'è la tesi secondo cui l'unico modo in cui noi possiamo riferirci agli oggetti è l'intuizione sensibile, cioè la conoscenza immediata per mezzo dei sensi. Poi c'è la tesi secondo cui la conoscenza sensibile contiene un elemento passivo, cioè la sensazione, intesa come modificazione prodotta da un oggetto sensibile sulla nostra sensibilità. Infine c'è la tesi secondo cui l'intelletto, mediante i concetti, non può che pensare le intuizioni sensibili e non ha altro modo per riferirsi agli oggetti. In seguito Kant spiegherà che questa operazione dell'intelletto, a differenza da quella della sensibilità, è attiva. Kant insomma presuppone che ci siano due fonti di conoscenza del tutto opposte, l'una passiva – la sensibilità –, l'altra attiva – l'intelletto –, e che la seconda non possa agire se non sulla prima.

2. Dunque mediante le intuizioni empiriche noi non cogliamo la vera realtà, ma solo ciò che della realtà appare a noi, cioè il fenomeno. Con questa tesi Kant si allinea alla tradizione dell'intera filosofia moderna, sia dell'empirismo, per il quale non possiamo cogliere se non il fenomeno, sia del razionalismo, per il quale la vera realtà può essere colta solo dalla ragione.

3. La distinzione tra materia e forma, di origine aristotelica, era già stata applicata alla conoscenza dal matematico J.H. Lambert (1728-1777), che l'aveva comunicata a Kant per lettera. Kant precisa che la materia, data dalla sensazione, è *a posteriori*, cioè ricavata dall'esperienza, mentre la forma esiste nello «spirito», cioè è *a priori*. Le sensazioni vengono «ordinate» dalle forme della sensibilità, cioè dallo spazio e dal tempo, nel senso che le modificazioni prodotte dagli oggetti sulla nostra sensibilità, per essere percepite, devono essere necessariamente collocate in qualche luogo dello spazio e in un qualche periodo del tempo; ma lo spazio e il tempo, da soli, non sono mai oggetti di percezione.

4. La forma, in questo esempio, è lo spazio. Il fatto che esso resti come condizione della rappresentazione di un corpo anche dopo che da tale rappresentazione sono state tolte tutte le altre proprietà, dimostra che si tratta della condizione della stessa possibilità di tale rappresentazione, cioè di qualcosa che la precede, che esiste già nello «spirito» anche prima che a questo sia attualmente presente un oggetto sensibile.

5. Kant precisa in una nota, che qui omettiamo, di riferirsi al significato antico di «estetica», che indica qualcosa di attinente alla conoscenza sensibile (egli cita il termine greco *aisthetà*, che indica gli oggetti sensibili). Questo perché non condivide la concezione dell'estetica come scienza del bello, inaugurata da A.G. Baumgarten nella sua dissertazione del 1735.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

Logica generale e logica trascendentale, analitica e dialettica

Critica della ragion pura, Logica trascendentale, Introduzione, I-II

L'altra fonte della conoscenza ammessa da Kant, oltre la sensibilità, è l'intelletto: se la sensibilità è la facoltà di ricevere rappresentazioni, in base alle quali un oggetto ci è dato, l'intelletto è la facoltà di pensare l'oggetto delle intuizioni sensibili per mezzo di concetti. Mentre la scienza delle leggi della sensibilità è l'estetica, la scienza delle leggi dell'intelletto è la logica. Quest'ultima, per Kant, può essere di due tipi: logica generale, che studia le leggi del pensiero prescindendo da ogni suo contenuto, cioè dal suo rapporto con gli oggetti (questa è stata poi chiamata «logica formale»), e logica trascendentale, che studia il rapporto tra il pensiero puro, cioè i concetti *a priori*, e i suoi oggetti, cioè le intuizioni sensibili, determinando l'origine, l'estensione e la validità oggettiva delle conoscenze. Kant intende occuparsi solo di questo secondo tipo di logica. La Logica trascendentale – da cui è tratto il brano che presentiamo

– costituisce la seconda parte della Dottrina trascendentale degli elementi e ad essa è dedicato quasi tutto il resto della *Critica della ragion pura*.
Sia la logica generale che la logica trascendentale si dividono in due parti, l'analitica e la dialettica. La parte della logica generale che risolve il pensiero nei suoi elementi (concetti, giudizi, ragionamenti) si chiama analitica (nome assegnatole già da Aristotele): essa non decide della verità del pensiero, ma solo della sua conformità alle leggi, cioè della sua correttezza, o coerenza, perciò è solo un «canone di valutazione» di quest'ultima. Se però la logica generale viene usata, abusivamente, come «organo di effettiva produzione» di conoscenze, essa viene chiamata da Kant dialettica, intesa nel senso di sofistica.
Analogamente, la parte della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza intellettuale in riferimento ai loro oggetti, cioè alle intuizioni sensibili, è l'Analitica trascendentale; quella che usa tali elementi come organo per produrre conoscenze anche oltre i limiti dell'esperienza, e quindi ne abusa, è una dialettica. Kant tuttavia preferisce usare l'espressione Dialettica trascendentale per indicare la critica di tale abuso.

La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per la prima, un oggetto ci è dato; per la seconda esso è pensato in rapporto con quella rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito)[1]. Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; per modo che, né concetti, senza che a loro corrisponda in qualche modo una intuizione, né intuizione, senza concetti, possono darci una conoscenza. Entrambi sono puri o empirici. Empirici, quando contengano una sensazione (che suppone la presenza reale dell'oggetto); puri, invece, quando alla rappresentazione non sia mescolata alcuna sensazione. La sensazione si può dire materia della conoscenza sensibile. Quindi una intuizione pura contiene unicamente la forma in cui qualcosa è intuito, e un concetto puro solamente la forma del pensiero d'un oggetto in generale. Ma solo le intuizioni e i concetti puri possibili sono a priori, gli empirici soltanto a posteriori.

Se noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito a ricevere rappresentazioni, quando esso è in un qualunque modo modificato, l'intelletto è invece la facoltà di produrre da sé rappresentazioni, ovvero la spontaneità della conoscenza. La nostra natura è cosiffatta che l'intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà è da anteporre all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. È quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti). Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione[2]. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; ché, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte. Per questo noi distinguiamo la scienza delle leggi della sensibilità in generale, l'estetica, dalla scienza delle leggi dell'intelletto in generale, la logica [...].

La logica generale, come abbiamo avvertito, astrae da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni rapporto di questa conoscenza con l'oggetto, e considera soltanto la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro, cioè la forma del pensiero in generale[3]. Ma, poiché vi sono tanto intuizioni pure quanto intuizioni empiriche (come mostra l'estetica trascendentale), così potrebbe anche esserci benissimo una distinzione fra pensiero puro e pensiero empirico degli oggetti. Nel qual caso si darebbe una logica, nella quale non si farebbe astrazione da ogni contenuto della conoscenza; perché quella che contenesse semplicemente le leggi del pensiero puro d'un oggetto, escluderebbe tutte quelle conoscenze che fossero di contenuto empirico[4]. Essa tratterebbe altresì dell'origine delle nostre conoscenze degli oggetti, in quanto questa origine non possa essere attribuita agli oggetti, mentre la logica generale non ha nulla da vedere con questa origine della conoscenza, ma considera le rappresentazioni, siano esse originariamente in noi a priori, o date soltanto empiricamente, attenendosi semplicemente alle leggi, secondo le quali l'intelletto, quando pensa, le adopera le une in rapporto con le altre; essa, perciò, non considera se non la forma intellettuale che si può dare alle rappresentazioni, da qualunque parte esse possano provenire. [...]

Nell'aspettazione, dunque, che si dieno forse concetti che si possano riferire a priori ad oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente

come funzioni del pensiero puro, e quindi come concetti, ma non di origine empirica né estetica, noi ci formiamo anticipatamente l'idea di una scienza dell'intelletto puro e della conoscenza razionale, onde pensiamo certi oggetti completamente a priori. Una scienza siffatta, che determini l'origine, l'estensione e la validità oggettiva di tali conoscenze, si deve chiamare logica trascendentale, poiché essa riguarda semplicemente le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisce ad oggetti a priori, e non, come la logica generale, a conoscenze tanto empiriche quanto pure, senza distinzione[5]. [...]

La logica generale risolve dunque l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi, ed espone questi elementi come princìpi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza. Questa parte della logica si può quindi chiamare analitica, ed è appunto per ciò la pietra di paragone, almeno negativa, della verità; poiché bisogna anzi tutto esaminare e valutare le conoscenze secondo la loro forma alla luce di queste regole, prima di scrutarle nel loro contenuto, per vedere se contengano una verità positiva in rapporto con l'oggetto[6]. Ma, poiché la sola forma della conoscenza, per quanto si accordi con le leggi logiche, è ben lungi dall'esser sufficiente a stabilire la verità materiale (oggettiva) della conoscenza, così nessuno, col semplice aiuto della logica, può arrischiarsi a giudicare e ad affermare checchessia degli oggetti senza aver prima raccolto, al di là della logica, una fondata informazione intorno ad essi, per tentarne poi secondo leggi logiche, semplicemente l'utilizzazione e la connessione in un tutto coerente, o, meglio ancora, per farne unicamente la prova secondo esse. C'è tuttavia qualcosa di così attraente nel possesso di un'arte tanto appariscente, qual è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, – sebbene in relazione al loro contenuto si possa tuttavia restar vuotissimi e poverissimi, – che quella logica generale, la quale è semplicemente un canone di valutazione, viene impiegata altresì come organo di effettiva produzione almeno dell'apparenza di affermazioni oggettive; e quindi, in realtà, l'uso che se n'è fatto, è stato, in realtà, abusivo. Ora, la logica generale, come preteso organo si chiama dialettica[7].

Per vario che sia il significato, in cui gli antichi usarono questa denominazione di una scienza od arte, si può tuttavia desumere con sicurezza, dall'uso che di fatto ne fecero, che la dialettica, per loro, altro non fosse che la logica dell'apparenza. Arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni, la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato (*Gründlichkeit*) che prescrive la logica generale, e servendosi della sua topica per colorire ogni vuoto modo di procedere. Ora,

come un avvertimento sicuro e utile, si può osservare che la logica generale, considerata come organo, è sempre logica dell'apparenza, cioè dialettica. Infatti, poiché essa non ci insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, ma semplicemente le condizioni formali dell'accordo con l'intelletto; le quali del resto, rispetto agli oggetti, sono assolutamente indifferenti; così, la pretesa di servirsene come di strumento (organo) per allargare ed estendere, almeno secondo si pretende, le conoscenze non può riuscire se non a una vuota ciancia, onde si affermi con qualche apparenza, o s'impugni a capriccio ciò che si vuole.

Un tale insegnamento non si addice in nessun modo alla dignità della filosofia. E perciò si è attribuito questo nome di dialettica alla logica piuttosto come una critica dell'apparenza dialettica, e come tale lo vogliamo anche inteso[8].

In una logica trascendentale noi isoliamo l'intelletto (come sopra, nell'Estetica trascendentale, la sensibilità), e rileviamo, di tutta la nostra conoscenza, soltanto la parte del pensiero, che ha la sua origine unicamente nell'intelletto. Ma l'uso di questa conoscenza pura si fonda su ciò, come sua condizione: che ci vengano dati nell'intuizione oggetti, ai quali possa essere applicata. Giacché senza intuizione ad ogni nostra conoscenza manca l'oggetto, ed essa allora rimane affatto vuota. La parte, dunque, della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i princìpi senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato, è l'analitica trascendentale, e insieme una logica della verità. Infatti, nessuna conoscenza può contraddire ad essa, senza perdere insieme ogni contenuto, cioè ogni rapporto a un oggetto qualsiasi, e quindi ogni verità[9]. Ma, poiché è molto seducente e pieno di attrattiva servirsi di queste conoscenze intellettuali e princìpi puri da soli, e anche oltre i limiti dell'esperienza, la quale solamente, per altro, può fornirci la materia (gli oggetti) a cui quei concetti puri dell'intelletto possono essere applicati; così l'intelletto corre il rischio di fare, con vani sofismi, un uso materiale di quelli che sono soltanto princìpi formali dell'intelletto puro, e di giudicare indifferentemente di oggetti, che non ci sono punto dati, anzi probabilmente non possono esserci dati in alcun modo. Poiché dunque essa propriamente non può essere altro che un canone di giudizio nell'uso empirico, se ne abusa se la si fa valere come organo di uso generale ed illimitato, e ci si arrischia, col solo intelletto puro, a pronunziar giudizi sintetici, ad affermare e a decidere sopra oggetti in generale. L'uso infatti dell'intelletto puro sarebbe in tal caso dialettico[10]. La seconda parte della logica trascendentale, perciò, deve essere una critica di questa apparenza dialettica, e si chiama dialettica trascendentale, non quasi

un'arte di suscitare dommaticamente una tale apparenza (arte, purtroppo corrente, di svariate ciurmerie metafisiche), ma come critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico, a fine di svelare l'apparenza fallace delle sue infondate presunzioni, e ridurre le sue pretese di scoperta e ampliamento di conoscenze, che essa si illude di ottenere mercé princìpi trascendentali, al semplice giudicamento dell'intelletto puro e al suo preservamento dalle illusioni sofistiche[11].

I. Kant, C*ritica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, 77-78, 80-85

1. Pensare un oggetto mediante concetti non significa, per Kant, riferire un concetto al suo oggetto indipendentemente dalla rappresentazione sensibile, ma applicare un concetto all'intuizione sensibile del suo oggetto, cioè attribuire un predicato universale e necessario ad un soggetto rappresentato mediante l'intuizione sensibile.

2. Benché la sensazione sia ricettiva, cioè passiva, e l'intelletto sia spontaneo, cioè attivo, quest'ultimo da solo non può conoscere nulla, ma può solo pensare, cioè sussumere sotto concetti universali e necessari i contenuti dell'intuizione sensibile, vale a dire le rappresentazioni fornite dalla sensibilità, che sono prive di universalità e necessità. In questo senso i concetti senza intuizioni sono vuoti, e le intuizioni senza concetti sono cieche.

3. La «logica generale» non è altro che la logica formale, che studia la forma, cioè le leggi, del pensiero prescindendo da ogni suo contenuto, vale a dire dal suo rapporto con gli oggetti, ovvero prescindendo da qualsiasi conoscenza della realtà.

4. Questa è la logica trascendentale, che non astrae da ogni contenuto del pensiero, ma solo dai suoi contenuti empirici, e quindi studia i pensieri puri, ovvero i concetti *a priori*, in rapporto al loro oggetto, cioè alle intuizioni sensibili.

5. La logica trascendentale determina quindi l'origine, l'estensione e la validità oggettiva dei pensieri puri, cioè delle conoscenze *a priori* degli oggetti (dove gli oggetti sono sempre le intuizioni sensibili).

6. Kant allude a quella parte della logica generale che già Aristotele aveva chiamato «analitica», cioè l'analisi (risoluzione, o scomposizione) del pensiero nei suoi elementi (concetti, giudizi, ragionamenti) e lo studio delle leggi di questi. Essa controlla il rispetto formale delle leggi, ma non è in grado di giudicare la verità delle conoscenze, perciò è solo un «canone di valutazione» («canone» significa criterio, regola).

7. L'uso del pensiero come «organo di produzione» («organo» significa strumento) di conoscenze è in realtà un abuso, e ciò che esso produce è solo un'apparenza di conoscenza. Quest'uso è ciò che nell'antichità veniva chiamato sofistica, ma Kant, seguendo certa manualistica logica del Settecento (cfr. J.G. Walch, *Historia logicae*, Lipsia 1721 e *Philosophisches Lexikon*, Lipsia 1732), lo chiama dialettica.

8. Kant riconosce che gli antichi usarono il termine «dialettica» anche in un altro senso, per indicare non la sofistica, bensì la critica di questa. Probabilmente egli ha presenti gli *Elenchi sofistici*, l'ultimo libro dei *Topici* di Aristotele, in cui si criticano, per mezzo della dialettica rettamente intesa (arte della discussione leale), le confutazioni ingannatorie escogitate dai sofisti.

9. L'Analitica trascendentale è dunque la parte della logica trascendentale che espone gli elementi per mezzo dei quali l'intelletto conosce *a priori* gli oggetti dati nell'intuizione sensibile: questi elementi sono le categorie e i princìpi dell'intelletto (assiomi, anticipazioni, analogie, ecc.). Essa, a differenza dall'analitica generale, è in grado di determinare quando una conoscenza è vera, perciò è una «logica della verità».

10. L'uso degli elementi dell'intelletto e della ragione (per la differenza tra queste due facoltà) oltre i limiti dell'esperienza, come se essi potessero da soli pronunciare giudizi sintetici *a priori*, e quindi produrre conoscenze oggettive, è chiamato da Kant, per la sua analogia con la dialettica intesa come

sofistica, «uso dialettico». Quest'uso, che in realtà è un abuso, è quello da cui nasce la metafisica.

11. Kant chiama dialettica trascendentale solo la critica dell'uso dialettico dei princìpi dell'intelletto (e della ragione). Poiché tale uso è un'apparenza di conoscenza, la dialettica trascendentale è una «critica dell'apparenza» e, in quanto tale, fa parte della *Critica della ragion pura*. Kant chiama l'uso dialettico della ragione anche uso «iperfisico», nel senso di uso che va oltre la fisica, cioè oltre l'esperienza. Si tratta, chiaramente, della metafisica. La dialettica trascendentale è dunque la parte della *Critica della ragion pura* in cui si critica la metafisica.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

Fenomeno e noumeno

Critica della ragion pura, Analitica trascendentale, Libro II, cap. III

Al termine dell'Analitica trascendentale – da cui è tratto il brano che presentiamo – Kant riassume i risultati conseguiti dalla sua indagine sulla portata e i limiti dell'intelletto e, per delimitare l'ambito a cui l'intelletto è in grado di estendere le sue conoscenze da quello in cui invece esso non ha alcun potere, introduce la distinzione tra «fenomeno» e «noumeno». Per fenomeni (in greco *phainòmena*) si intendono gli oggetti come appaiono a noi, cioè come vengono intuiti dalla nostra sensibilità; per noumeni (*noùmena*) si intendono gli oggetti pensati in se stessi, cioè come dovrebbero essere conosciuti dall'intelletto indipendentemente dalla sensibilità.

Solo che dei noumeni, o «cose in sé», l'intelletto si può fare solo una rappresentazione, ovvero un concetto indeterminato, non un vero e proprio concetto, perché per Kant i concetti senza intuizioni sono vuoti. Essi dovrebbero essere conosciuti mediante una intuizione intellettuale, cioè una conoscenza diretta da parte dell'intelletto senza l'aiuto di alcuna intuizione sensibile. Ma l'intelletto umano, secondo Kant, non ha questo potere, cioè non possiede intuizioni intellettuali. Il concetto di noumeno pertanto deve essere usato solo in senso negativo, ossia non come il concetto di una realtà che effettivamente conosciamo, ma come il concetto di una realtà che non conosciamo perché è al di là della nostra esperienza.

Kant afferma anche che il concetto di noumeno è un «concetto

problematico», cioè un concetto non solo possibile (vale a dire non contraddittorio), ma anche necessario, di una realtà che sicuramente esiste e tuttavia non è da noi conoscibile; e infine che esso è un «concetto limite», il quale serve essenzialmente a circoscrivere le pretese della sensibilità, cioè a mostrare che non tutto ciò che esiste è sensibile.

Le categorie non si fondano, per la loro origine, sulla sensibilità, come le forme dell'intuizione, spazio e tempo; sembra dunque che esse permettano un'applicazione estesa al di là degli oggetti tutti dei sensi. Se non che, dalla parte loro, esse viceversa non sono se non forme del pensiero, che contengono solamente la facoltà logica di unificare a priori in una coscienza il dato molteplice dell'intuizione; e, se si toglie loro l'unica intuizione a noi possibile, esse non possono non avere un significato ancora minore di quelle forme sensibili pure, colle quali almeno c'è dato un oggetto, laddove un modo di unificare il molteplice, proprio del nostro intelletto, non significa proprio più nulla, ove non vi si aggiunga quell'intuizione in cui soltanto può esserci dato codesto molteplice[1].

– Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili (*phaenomena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non li intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intelligibili (*noumena*)[2]. Ora, si domanda se i nostri concetti puri dell'intelletto rispetto a questi ultimi non abbiano un valore, e se di essi non possano essere una specie di conoscenza.

Ma qui si presenta subito un equivoco, che può dare occasione a un grosso malinteso, e cioè: che poiché l'intelletto, quando chiama semplicemente fenomeno un oggetto che è in una relazione, si fa ad un tempo, fuori di questa relazione, ancora una rappresentazione di un oggetto in sé, e quindi si immagina di potersi parimenti far dei concetti di tali oggetti; e poiché l'intelletto non fornisce altri concetti che le categorie, l'oggetto, nell'ultimo significato, si immagina che debba poter esser pensato almeno mediante codesti concetti puri dell'intelletto; ma così è indotto a ritenere un concetto affatto indeterminato di un essere intelligibile, come qualcosa in generale al di là della nostra sensibilità, per un concetto determinato di un essere, che noi possiamo in qualche modo conoscere mercé dell'intelletto[3].

Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto

della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo d'intuirla, essa è un noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo l'oggetto d'una intuizione non sensibile, allora supponiamo una speciale maniera di intuizioni, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e della quale non possiamo comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo[4].

La teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo, cioè di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra maniera di intuire, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé, ma delle quali in tale astrazione egli ben intende nello stesso tempo questo, che delle sue categorie, a considerarle in questo modo, non può far nessun uso; poiché, non avendo significato se non in relazione all'unità delle intuizioni nello spazio e nel tempo, esse possono determinare a priori questa unità mediante concetti generali unificatori soltanto per via della semplice idealità dello spazio e del tempo. Dove questa unità del tempo non può aversi, e quindi nel noumeno, cessa affatto tutto l'uso, anzi tutto il significato delle categorie; giacché né anche la possibilità delle cose che debbono corrispondere alle categorie, si può più scorgere; per il che io non devo se non richiamarmi a ciò che ho detto a principio della Osservazione generale al precedente capitolo[5]. Ora, la possibilità di una cosa non si può dimostrare mai pel semplice fatto che un concetto di essa non si contraddice, ma solo dall'essere questo attestato da una intuizione, che gli corrisponda. Perciò, se noi volessimo applicare le categorie ad oggetti che non siano considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento di esse un'intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo. Ma, poiché una tale intuizione, ossia l'intellettuale, è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può in modo alcuno spingersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza; e ci sono sì esseri intelligibili che corrispondono agli esseri sensibili, e si possono pur dare esseri intelligibili coi quali la nostra facoltà di intuizione non ha alcuna relazione; ma i nostri concetti intellettuali, in quanto semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non li raggiungono menomamente; e ciò, dunque, che da noi è stato chiamato noumeno, deve essere inteso come tale solo in senso negativo[6].

Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con un qualsiasi oggetto. Se invece io sottraggo ogni

intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile. Le categorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale, senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti possono esserci dati. Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poiché non è ammissibile che tali oggetti possano esser dati senza presupporre come possibile una specie di intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati.

Chiamo problematico un concetto che non contiene contraddizione, e che, come limitazione di concetti dati, si connette anche con altre conoscenze, ma la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il concetto di un noumeno, cioè di una cosa che deve esser pensata non come oggetto dei sensi, ma come cosa in sé (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contradditorio; giacché non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione. Anzi, questo concetto è necessario, acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, e sia così limitata la validità oggettiva della conoscenza sensibile (giacché le restanti cose, a cui quella non giunge, si chiamano appunto per ciò noumeni, per indicare così che tale conoscenza non può estendere il suo dominio anche a ciò che pensa l'intelletto). Ma, in fine, nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto, e il territorio di là dalla sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto; cioè, noi abbiamo un intelletto, che si estende al di là problematicamente, ma non una intuizione e neppure il concetto d'una possibile intuizione, onde possano esser dati oggetti fuori del campo della sensibilità, e l'intelletto possa essere usato al di là di essa in modo assertorio. Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo. Ma esso tuttavia non è foggiato ad arbitrio, sibbene si connette colla limitazione della sensibilità, senza poter nondimeno porre alcunché di positivo al di fuori del dominio di essa[7].

Non può dunque ammettersi punto in senso positivo la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di essere divisi in sensibili e intellettuali; giacché a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, né essi perciò possono valere oggettivamente. Se ci si allontana dai sensi, come concepire che le nostre categorie (che sarebbero i soli concetti rimanenti per i noumeni) significhino ancora qualche cosa, dal momento che per il loro rapporto ad un qualsiasi oggetto dovrebbe esser dato qualcosa più che la semplice unità del pensiero e cioè inoltre una intuizione possibile, a cui

applicarle? Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò malgrado, non soltanto ammissibile, ma anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma, allora, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto; ma un intelletto, al quale esso appartenesse, sarebbe già di per sé un problema, in quanto intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, mediante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile; né della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea. Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che ignoto.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 207-11

1. Le «categorie» sono i concetti puri, cioè *a priori*, dell'intelletto, che servono ad unificare il dato molteplice dell'intuizione, per poter formulare su di esso giudizi sintetici *a priori*.

2. *Phaenomena* (in latino) significa letteralmente «cose che appaiono» (dal greco *phàinomai*, «appaio»). *Noùmena* significa invece «cose che sono pensate» (da *noèo*, «penso»). I *noùmena* sono identificati da Kant con gli oggetti, o realtà, o cose «in sé», cioè come sono indipendentemente da noi.

3. Dei *noùmena* l'intelletto si può fare solo una rappresentazione, cioè un'immagine, un concetto indeterminato, non un concetto determinato, cioè una vera e propria conoscenza.

4. Kant, d'accordo in ciò con gli empiristi (Locke, Berkeley, Hume), non ammette altra intuizione che quella sensibile, escludendo dalle possibilità dell'intelletto umano l'intuizione intellettuale, cioè la conoscenza diretta delle realtà intelligibili, ammessa invece dalla tradizione razionalistica (Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz).

5. All'inizio dell'Osservazione generale al capitolo sul Sistema di tutti i princìpi dell'intelletto puro, Kant aveva affermato che «noi non possiamo scorgere la possibilità di una cosa in base alla semplice categoria, ma dobbiamo sempre disporre di una intuizione per dimostrare in essa la realtà oggettiva del concetto puro dell'intelletto».

6. Kant dunque ammette che degli «esseri intelligibili», cioè dei noumeni, esistano, anche se non possono essere conosciuti né dalle nostre intuizioni né dai nostri concetti: essi sono l'anima, intesa come sostanza immateriale, il mondo, inteso come realtà in sé, e Dio.

7. «Concetto problematico» e «concetto limite» sono espressioni con cui Kant mostra che il noumeno è necessario, anche se inconoscibile, come problema che va oltre la conoscenza sensibile o come limite della conoscenza sensibile. Avere un problema equivale infatti a riconoscere che c'è qualcosa che non conosciamo, e porre un limite significa riconoscere che c'è qualcosa al di là di esso.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

La rivoluzione copernicana

Critica della ragion pura, Prefazione alla seconda edizione

Nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), da cui è tratto il brano che presentiamo, Kant paragona l'effetto della sua opera ad una vera e propria rivoluzione, simile a quella copernicana in astronomia. Copernico infatti, di fronte all'impossibilità di spiegare i movimenti degli astri sulla base della convinzione che essi ruotassero intorno allo spettatore, rovesciò le parti: ammise che il sole fosse in riposo e che il punto di osservazione dello spettatore, cioè la terra, girasse intorno a quello. Kant ritiene di aver operato una rivoluzione analoga in filosofia, avendo mostrato che la scienza nasce non quando si ammette che la nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti, bensì quando si ammette che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza.
La matematica, a suo avviso, è divenuta una scienza nel momento in cui ha compiuto tale rivoluzione, cioè quando è riuscita a dimostrare i primi teoremi non cercando di apprendere le proprietà delle figure (per esempio dei triangoli) come se queste esistessero già, ma costruendo essa stessa tali figure e ritrovando in esse ciò che l'intelletto vi aveva messo con i propri concetti (cioè deducendo le proprietà delle figure dalle definizioni che l'intelletto stesso ne aveva dato). Analogamente la fisica è divenuta una scienza quando con Galilei, Torricelli e Stahl non si è limitata ad osservare la natura, ma ha formulato essa stessa in via ipotetica delle leggi e, per mezzo degli esperimenti, ha costretto la natura a rispondere alle sue domande, cercando in essa la verifica di quelle leggi che la ragione aveva formulato.
Una rivoluzione analoga, secondo Kant, deve fare la metafisica per poter diventare scienza. Egli ritiene di aver fatto questo, nella *Critica della ragion pura*, per la «prima parte» della metafisica, cioè per la conoscenza dei concetti *a priori* dell'intelletto, deducendo questi concetti dalla natura stessa della nostra facoltà conoscitiva, cioè mostrando che essi sono validi in quanto strutture necessarie della ragione. Per quanto riguarda invece la «seconda parte» della metafisica, cioè la

pretesa di applicare tali concetti al di là dell'esperienza, egli ritiene di avere dimostrato che la suddetta rivoluzione non è possibile e che quindi la metafisica, intesa nel senso tradizionale non potrà mai essere una vera scienza.

La matematica, dai tempi più remoti a cui giunge la storia della ragione umana, è entrata, col meraviglioso popolo dei Greci, sulla via sicura della scienza. Soltanto, non bisogna credere che le sia riuscito così facile come alla logica, dove la ragione ha da fare solo con se stessa, trovare, o meglio aprire a se medesima, la via regia; io credo piuttosto che a lungo (specialmente presso gli Egizi) sia rimasta ai tentativi incerti, e che questa trasformazione definitiva debba essere attribuita a una rivoluzione, posta in atto dalla felice idea d'un uomo solo, con una ricerca tale che, dopo di essa, la via da seguire non poteva più essere smarrita, e la strada sicura della scienza era ormai aperta e tracciata per tutti i tempi e per infinito tratto. La storia di questa rivoluzione della maniera di pensare, la quale è stata ben più importante della scoperta della via al famoso Capo, e quella del fortunato mortale che la portò a compimento, non ci è stata tramandata. Ma la leggenda che ci riferisce Diogene Laerzio, il quale nomina il supposto scopritore dei princìpi più elementari delle dimostrazioni geometriche, che, secondo il comune giudizio, non han bisogno di dimostrazione, prova che il ricordo della rivoluzione che si compì col primo passo nella scoperta della nuova via, dové sembrare straordinariamente importante ai matematici, e perciò divenne indimenticabile[1]. Il primo che dimostrò il triangolo isoscele (si chiamasse Talete o come si voglia), fu colpito da una gran luce: perché comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, né attaccarsi al semplice concetto di questa figura, quasi per impararne le proprietà; ma, per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti vi pensava e rappresentava (per costruzione), produrla; e che, per sapere con sicurezza qualche cosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto, vi aveva posto egli stesso[2].

La fisica giunse ben più lentamente a trovare la via maestra della scienza; giacché non è passato più di un secolo e mezzo circa dacché la proposta del giudizioso Bacone di Verulamio, in parte provocò, in parte, poiché si era già sulla traccia di essa, accelerò la scoperta, che può allo stesso modo essere spiegata solo da una rapida rivoluzione precedente nel modo di pensare[3]. Io qui prenderò in considerazione la fisica solo in quanto è fondata su princìpi empirici.

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un

peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura[4]. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con princìpi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno[5]. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i princìpi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi princìpi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge. La fisica pertanto è debitrice di così felice rivoluzione compiutasi nel suo metodo solo a questa idea, che la ragione deve (senza fantasticare intorno ad essa) cercare nella natura, conformemente a quello che essa stessa vi pone, ciò che deve apprenderne, e di cui nulla potrebbe da se stessa sapere. Così la fisica ha potuto per la prima volta esser posta sulla via sicura della scienza, laddove da tanti secoli essa non era stata altro che un semplice brancolamento.

Alla metafisica, conoscenza speculativa razionale, affatto isolata, che si eleva assolutamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e mediante semplici concetti (non, come la matematica, per l'applicazione di questi all'intuizione), nella quale dunque la ragione deve essere scolara di se stessa, non è sinora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza; sebbene essa sia più antica di tutte le altre scienze, e sopravviverebbe anche quando le altre dovessero tutte quante essere inghiottite nel baratro di una barbarie che tutto devastasse. Giacché la ragione si trova in essa continuamente in imbarazzo, anche quando vuole scoprire (come essa presume) a priori quelle leggi, che la più comune esperienza conferma. In essa si deve innumerevoli volte rifar la via, poiché si trova che quella già seguita non conduce alla mèta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta: il quale par proprio un campo destinato ad esercitar le forze antagonistiche, in cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondar sulla sua vittoria un durevole

possesso. Non v'è dunque alcun dubbio, che il suo procedimento finora sia stato un semplice andar a tentoni e, quel che è peggio, tra semplici concetti[6].

Da che deriva dunque che essa non abbia ancora potuto trovare il cammino sicuro della scienza? Egli è forse impossibile? Perché dunque la natura ha messo nella nostra ragione questa infaticabile tendenza, che gliene fa cercare la traccia, come se fosse per lei l'interesse più grave tra tutti? Ma v'ha di più: quanto poco motivo abbiamo noi di ripor fede nella nostra ragione, se essa non solo ci abbandona in uno dei più importanti oggetti della nostra curiosità, ma ci attira con lusinghe, e alla fine c'inganna? Oppure, se fino ad oggi abbiamo semplicemente sbagliato strada, di quali indizi possiamo profittare, per sperare di essere più fortunati che gli altri finora non siano stati, rinnovando la ricerca?[7]

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione attuata tutta d'un colpo, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui, almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette. Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità di una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri[8]. Ora in metafisica si può veder di fare un tentativo simile per ciò che riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità. Ma, poiché non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere, se esse devono diventare conoscenze; e poiché è necessario che io le riferisca, in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determini mediante quelle; così non mi rimane che ammettere: o che i concetti, coi

quali io compio questa determinazione, si regolino anche sull'oggetto, e in questo caso io mi trovo nella stessa difficoltà, circa il modo cioè in cui possa conoscerne qualche cosa a priori; oppure che gli oggetti o, ciò che è lo stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino su questi concetti; allora io vedo subito una via d'uscita più facile, perché l'esperienza stessa è un modo di conoscenza che richiede il concorso dell'intelletto, del quale devo presupporre in me stesso la regola prima che gli oggetti mi sieno dati, e perciò a priori; e questa regola si esprime in concetti a priori, sui quali tutti gli oggetti dell'esperienza devono necessariamente regolarsi, e coi quali devono accordarsi[9]. Per ciò che riguarda gli oggetti in quanto sono semplicemente pensati dalla ragione, ossia necessariamente, ma non possono esser dati punto nell'esperienza (almeno come la ragione li pensa), i tentativi di pensarli (devono pur potersi pensare!) forniranno quindi una eccellente pietra di paragone di quel che noi assumiamo come il mutato metodo nel modo di pensare, e cioè: che noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo.

Questo tentativo riesce conforme al desiderio, e promette alla metafisica, nella sua prima parte, dove ella si occupa dei concetti a priori, di cui possono esser dati nell'esperienza gli oggetti corrispondenti ad essi adeguati, il cammino sicuro di una scienza. Si può infatti spiegare benissimo, secondo questo mutamento di metodo, la possibilità di una conoscenza a priori, e, ciò che è più, munire delle prove sufficienti le leggi che a priori sono a fondamento della natura, come complesso degli oggetti dell'esperienza; due cose che, col tipo di procedimento fin oggi seguito, erano impossibili[10].

Ma da questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, nella prima parte della metafisica, ne viene uno strano risultato, in apparenza assai dannoso allo scopo generale cui essa mira nella seconda parte, cioè: che noi con essa non possiamo oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, che è tuttavia proprio l'assunto più essenziale di questa scienza. Ma proprio in ciò consiste l'esperimento d'una controprova della verità del risultato di questo primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori della ragione: che essa giunge solo fino ai fenomeni, mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale, ma sconosciuta a noi. Giacché quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni, è l'incondizionato, che la ragione necessariamente e a buon diritto esige nelle cose in se stesse, per tutto ciò che è condizionato, a fine di chiudere con esso la serie delle condizioni. Ora, se ammettendo che la nostra conoscenza sperimentale si regoli sugli oggetti come cose in sé si trova che

l'incondizionato non può esser pensato senza contraddizione, mentre, al contrario, se si ammette che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci son date, non si regoli su di esse, come cose in se stesse, ma piuttosto che questi oggetti, come fenomeni, si regolino sul nostro modo di rappresentarceli [si trova che] la contraddizione scompare, e che perciò l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (esse ci son date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sé, ciò che noi abbiamo ammesso prima, soltanto in via di tentativo si vede che è ben fondato[11]. Resta ora a vedere, dopo avere negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per oltrepassare in tal modo, secondo i desideri della metafisica, i limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile, per altro, solo dal punto di vista pratico[12]. Con questo procedimento la ragione speculativa ci ha almeno procurato un campo libero per tale estensione [della ricerca], sebbene essa abbia dovuto lasciarlo vuoto; e noi restiamo così autorizzati, anzi, veniamo da lei stessi invitati ad occuparlo, se ci riesce, con i dati pratici della medesima.

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna[13].

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 14-20

1. Diogene Laerzio riferisce (*Vite dei filosofi*, I, 24-25) che Talete «apprese la geometria dagli Egizi e per primo tracciò il triangolo rettangolo in un circolo», e aggiunge che secondo altri fu Pitagora il primo che sviluppò le scoperte geometriche del frigio Euforbo. La tradizione attribuisce a Talete la formulazione e la dimostrazione del teorema, riferito da Euclide (*Elementi*, I, prop. 5), secondo cui «gli angoli alla base di ogni triangolo isoscele sono uguali». Pare che Talete, per dimostrare questo teorema, avesse prolungato i lati uguali del triangolo isoscele, costruendo in tal modo una figura capace di consentire la dimostrazione.

2. I caratteri posti nel triangolo isoscele secondo il concetto *a priori* sono la sua definizione (cioè triangolo avente due lati uguali) e la figura costruita da Talete per dimostrare il teorema ad esso relativo.

3. La proposta di Bacone, di interrogare la natura per mezzo delle famose «tavole», preparò la rivoluzione scientifica nell'ambito della fisica, attuata poi da Galilei, Torricelli, Stahl ed altri.

4. Kant allude alla scoperta della legge del moto uniformemente accelerato, compiuta da Galilei con l'esperimento del piano inclinato; alla scoperta della pressione atmosferica, compiuta da Torricelli con la costruzione del barometro, e alla scoperta delle leggi della combustione, che egli credeva compiuta da Ernst Stahl (1660-1734) mediante il confronto tra il peso dei metalli e quello della calce.

5. La fisica come scienza nacque, secondo Kant, nel momento in cui si affrontò lo studio della natura per mezzo di ipotesi circa i princìpi capaci di spiegare i fenomeni e per mezzo di esperimenti capaci di trasformare tali ipotesi in leggi.

6. Ancora una volta Kant considera prova della non scientificità della metafisica i contrasti esistenti tra i suoi sostenitori.

7. La tendenza alla metafisica è dunque stata messa nella ragione dalla natura, cioè appartiene alla natura stessa della ragione.

8. Copernico lasciò in riposo solo il Sole e suppose che tutti i pianeti, compresa la Terra (l'osservatore) girassero intorno ad esso. Kant si riferisce alla rivoluzione operata da Copernico in modo puramente simbolico-analogico in quanto, di fatto, la rivoluzione kantiana (cioè il criticismo) presuppone un'inversione di rapporti, tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, esattamente opposta a quella formulata da Copernico.

9. La rivoluzione copernicana in filosofia, cioè l'ammissione che gli oggetti si regolino sui concetti *a priori,* è possibile solo qualora per oggetti si intenda l'esperienza, cioè il mondo dei fenomeni, perché questa è l'unica realtà che può essere ordinata dai concetti *a priori* dell'intelletto.

10. Qui Kant chiama «prima parte» della metafisica la sua Analitica trascendentale, in particolare la sua deduzione trascendentale delle categorie, per mezzo della quale ne ha mostrato l'appartenenza necessaria alla struttura stessa della ragione. Questa metafisica coincide in sostanza con lo stesso criticismo, dal quale quindi rimane esclusa come appunto non scientifica la «seconda parte» della metafisica, ossia la metafisica in senso tradizionale. L'insistenza con cui Kant parla di «mutamento di metodo» consente poi di riconnettere la sua rivoluzione (cioè il criticismo) all'istanza metodologico-critica dell'intera età moderna.

11. Mentre l'esperienza può essere regolata sui concetti dell'intelletto, l'incondizionato, oggetto della «seconda parte» della metafisica, non può esserlo, altrimenti diverrebbe condizionato, perciò a proposito di esso la rivoluzione copernicana non è possibile.

12. Allusione alla *Critica della ragion pratica*, che Kant avrebbe pubblicato di lì ad un anno (1788).

13. «Trattato del metodo» significa non esposizione della scienza, ma trattazione ad essa preliminare, che determina il contenuto, i limiti e la struttura della scienza stessa. La *Critica della ragion pura* è dunque un discorso preliminare alla scienza vera e propria.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

La dialettica trascendentale

Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, Introduzione, I

Nell'Introduzione alla seconda parte della Logica trascendentale, cioè alla Dialettica trascendentale, da cui è tratto il brano che presentiamo, Kant illustra la cosiddetta «apparenza trascendentale». Questa non va confusa né con la verisimiglianza, né col fenomeno, ma è un errore che si produce nel giudizio. A differenza, tuttavia, dall'apparenza empirica, che

nasce dall'influsso inavvertito della sensibilità o dell'immaginazione sul giudizio dell'intelletto, e a differenza dall'apparenza logica, che nasce dalla violazione delle leggi generali dell'intelletto, l'apparenza trascendentale nasce dall'uso dei princìpi trascendenti della ragione, cioè di princìpi *a priori* che ci impongono di oltrepassare i limiti dell'esperienza e di determinare oggettivamente le cose in sé.
Tale determinazione è impossibile, perché un principio *a priori* può determinare oggettivamente, cioè in modo universale e necessario, solo un contenuto di esperienza, e quindi è inapplicabile alle cose in sé; perciò l'uso dei princìpi trascendenti della ragione è un errore, un'apparenza appunto. Tuttavia quest'apparenza è inevitabile, come lo è l'apparenza empirica che fa sembrare «nel mezzo» il mare più alto che vicino alla spiaggia; essa è una «illusione naturale e inevitabile», perché si fonda su princìpi della ragione, che sono soggettivi, ma vengono scambiati per oggettivi e, a differenza dall'apparenza logica, non si dilegua dopo che ne sia stata scoperta la causa, ma permane, perché è «inscindibilmente legata all'umana ragione». Da siffatta apparenza, secondo Kant, nasce la metafisica.

Noi abbiamo detto più sopra la dialettica in generale logica dell'apparenza. Il che non vuole dire, che essa sia una dottrina della verisimiglianza; giacché questa è verità, ma conosciuta per via di princìpi insufficienti, la cui conoscenza perciò è bensì difettosa, ma tuttavia non per questo è fallace, né quindi va separata dalla parte analitica della logica.Tanto meno si deve far tutt'uno di fenomeno e apparenza. La verità, infatti, o l'apparenza non sono nell'oggetto in quanto questo è intuito, ma nel giudizio su di esso, in quanto è pensato. Si può dunque dire a ragione, che i sensi non sbagliano, ma non perché essi giudichino sempre esattamente, anzi perché non giudicano punto. Quindi tanto la verità quanto l'errore, nonché l'apparenza come via a quest'ultimo, non ha luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell'oggetto col nostro intelletto[1]. In una conoscenza che si accordi completamente con le leggi dell'intelletto, non c'è errore. In una rappresentazione dei sensi (poiché essa non contiene punto un giudizio) né anche c'è errore. Ma nessuna forza della natura da sé può deviare dalle sue proprie leggi. Quindi né l'intelletto per sé solo (senza influsso d'altra causa), né per se stessi i sensi errerebbero; non il primo, perché, se esso opera semplicemente secondo le sue leggi, l'atto suo (il giudizio) deve

necessariamente accordarsi con queste leggi. Ma nell'accordo con le leggi dell'intelletto consiste il lato formale di ogni verità. Nei sensi non c'è giudizio di sorta, né vero, né falso. E poiché noi non abbiamo altre fonti di conoscenza oltre queste due, ne segue, che l'errore non nasce se non dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, onde accade che i princìpi soggettivi del giudizio si mescolino ai princìpi oggettivi e li facciano deviare dalla loro destinazione[2], a quella guisa che un corpo in movimento per sé manterrebbe sempre la linea retta nella stessa direzione, laddove se contemporaneamente agisce su di esso una forza diversa in altra direzione, riesce a un movimento curvilineo. Per distinguere l'atto proprio dell'intelletto dalla forza che vi si mescola sarà quindi necessario considerare il giudizio erroneo come la diagonale tra due forze, che determinano il giudizio per due diverse direzioni, le quali formano, per così dire, un angolo, e risolvere quell'azione composta nelle azioni semplici dell'intelletto e della sensibilità; ciò che deve avvenire nei giudizi puri a priori mediante la riflessione trascendentale, per cui (come già è stato mostrato) a ciascuna rappresentazione vien assegnato il posto che le spetta nella facoltà conoscitiva corrispondente, e quindi viene anche distinto l'influsso della seconda sul primo[3].

A noi non spetta qui di trattare dell'apparenza empirica (per es. di quella ottica), che ha luogo nell'uso empirico di regole, del resto giuste, dell'intelletto, e per cui il giudizio è sviato dall'influsso della immaginazione; ma dobbiamo solo occuparci dell'apparenza trascendentale, che influisce su princìpi, il cui uso non si appoggia mai sulla esperienza, – nel qual caso noi pure avremmo, almeno, una pietra di paragone della loro esattezza; ma malgrado tutte le avvertenze della Critica ci trae affatto fuor di strada del tutto di là dall'uso empirico delle categorie, e ci attrae col miraggio di una estensione dell'intelletto puro. Noi diremo immanenti i princìpi, la cui applicazione si tiene in tutto e per tutto nei limiti della esperienza possibile; trascendenti, invece, quelli che devon sorpassare tali limiti. Ma non intendo per questi l'uso o abuso trascendentale delle categorie, che è né più né meno che un errore del giudizio non convenientemente frenato dalla Critica, e che non bada abbastanza ai confini del terreno, in cui soltanto è concesso all'intelletto puro di agire; ma princìpi reali, che ci istigano a rovesciare tutte quelle barriere, e usurparci tutto un nuovo terreno, che non conosce punto delimitazione di sorta. Quindi trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa. I princìpi dell'intelletto puro, che noi abbiamo sopra esposti, devon essere semplicemente d'uso empirico, e non trascendentale, tale cioè che si spinga di là dai termini dell'esperienza. Ma un principio che abolisce

questi limiti, anzi impone di sorpassarli, si chiama trascendente. Se la nostra Critica può arrivare a scoprire l'apparenza di questi pretesi princìpi, allora quei princìpi di uso meramente empirico, in opposizione a questi ultimi, si possono denominare princìpi immanenti dell'intelletto puro[4].

L'apparenza logica, che consiste nella semplice imitazione della forma razionale (l'apparenza dei sofismi) sorge unicamente da un difetto di attenzione alla regola logica. Appena quindi questa viene rivolta sul caso in questione, quell'apparenza si dilegua del tutto. L'apparenza trascendentale, invece, non cessa egualmente, quand'anche altri già l'abbia svelata e ne abbia chiaramente scorta la nullità mediante la Critica trascendentale (per es. l'apparenza nella proposizione: il mondo deve avere un principio nel tempo)[5]. E la causa è questa, che nella nostra ragione (considerata soggettivamente, come facoltà conoscitiva umana) ci sono regole fondamentali e massime del suo uso, che han tutto l'aspetto di princìpi oggettivi, per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé. Illusione, che è affatto inevitabile, come non possiamo evitare che il mare nel mezzo non ci apparisca più alto che alla spiaggia, poiché lì noi lo vediamo per raggi più alti che qui, o come anche lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi non gli apparisca più grande, quantunque ei non si lasci ingannare da tale apparenza.

La dialettica trascendentale sarà paga pertanto di scoprire l'apparenza dei giudizi trascendenti, e di prevenire insieme che essa non tragga in inganno; ma che questa apparenza anche si dilegui (come l'apparenza logica) e cessi di essere un'apparenza, questo è ciò che non può giammai conseguire. Perché noi abbiamo a che fare con una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su princìpi soggettivi, e li scambia per oggettivi; laddove la dialettica logica, nella risoluzione dei paralogismi, non ha da fare se non con un errore nello svolgimento dei princìpi, o con un'artificiale apparenza nell'imitazione di essi.Vi è dunque una dialettica naturale e necessaria della ragion pura; non la dialettica in cui si avviluppi, per es., un guastamestieri per mancanza di cognizioni, o che un qualunque sofista abbia escogitata ad arte per imbrogliare la gente ragionevole; ma la dialettica, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che, anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, non cesserà tuttavia di adescarla e trascinarla incessantemente in errori momentanei, che avranno sempre bisogno di essere eliminati[6].

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 235-38

1. Per «apparenza», dunque, Kant intende non la verisimiglianza o il fenomeno, ma l'errore, o la via ad esso, che ha luogo nel giudizio.

2. Per «princìpi soggettivi» del giudizio Kant intende l'influsso della sensibilità, mentre per «princìpi oggettivi» intende quelli basati sui concetti puri, cioè sulle categorie.

3. La «riflessione trascendentale» assegna a ciascuna rappresentazione il posto che le spetta, nella sensibilità ovvero nell'intelletto, eliminando in tal modo l'errore, cioè l'apparenza empirica.

4. I «princìpi immanenti» dell'intelletto sono quelli basati sulle categorie e relativi all'applicazione di queste all'esperienza; i «princìpi trascendenti», propri della ragione come facoltà distinta e superiore rispetto all'intelletto, sono quelli basati sulle cosiddette «idee trascendentali» e tendenti ad applicare queste ultime alla cosa in sé.

5. L'apparenza trascendentale è propria di una proposizione come «il mondo deve avere un principio nel tempo», la quale continua ad apparire vera anche dopo che, mediante la critica trascendentale, ossia la dialettica trascendentale intesa come critica dell'apparenza, essa è stata mostrata essere erronea (al pari della sua opposta, cioè «il mondo non ha principio nel tempo»), perché il mondo come cosa in sé è inconoscibile.

6. All'inizio di questo capoverso Kant per «dialettica trascendentale» intende la «critica dell'apparenza», cioè l'opera che egli stesso si accinge a compiere in questa parte della *Critica della ragion pura*; in seguito invece, con l'espressione «dialettica naturale e necessaria della ragion pura», egli intende la «logica dell'apparenza», che deve essere sottoposta a critica, cioè la metafisica.

Immanuel Kant

Critica della ragion pura

Idee della ragione e raziocinii dialettici

Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, Libro I, Sezione III – Libro II, cap. I

Nella Dialettica trascendentale – da cui è tratto il brano che presentiamo – Kant espone il cosiddetto «sistema delle idee trascendentali», cioè mostra che la ragione deve necessariamente avere tre «idee», o tre classi di idee, corrispondenti alle tre specie di sillogismi (categorici, ipotetici e disgiuntivi) che nella logica generale collegano le conclusioni (condizionate) alle premesse (incondizionate). Nella logica trascendentale il condizionato sono le rappresentazioni, cioè le conoscenze di oggetti empirici mediante giudizi sintetici a priori, e l'incondizionato sono le condizioni a cui tutte le rappresentazioni possono essere riferite, cioè il soggetto, l'oggetto fenomenico e la totalità delle cose. Ciascuna di queste tre condizioni costituisce un'idea trascendentale della ragione,

cioè rispettivamente: l'idea di una cosa in sé corrispondente all'unità del soggetto, o idea dell'anima; l'idea di una cosa in sé corrispondente all'unità della serie delle condizioni del fenomeno, o idea del mondo; e l'idea di una cosa in sé corrispondente all'unità delle condizioni di tutti gli oggetti in generale, o idea di Dio.
La scienza a cui la ragione aspira mediante l'idea dell'anima è la psicologia razionale; quella a cui la ragione aspira mediante l'idea del mondo è la cosmologia razionale; e quella a cui la ragione aspira mediante l'idea di Dio è la teologia trascendentale, o razionale. Nessuna di queste tre scienze, tuttavia, è possibile (dunque si tratta di semplici dottrine, non di vere e proprie scienze), perché gli oggetti delle tre idee trascendentali non possono essere mostrati e resi intuibili in un'esperienza possibile. Dunque i ragionamenti che riconducono tutte le rappresentazioni (condizionate) a tali idee (incondizionate) sono solo «raziocinii dialettici», cioè sofismi, non veri sillogismi. Il raziocinio proprio della psicologia razionale è chiamato da Kant «paralogismo trascendentale», i raziocinii propri della cosmologia razionale conducono a quelle che Kant chiama «antinomie della ragione» ed i raziocinii propri della teologia razionale sono da lui chiamati «ideale della ragione».

Qui noi non abbiamo da fare con una dialettica logica, che astrae da ogni contenuto della conoscenza e scopre unicamente la falsa apparenza nella forma di un raziocinio; ma con una dialettica trascendentale, che deve del tutto a priori contenere l'origine di certe conoscenze provenienti dalla ragion pura e di concetti dedotti, il cui oggetto non può esser dato punto empiricamente, e che pertanto sono affatto fuori della facoltà dell'intelletto puro[1]. Dalla relazione naturale, che l'uso trascendentale della nostra conoscenza, così nei sillogismi come nei giudizi, deve avere con l'uso logico, noi abbiamo concluso, che non si danno se non tre specie di sillogismi dialettici, che si riferiscono alla triplice specie di sillogismi, onde la ragione, movendo da princìpi, può arrivare a conoscenze, e che ogni volta l'ufficio loro è di salire dalla sintesi condizionata, a cui l'intelletto resta sempre legato, a una sintesi incondizionata, che esso non può mai raggiungere[2].

Ora, quel che c'è di universale in tutte le relazioni, che possono avere le nostre rappresentazioni, è: 1) la relazione al soggetto, 2) la relazione agli oggetti, e agli oggetti o come fenomeni o come termini del pensiero in

generale. Se si collega questa suddivisione con la precedente, ogni relazione di rappresentazioni, di cui noi possiamo formarci o un concetto o un'idea, è triplice: 1) relazione al soggetto, 2) relazione al molteplice dell'oggetto fenomenico, 3) a tutte le cose in generale[3].

Ora, tutti i concetti puri in generale hanno a che fare con l'unità sintetica delle rappresentazioni, ma i concetti della ragion pura (idee trascendentali) con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale. Per conseguenza, tutte le idee trascendentali si possono ridurre sotto tre classi, di cui la prima comprende l'assoluta (incondizionata) unità del soggetto pensante, la seconda l'assoluta unità della serie delle condizioni del fenomeno, la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale[4].

Il soggetto pensante è l'oggetto della Psicologia; il complesso di tutti i fenomeni (il mondo), l'oggetto della Cosmologia; e la cosa, che contiene la condizione suprema della possibilità di tutto ciò che può esser pensato (l'essere di tutti gli esseri), l'oggetto della Teologia. La ragion pura dunque fornisce l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima (*psychologia rationalis*), per una scienza trascendentale del mondo (*cosmologia rationalis*), e, infine, anche per una conoscenza trascendentale di Dio (*theologia transcendentalis*). Perfino il semplice disegno di uno o dell'altra di queste scienze non proviene punto dall'intelletto, quand'anche esso si unisse al più elevato uso logico della ragione, ossia a tutti i raziocinii immaginabili per spingersi da uno dei suoi oggetti (fenomeno) a tutti gli altri, fino ai membri più remoti della sintesi empirica; ma è unicamente un puro e schietto prodotto o problema della ragion pura[5]. [...]

Si può dire che l'oggetto di un'idea meramente trascendentale sia qualcosa, di cui non si ha un concetto, benché questa idea la ragione la produca affatto necessariamente secondo le sue leggi originarie. Giacché, in realtà, anche di un oggetto che deve essere adeguato alle esigenze della ragione, non è possibile un concetto intellettuale, che cioè possa essere mostrato e reso intuibile in una esperienza possibile. Tuttavia ci si esprimerebbe meglio, e con pericolo minore di esser fraintesi, se si dicesse che noi, dell'oggetto che corrisponde ad un'idea, non possiamo avere una conoscenza, sebbene se ne possa avere un concetto problematico[6].

Ora la realtà trascendentale (soggettiva) dei concetti razionali puri riposa almeno su ciò, che noi siamo condotti a tali idee da un raziocinio necessario. Ci saranno dunque raziocinii, che non contengono nessuna premessa empirica, e mediante i quali da qualcosa, che conosciamo, inferiamo qualcos'altro, di cui pur non abbiamo nessun concetto, e al quale nondimeno

per una inevitabile apparenza attribuiamo una realtà oggettiva. Raziocinii siffatti, rispetto al loro risultato, son dunque da dire sofismi, anzi che sillogismi, quantunque per la loro origine possano anche portare l'ultimo nome, poiché essi non sorgono per finzione od a caso, ma derivano dalla natura della ragione. Sono sofisticazioni, non dell'uomo, bensì della stessa ragion pura, dalle quali il più savio degli uomini non può liberarsi, e magari a gran fatica potrà prevenire l'errore, ma senza sottrarsi mai all'apparenza che incessantemente lo insegue e si prende giuoco di lui[7].

Di questi raziocinii dialettici ve ne ha dunque solo tre specie, tante quante sono le idee, alle quali fan capo le loro conclusioni. Nel raziocinio della prima classe dal concetto trascendentale del soggetto, che esclude ogni molteplicità, concludo all'assoluta unità di questo stesso soggetto, di cui, in questo modo, non ho alcuna specie di concetto. Questo raziocinio dialettico io lo chiamerò paralogismo trascendentale[8]. La seconda classe dei raziocinii sofistici si fonda sul concetto trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un fenomeno dato in generale; e dal fatto che io posseggo sempre un concetto in se stesso contraddittorio dell'unità sintetica incondizionata della serie da una parte, inferisco la legittimità dell'unità dalla parte opposta, unità di cui neppure ho un concetto. Lo stato della ragione in questi raziocinii dialettici sarà da me denominato antinomia della ragion pura[9]. Infine, nella terza specie di raziocinii sofistici, dalla totalità delle condizioni per pensare oggetti in generale, in quanto essi mi possono esser dati, concludo all'unità sintetica assoluta di tutte le condizioni della possibilità delle cose in generale; ossia da cose, che io per il loro semplice concetto trascendentale non conosco, concludo a una essenza di tutte le essenze, che per mezzo di un concetto trascendentale conosco ancor meno, e della cui necessità incondizionata non posso farmi nessun concetto. Questo raziocinio dialettico chiamerò ideale della ragion pura[10].

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 257-58, 261-62

1. Le idee in questione non hanno oggetti empiricamente dati e dunque sono fuori dall'intelletto, che per Kant è la facoltà di applicare i concetti puri (categorie) all'esperienza: esse sono idee della «ragione», cioè di una facoltà superiore all'intelletto, che aspira a trascendere i limiti dell'esperienza per conoscere le cose in sé.

2. Nella logica generale della tradizione, risalente agli stoici, si distinguevano tre specie di sillogismi: i sillogismi categorici, in cui tutte le premesse sono assertorie (*p* e *q*), quelli ipotetici, in cui una delle premesse ha la forma di un'ipotesi (se *p*), e quelli disgiuntivi, in cui una delle premesse ha la forma di una disgiunzione (o *p* o non-*p*).

3. Ogni rappresentazione può essere messa in relazione o col soggetto che si rappresenta qualcosa, o con gli oggetti che vengono rappresentati, o con la totalità delle cose, comprendente sia il soggetto che gli

oggetti.

4. Come i concetti dell'intelletto (categorie) unificano le rappresentazioni empiriche, formando l'unità sintetica delle rappresentazioni, così le idee della ragione unificano tutte le unità sintetiche delle rappresentazioni, che sono condizionate, sotto tre unità incondizionate, cioè l'idea di anima, l'idea di mondo e l'idea di Dio.

5. Queste tre dottrine, cioè psicologia, cosmologia e teologia razionali, che sono le tre parti in cui per tradizione si divideva la metafisica speciale, non sono opera dell'intelletto, il quale compie sempre una sintesi *a priori* dell'esperienza. Esse perciò non sono vere scienze, ma solo prodotti della ragione, cioè problemi.

6. Per Kant c'è propriamente concetto, cioè conoscenza intellettiva, solo degli oggetti che possono essere intuiti nell'esperienza; perciò dell'anima, del mondo e di Dio c'è solo un'idea, ovvero un «concetto problematico» (dunque, non una conoscenza, ma un problema).

7. I raziocinii dialettici partono da una conoscenza, cioè dalla conoscenza di un contenuto empirico, e deducono da essa la pretesa conoscenza di un oggetto che invece è inconoscibile (l'anima, il mondo e Dio), cioè deducono solo un'apparenza di conoscenza, benché si tratti di un'apparenza inevitabile. Essi perciò non sono ragionamenti validi, o sillogismi, ma solo sofismi, o sofisticazioni, ossia inganni.

8. «Paralogismo» significa falso sillogismo. Kant chiama così l'argomento con cui la psicologia razionale pretende di dedurre la conoscenza dell'anima, cioè di una cosa in sé, dall'unità del soggetto di tutte le rappresentazioni.

9. La cosmologia razionale pretende di dedurre dall'unità della serie delle condizioni di un fenomeno la conoscenza di un oggetto incondizionato, cioè del mondo come cosa in sé, che sia condizione dell'intera serie. Ma nel fare questo essa cade in insuperabili antinomie, cioè contraddizioni.

10. La teologia razionale pretende di dedurre dalla totalità delle condizioni per pensare gli oggetti la conoscenza di una cosa in sé che sia condizione unica di tutto, cioè la conoscenza di Dio (qui significativamente definito «essenza di tutte le essenze», cioè nei termini della metafisica razionalistica moderna). Ma si tratta solo di un ideale, cioè di un'aspirazione, non di una vera e propria conoscenza.

Immanuel Kant

Fondazione della metafisica dei costumi

Imperativi ipotetici e imperativi categorici

Fondazione della metafisica dei costumi, Sezione II

Nell'ambito dell'etica l'opera più accessibile di Kant è la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), che introduce alla lettura della *Critica della ragion pratica* nello stesso modo in cui i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, ancorché scritti dopo, dovevano introdurre alla *Critica della ragion pura*. La *Fondazione*, infatti, come mostra il brano che presentiamo, è esposta con metodo analitico, risalente dal condizionato (la moralità) alle sue condizioni (le leggi della ragione pratica, quella che Kant chiama la «metafisica dei

costumi»). In essa Kant illustra, tra l'altro, il significato che hanno in generale le leggi della ragione, quando comandano alla volontà, cioè i cosiddetti «imperativi».
Questi vengono da lui distinti in imperativi «ipotetici», i quali comandano un'azione come mezzo necessario in vista di altro, e imperativi «categorici», i quali comandano un'azione come necessaria in se stessa. L'azione comandata dai primi è buona solo in vista di un fine, quella comandata dai secondi è invece buona in se stessa. Gli imperativi ipotetici sono detti anche imperativi dell'«abilità», cioè della capacità di scegliere i mezzi più adatti per raggiungere un fine, senza chiedersi se questo sia buono. Il fine sicuro di tutti gli imperativi ipotetici è la felicità, e l'abilità nella scelta dei mezzi più adatti per raggiungere la felicità è, secondo Kant, la prudenza.
L'imperativo categorico, cioè assoluto, non condizionato ad altro, comanda una certa condotta immediatamente, cioè di per se stessa. Esso non concerne la materia dell'azione, ossia ciò che effettivamente si fa, ma la sua forma, cioè l'intenzione con cui si agisce. Esso prescinde completamente dalle conseguenze di tale azione. In esso soltanto, secondo Kant, risiede la moralità.

Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire *secondo la rappresentazione* delle leggi, ossia secondo princìpi, cioè può avere una *volontà*. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la *ragione*, la volontà è null'altro che la ragion pratica. Ammesso che la ragione determini inflessibilmente la volontà, le azioni di questo essere, quando siano riconosciute necessarie oggettivamente, sono tali anche soggettivamente; la volontà è allora la facoltà di scegliere *solo ciò* che la ragione riconosce come praticamente necessario, quindi come buono, indipendentemente dall'inclinazione. Ma quando la ragione non determina sufficientemente la volontà e questa continua a sottostare a condizioni soggettive (a certi moventi) che non si accordano sempre con le condizioni oggettive, in breve, quando la volontà non è *in se stessa* pienamente conforme alla ragione (come avviene negli uomini), le azioni riconosciute necessarie oggettivamente, sono soggettivamente contingenti e la determinazione di una volontà di questo genere secondo leggi oggettive è *costrizione*; cioè la relazione fra le leggi oggettive e una volontà non interamente buona è pensata come la determinazione della volontà di un essere ragionevole mediante princìpi della ragione, ai quali però questa

volontà, per la sua stessa natura, non è necessariamente conforme[1].

La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto è costrittivo per la volontà, prende il nome di comando (della ragione) e la formula del comando si chiama *imperativo*.

Tutti gli imperativi sono espressi da un *dover essere* [*Sollen*] e denotano il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà che, per la sua costituzione soggettiva, è determinata da essa non in modo necessario (con una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare o non fare qualcosa; ma lo dicono a una volontà che non sempre fa le cose che le sono presentate come tali da doversi fare perché buone. Praticamente *buono* è ciò che determina la volontà mediante rappresentazioni della ragione, quindi non per cause soggettive, ma oggettivamente, cioè per princìpi validi per ogni essere ragionevole in quanto tale. Ciò che è praticamente buono è diverso dal *gradevole*, ossia da ciò che influisce sulla volontà solo mediante la sensazione e per effetto di cause puramente soggettive, valide semplicemente per la sensibilità di questo o di quest'altro individuo, non come princìpi della ragione, validi per tutti[2].

Una volontà perfettamente buona starebbe dunque essa stessa sotto il dominio di leggi oggettive (del bene), ma non potrebbe perciò essere pensata *costretta* ad azioni conformi alla legge, perché di per se stessa, a causa della sua costituzione soggettiva, non potrebbe esser determinata che dalla rappresentazione del bene. Ecco perché non c'è imperativo che possa valere per la volontà *divina* e in generale per una volontà *santa*; il *dover essere*, qui, è fuori posto, perché il *volere* è già per se stesso necessariamente accordato con la legge. Di conseguenza, gli imperativi sono solo formule per esprimere il rapporto fra leggi oggettive del volere in generale e l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere ragionevole, per esempio della volontà umana[3].

Ora tutti gli imperativi comandano o *ipoteticamente* o *categoricamente*. Gli imperativi ipotetici presentano la necessità pratica di un'azione possibile quale mezzo per raggiungere qualche altra cosa che si vuole (oppure che è possibile volere). L'imperativo categorico è quello che rappresenta un'azione come necessaria per se stessa, senza relazione con nessun altro fine, come necessaria oggettivamente[4].

Poiché ogni legge pratica presenta un'azione possibile come buona, quindi come necessaria per un soggetto che sia praticamente determinabile dalla ragione, tutti gli imperativi sono formule di determinazione dell'azione necessaria secondo il principio di una volontà in qualche modo buona. Ora, se l'azione è buona esclusivamente come mezzo per *qualcos'altro*,

l'imperativo è *ipotetico*; se invece è pensata come buona *in sé*, quindi necessaria per una volontà in sé conforme alla ragione, l'imperativo è *categorico*.

L'imperativo dice quindi quale delle azioni possibili sia la buona ed è la regola pratica di una volontà che non compie immediatamente un'azione perché buona, o perché il soggetto non sa che essa è buona, o perché, anche sapendolo, le sue massime possono essere in contrasto coi princìpi oggettivi della ragion pratica.

L'imperativo ipotetico sta a significare soltanto che l'azione è buona in vista di qualche scopo, *possibile* o *reale*. Nel primo caso è un principio *problematicamente* pratico, nel secondo è un principio *assertoriamente* pratico. L'imperativo categorico che presenta l'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, a prescindere da qualsiasi scopo, cioè anche in mancanza di qualsiasi altro fine, vale come principio *apodittico* (pratico)[5].

Tutto ciò che è possibile mediante le forze di un essere ragionevole può anche esser pensato come scopo possibile di una volontà, sicché i princìpi dell'azione, se questa è rappresentata come necessaria per raggiungere qualche fine realizzabile, sono in effetti infiniti. Tutte le scienze hanno una parte pratica fondata sulla possibilità di fini per noi e di imperativi relativi al modo in cui questi fini possono esser raggiunti. In generale questi imperativi possono esser detti imperativi dell'*abilità*. Qui non si chiede se il fine sia razionale e buono, ma soltanto che cosa si deve fare per raggiungerlo. Le prescrizioni del medico per risanare un uomo e quelle di un avvelenatore per ucciderlo sicuramente sono di valore eguale perché le une e le altre servono ad essi per condurre a buon fine il proprio intento. Siccome nella prima giovinezza non si sa quali scopi ci capiterà di perseguire nel corso della vita, i genitori si sforzano di insegnare ai loro ragazzi *una quantità di cose diverse* e di renderli abili nell'uso dei mezzi per tutti i fini *desiderabili*, non essendo in grado di prevedere, per ognuno di tali fini, se un giorno sarà realmente uno scopo del proprio figlio, mentre è *possibile* che lo possa essere; questa preoccupazione è così grande che essi trascurano solitamente di formare e correggere il giudizio dei figli sul valore delle cose che potrebbero proporsi come fine[6].

C'è però un fine che si può presupporre reale per tutti gli esseri ragionevoli (in quanto ad essi si convengono imperativi, cioè in quanto sono esseri dipendenti), un fine quindi che essi non soltanto *possono* avere, ma si può sicuramente presupporre che tutti abbiano *effettivamente* per necessità naturale, ed è il fine della *felicità*. L'imperativo ipotetico che presenta la necessità pratica dell'azione in quanto mezzo per ottenere la felicità, è

assertorio. Non è possibile presentarlo semplicemente come necessario al raggiungimento di un fine incerto e soltanto possibile, bensì di un fine che si può supporre in ogni uomo sicuramente e a priori, perché proprio della sua essenza[7]. Ora si può chiamare, in senso strettissimo, *prudenza* l'abilità nella scelta dei mezzi in vista del nostro massimo benessere. Di conseguenza, l'imperativo concernente la scelta dei mezzi per raggiungere la propria felicità, ossia la prescrizione della prudenza, è sempre *ipotetico*; l'azione è comandata non in modo assoluto, ma come mezzo per un fine diverso[8].

C'è infine un imperativo che non assume a fondamento la condizione del raggiungimento di altri scopi per mezzo di una certa condotta, ma comanda immediatamente questa condotta. Tale imperativo è *categorico*. Esso non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa deve conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa deriva, sicché ciò che in essa vi è di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, a prescindere dalle conseguenze. Questo imperativo si può chiamare l'imperativo della *moralità*[9].

I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. di P. Chiodi, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 38-43

1. Se l'uomo fosse un essere perfetto, cioè non condizionato dalla sensibilità, ma solo dalla ragione, ci sarebbe una coincidenza perfetta tra ragione e volontà. Poiché così non è, la ragione deve comandare alla volontà, esercitando su di essa una specie di costrizione, che tuttavia non è fisica, ma morale, cioè lascia la volontà libera di obbedire o no ai comandi della ragione.

2. «Buono» è ciò che viene comandato alla volontà dalla ragione e quindi vale per tutti; «gradevole» invece è ciò che viene suggerito alla volontà dalla sensibilità, e quindi varia da individuo a individuo.

3. Una volontà perfettamente buona, come quella divina, non ha bisogno di alcuna costrizione, cioè di alcun comando; ne ha bisogno invece la volontà umana, perché imperfetta.

4. «Ipotetico» significa subordinato a un'ipotesi, quella di voler raggiungere un certo fine; «categorico» invece significa perentorio, incondizionato, assoluto.

5. «Apodittico» significa necessario come le conclusioni di una dimostrazione (in greco *apòdeixis*), ossia che non può non essere, e si oppone a «problematico», cioè contingente, che può essere e non essere.

6. L'abilità non è una virtù morale, ma solo pratica, perché può permettere di realizzare sia fini buoni sia fini cattivi.

7. Anche la felicità, benché propria dell'essenza dell'uomo e quindi costituente un fine *a priori*, non è di per sé un valore morale, tale da rendere moralmente buone le azioni che ad essa tendono.

8. La concezione della «prudenza» qui avanzata da Kant è alquanto riduttiva rispetto alla concezione classica (per esempio di Aristotele). Mentre per quest'ultima, infatti, la prudenza (*phrònesis*) è la capacità di trovare i mezzi più adatti a raggiungere un fine buono (cioè una felicità che è anche virtù), per Kant essa è solo una forma di abilità, cioè l'abilità nel raggiungere la felicità, che può anche non coincidere con la virtù.

9. La materia dell'azione è il suo contenuto, cioè il comportamento pratico in cui l'azione effettivamente consiste, mentre la sua forma è l'intenzione con cui essa viene compiuta. Caratteristica di Kant è la concezione secondo cui l'imperativo categorico, condizione della moralità, deve prescindere dalle conseguenze dell'azione che esso comanda. Essa costituisce la cosiddetta «etica dell'intenzione», cui si

oppone l'«etica della responsabilità» (che tiene conto delle conseguenze).

Immanuel Kant

Critica della ragion pratica

Dovere, libertà e autonomia

Critica della ragion pratica

Dalla *Critica della ragion pratica* (1788) presentiamo la celebre pagina contenente l'elogio del dovere. Da essa risulta come per Kant il dovere, unica espressione della moralità, non contiene la promessa di un premio, e quindi non fa leva sul desiderio del piacere; non comporta minacce, e quindi non fa leva sulla paura della punizione; è l'incarnazione di una legge, non di una inclinazione. La radice del dovere è per Kant la libertà, considerata come indipendenza della volontà dalle leggi della natura e insieme come capacità della ragione di darsi essa stessa la propria legge, cioè come autonomia (dal greco *autòs*, «se stesso», e *nòmos*, «legge»).
La libertà costituisce la personalità, cioè il carattere distintivo della persona, ovvero dell'uomo, il quale come soggetto fisico appartiene al mondo sensibile, e come soggetto morale appartiene al mondo intelligibile. Questa duplice appartenenza conferisce all'uomo un valore superiore a quello di ogni altra creatura; perciò egli non può mai venire adoperato semplicemente come mezzo, ma deve essere considerato sempre anche come fine (questa è anche una delle formulazioni dell'imperativo categorico). L'uomo insomma, grazie alla sua umanità, cioè alla sua personalità, alla sua libertà, è un essere fine a se stesso e come tale deve essere considerato persino dalla volontà divina.

Dovere! nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole che implichi lusinga, ma chiedi la sommissione; che, tuttavia, non minacci niente donde nasca nell'animo naturale ripugnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge che da sé trova adito nell'animo, e anche contro la volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza);

innanzi alla quale tutte le inclinazioni ammutoliscono, benché di nascosto reagiscano ad essa; – qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricusa fieramente ogni parentela con le inclinazioni? radice da cui deve di necessità derivare quel valore, che è il solo che gli uomini si possono dare da se stessi[1].

Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo e l'insieme di tutti i fini (il quale solo è conforme a leggi pratiche incondizionate, come la legge morale). Non è altro che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, considerata però nello stesso tempo come facoltà di un essere soggetto a leggi speciali, e cioè a leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione; e quindi la persona, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile[2]. Non è dunque da meravigliarsi se l'uomo, come appartenente a due mondi, non debba considerare la sua propria essenza, in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto.

Su queste origini si fondano parecchie espressioni che denotano il valore degli oggetti secondo le idee morali. La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità, nella sua persona, per lui, dev'essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può esser adoperato anche semplicemente come mezzo; soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è fine a se stesso. Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà[3]. Appunto per quest'autonomia ogni volontà, anche la volontà propria di ciascuna persona, rivolta verso la persona stessa, è condizionata dall'accordo con l'autonomia dell'essere razionale: è limitata cioè dalla condizione di non assoggettare quest'essere a nessun proposito, che non sia possibile secondo una legge la quale possa derivare dalla volontà dello stesso soggetto passivo; perciò di non adoperar mai questo semplicemente come mezzo, ma, nello stesso tempo, anche come fine[4]. Questa condizione noi la attribuiamo giustamente persino alla volontà divina rispetto agli esseri razionali nel mondo come sue creature, perché essa si fonda sulla loro personalità, per la quale soltanto essi sono fini in se stessi.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 86-87

1. Questo «valore» è ciò che Kant altrove chiama anche «dignità», ossia è il valore di ciò che non è interscambiabile, di ciò che è fine a se stesso. Esso si oppone al «prezzo», che è il valore di ciò che può venire scambiato con altro, perché non è un fine, ma solo un mezzo.

2. Il mondo sensibile è il fenomeno, dominato dalle leggi naturali, cioè dalla necessità meccanica, mentre il mondo intelligibile è il noumeno, non soggetto alle leggi naturali, ma sede della libertà.La personalità è il carattere proprio della persona, cioè dell'uomo.

3. «Autonomia» è la capacità di darsi da se stessi la propria legge. Questo è l'aspetto positivo della libertà, che non è solo indipendenza dalle leggi naturali (aspetto negativo), ma fonte essa stessa di legge; anzi, più propriamente, essa esprime la capacità della ragione di determinare *a priori* (cioè indipendentemente da ogni esperienza, inclinazione o fine estrinseco) la volontà.

4. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant formula l'imperativo categorico anche nel modo seguente: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo».

Immanuel Kant

Critica della ragion pratica

Il sommo bene e i postulati della ragion pratica

Critica della ragion pratica

L'equivalente di ciò che per la ragion pura teoretica è l'idea di Dio, cioè l'idea della totalità incondizionata degli oggetti, per la ragion pura pratica è il cosiddetto «sommo bene», ossia la condizione incondizionata della moralità. Esso è «sommo» in due sensi: come bene supremo, e in tal senso è la virtù; come bene intero, e in tal senso è la felicità. Ma il legame tra virtù e felicità, osserva Kant nel brano che presentiamo, non è analitico, perché la virtù non sempre comporta felicità e la felicità non sempre suppone virtù. Esso è sintetico, cioè è l'unità di due concetti diversi, perciò deve essere oggetto di una deduzione trascendentale, ossia deve essere fondato su condizioni *a priori*.
Le condizioni *a priori* dell'unione tra virtù e felicità, ossia gli elementi che formano il sommo bene, sono dette da Kant «postulati della ragion pratica», cioè non conoscenze dimostrabili, ma esigenze imprescindibili della moralità. Il primo di tali postulati è l'immortalità dell'anima, condizione necessaria perché si possa dare quel progresso all'infinito verso la conformazione completa della volontà alla legge morale, in cui

consiste la virtù, che nella sola vita terrena non è possibile. Il secondo è l'esistenza di Dio, cioè l'esistenza di una causa suprema della natura, intelligente e dotata di volontà, la quale produca quella felicità proporzionata alla moralità, che la virtù da sola non è in grado di ottenere. L'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, quindi, non sono dimostrabili dalla ragion pura teoretica, ma sono richieste come «moralmente necessarie», cioè come giuste, come dovute, dalla ragion pura pratica.

Come nell'uso speculativo della ragion pura si debba risolvere quella dialettica naturale, e impedire l'errore che proviene da un'illusione d'altronde naturale, si può trovare esposto ampiamente nella critica di quella facoltà. Ma per la ragione nel suo uso pratico la cosa non va meglio. Come ragion pura pratica, essa cerca per il praticamente condizionato (che è ciò che si fonda sulle inclinazioni e sul bisogno naturale) anche l'incondizionato, e invero non come principio determinante della volontà, ma, quando anche questo venga dato (nella legge morale), quale totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica, col nome di *sommo bene*[1]. [...]

Il concetto di sommo contiene già un equivoco, che, se non si fa attenzione, può cagionare dispute inutili. Sommo può significare supremo (*supremum*) o anche perfetto (*consummatum*). Il primo è quella condizione che è essa stessa incondizionata, e cioè non è subordinata a nessun'altra condizione (*originarium*); il secondo è quel tutto che non è parte alcuna di un tutto più grande e della stessa specie (*perfectissimum*). Nell'Analitica si è dimostrato che la virtù (come merito di esser felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene supremo[2]. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità, e invero non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé. Poiché aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza, solo che tentiamo di rappresentarci un tale essere[3]. Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di esser felice), costituisce il sommo bene di un mondo possibile;

questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sé sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge. [...]

Ma dall'Analitica risulta chiaramente, che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono affatto differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'esser concordi, benché appartengano a un sommo bene e lo rendano possibile, nello stesso soggetto si limitano assai e si recano pregiudizio. Dunque, la questione: com'è praticamente possibile il sommo bene, rimane ancor sempre un problema insoluto, nonostante tutti i tentativi di composizione sin qui fatti. Ma ciò che lo rende un problema difficile a risolvere, è dato nell'Analitica, e cioè che la felicità e la moralità sono due elementi del sommo bene affatto diversi specificamente, ed il loro legame non può quindi esser conosciuto analiticamente (quasi colui il quale cerca la sua felicità, in questo suo procedere si trovasse virtuoso mediante la semplice soluzione dei suoi concetti, o colui che segue la virtù, nella coscienza di un tale procedere si trovasse già felice *ipso facto*), ma è una sintesi di concetti. Poiché per altro questo legame è conosciuto come a priori, quindi praticamente necessario, e perciò non come derivato dall'esperienza, onde la possibilità del sommo bene non si fonda su nessun principio empirico, la deduzione di questo concetto dovrà essere trascendentale[4]. È necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà; dunque anche la condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su princìpi della conoscenza a priori. [...]

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la conformità completa delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque questa condizione dev'esser tanto possibile come il suo oggetto, perché è contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà con la legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Poiché essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può esser trovata soltanto in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa, e, secondo i princìpi della ragion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà[5].

Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'esistenza che continui all'infinito, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente con la legge morale, è un *postulato* della ragion pura pratica (col che io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori)[6]. [...]

La legge morale ha condotto nell'analisi precedente al problema pratico che, senz'alcun intervento di moventi morali, viene prescritto semplicemente mediante la ragion pura, cioè alla completezza necessaria della parte prima e principale del sommo bene, la *moralità*; e, poiché questo problema non può esser risolto completamente se non in un'eternità, al postulato dell'*immortalità*. Questa stessa legge deve anche condurre alla possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè alla *felicità* proporzionata a quella moralità, con tanto disinteresse come prima, per semplice e imparziale ragione, vale a dire alla supposizione dell'esistenza di una causa adeguata a questo effetto; cioè deve postulare l'esistenza di Dio, come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene (il quale oggetto della nostra volontà è legato necessariamente con la legislazione morale della ragion pura)[7]. Vogliamo esporre in modo convincente questa connessione.

La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda quindi sull'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora la legge morale, come legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi con la nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque, nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata, di un essere che appartenga al mondo come parte, e perciò dipenda da esso, il quale essere appunto perciò non può esser causa di questa natura mediante la sua volontà, e, per quel che riguarda la sua felicità, non può con le proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura coi suoi princìpi pratici. Tuttavia, nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario pel sommo bene, una tale connessione vien postulata come necessaria: noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia esser possibile). Dunque, viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la

natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura, non solamente con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa legge in quanto questi esseri la pongono a motivo determinante supremo della volontà, e quindi non semplicemente coi costumi quanto alla forma, ma anche quanto alla loro moralità, come motivo determinante di essi, cioè con la loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura che ha una causalità conforme all'intenzione morale. Ora un essere, il quale è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'intelligenza (essere razionale), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, in quanto dev'esser presupposta pel sommo bene, è un essere che mediante l'intelletto e la volontà è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio. Per conseguenza, il postulato della possibilità del sommo bene derivato (del mondo ottimo) è nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell'esistenza di Dio. Ma era dovere per noi promuovere il sommo bene; e quindi è non solo un diritto, ma anche una necessità legata come bisogno col dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene; il quale, avendo luogo soltanto con la condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente la supposizione di quest'esistenza col dovere; ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio[8].

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 108, 111-14, 122-25

1. Come l'idea di Dio non fornisce alla ragion pura teoretica la forma di un giudizio determinante, ma solo un ideale, cioè un principio regolativo, così il «sommo bene» non costituisce per la ragion pura pratica una legge della volontà, ma solo un'esigenza, una richiesta moralmente giusta.

2. La virtù è l'aspetto del sommo bene per cui esso è condizione suprema della moralità.

3. La felicità è l'aspetto del sommo bene per cui esso è un bene intero. Se infatti la virtù non fosse accompagnata dalla felicità, si avrebbe una situazione non compatibile con la volontà di un essere razionale e insieme onnipotente (cioè con la volontà divina). Con ciò Kant intende dire che Dio non potrebbe fare a meno di premiare la virtù con la felicità, anche se l'uomo non deve ricercare la virtù allo scopo di ottenere la felicità.

4. La felicità, come Kant osserva nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, è sempre qualcosa di empirico e perciò di indeterminato, pertanto di eterogeneo rispetto alla virtù, cioè alla moralità, di cui si è evidenziato il carattere assoluto e incondizionato. Il legame tra felicità e virtù non può, di conseguenza, essere analitico, ma deve essere sintetico *a priori*.

5. La conformità della volontà con la legge morale è la virtù. Secondo Kant in questa vita essa non può mai essere completa, cioè non può mai essere «santità», per l'imperfezione della natura umana. Ma può essere trovata soltanto in un progresso infinito, cioè ad essa ci si può soltanto avvicinare sempre più.

6. «Postulato» letteralmente significa domandato, richiesto come condizione necessaria di una determinata realtà, in questo caso della virtù. Esso non è una legge, o un comando, cioè una proposizione pratica, o prescrittiva, ma è una proposizione teoretica, cioè descrittiva, la quale tuttavia non è dimostrabile, ma è necessariamente legata ad una legge pratica, cioè alla legge morale.

7. L'esistenza di Dio è necessaria per assicurare quell'unione di virtù e felicità in cui consiste lo stesso sommo bene. Anch'essa dunque, come l'immortalità dell'anima, è necessariamente legata alla legge morale, cioè è un postulato della ragion pratica.

8. Dio si rende necessario per assicurare l'unione tra virtù e felicità, cioè per garantire nella vita ultraterrena un premio per le anime di coloro che sono vissuti virtuosamente, perché è autore della natura, e quindi è onnipotente, e agisce in conformità con la legge morale, cioè è buono. La sua esistenza non è dimostrabile, ma è necessariamente legata alla legge morale, è «moralmente necessaria», vale a dire giusta, dovuta.

Immanuel Kant

Critica del Giudizio

Il Giudizio determinante e il Giudizio riflettente

Critica del Giudizio, Introduzione

Attingendo alla trattatistica psicologica del suo tempo, Kant distingue, nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio* (1790), le facoltà dell'anima in facoltà di conoscere (o ragion pura in generale), facoltà di provare piacere e dolore (o sentimento) e facoltà di desiderare (o volontà). Egli inoltre ritiene che la facoltà di conoscere si articoli a sua volta in tre facoltà, che sono legislative rispettivamente sulla stessa facoltà di conoscere, sul sentimento e sulla volontà. La prima è per lui l'intelletto, che per mezzo dei concetti teorici *a priori* è legislatore anche sulla natura (o fenomeno), la terza è la ragione propriamente detta, che per mezzo dei concetti pratici *a priori* è legislatrice anche sulla libertà (o noumeno). La seconda facoltà del conoscere, detta anche Giudizio (o facoltà di giudicare, *Urtheilskraft*), è intermedia tra le prime due e serve ad effettuare il passaggio dall'intelletto alla ragione, ovvero dalla natura alla libertà, ma non riesce ad essere legislatrice se non nei confronti del sentimento, cioè del soggetto stesso.

Più precisamente il Giudizio, come mostra il brano che presentiamo, in quanto facoltà di giudicare in generale, cioè di sussumere un particolare sotto un universale, può servirsi di un

universale già dato, cioè di un concetto *a priori* dell'intelletto, nel qual caso è legislatore della natura, perciò prende il nome di Giudizio determinante. Oppure esso può andare alla ricerca di un universale che non è già dato, nel qual caso è legislatore soltanto del proprio sentimento, e propone come universale se stesso, perciò prende il nome di Giudizio riflettente. I particolari sui quali si esercita il Giudizio riflettente sono leggi della natura non universali, ma contingenti, che esso cerca di ricondurre ad unità mediante princìpi *a priori*. Tale unità non è data dall'intelletto umano, ma è quella che un altro intelletto, non necessariamente esistente, potrebbe stabilire per soddisfare un'esigenza della nostra facoltà di conoscere. Essa è chiamata da Kant «finalità della natura».

La critica delle facoltà di conoscere, considerate in ciò che esse possono fornire *a priori*, non ha propriamente alcun dominio per riguardo agli oggetti; perché essa non è una dottrina, ma ha solo da ricercare se e come, secondo le condizioni delle nostre facoltà, queste possano fornire una dottrina. Il suo campo si estende a tutte le loro pretese, per chiuderle nei limiti della loro legittimità. Ma ciò che non può entrare nella divisione della filosofia può entrare tuttavia, come parte principale, nella critica della facoltà pura di conoscere in generale, se questa facoltà contiene princìpi che per se stessi non siano validi né per l'uso teoretico né per l'uso pratico[1].

I concetti della natura, contenenti il fondamento di ogni conoscenza teorica *a priori*, riposavano sulla legislazione dell'intelletto. – Il concetto della libertà, che conteneva il fondamento di tutti i precetti pratici *a priori* e indipendenti da ogni condizione sensibile, riposava sulla legislazione della ragione. Sicché le due facoltà, oltre a poter essere applicate secondo la forma logica a princìpi di qualunque origine essi siano, hanno ancora ciascuna, secondo il proprio contenuto, una loro legislazione, al disopra della quale non ve n'è alcun'altra (*a priori*), e che perciò giustifica la divisione della filosofia in teoretica e pratica[2].

Ma nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori vi è ancora un termine medio tra l'intelletto e la ragione. Questo termine medio è il Giudizio; del quale si ha ragione di presumere, per analogia, che contenga anch'esso, se non una sua propria legislazione, almeno un principio proprio di ricercare secondo le leggi, e che in ogni caso sarebbe un principio *a priori* puramente soggettivo; un principio che, se anche non avrà dominio su verun campo di oggetti, potrà tuttavia avere un qualche suo territorio, così costituito che in

esso soltanto quel principio sia valido[3].

Ma vi è ancora (a giudicarne per analogia) un'altra ragione di mettere in connessione il Giudizio con un altro ordine delle nostre facoltà rappresentative, ragione che sembra ancora più importante di quella della parentela colla famiglia delle facoltà conoscitive. Tutte le facoltà o capacità dell'anima possono infatti essere ricondotte a queste tre, che non si lasciano più a loro volta derivare da un fondamento comune: la facoltà di conoscere, il sentimento del piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare[4]. Per la facoltà di conoscere solo l'intelletto è legislatore, se esso è riferito (come dev'essere, allorché è considerato per sé, senza intrusione della facoltà di desiderare), quale facoltà di una conoscenza teoretica, alla natura, rispetto alla quale soltanto (in quanto fenomeno) ci è possibile dare leggi mediante concetti della natura *a priori*, i quali propriamente sono puri concetti dell'intelletto. – Per la facoltà di desiderare, considerata come una facoltà superiore secondo il concetto della libertà, soltanto la ragione (in cui unicamente risiede questo concetto) è legislatrice *a priori*. – Ora il sentimento del piacere si trova tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare, allo stesso modo che il Giudizio si trova tra l'intelletto e la ragione. Si può dunque supporre, almeno provvisoriamente, che la facoltà del Giudizio contenga anch'essa per sé un principio *a priori*, e che, essendo il piacere o il dispiacere necessariamente connesso con la facoltà di desiderare (o che preceda il principio di questa facoltà, quando essa è inferiore; o segua soltanto, come nella facoltà superiore di desiderare, dalla determinazione di essa mediante la legge morale), la facoltà stessa del Giudizio effettui ancora un passaggio dalla pura facoltà di conoscere, vale a dire dal dominio dei concetti della natura, al dominio del concetto della libertà; allo stesso modo che nell'uso logico rende possibile il passaggio dall'intelletto alla ragione[5].

Così, sebbene la filosofia non possa essere divisa se non in due parti principali, la teoretica e la pratica, e tutto ciò che potremmo dire dei princìpi propri della facoltà del Giudizio dovrebbe essere riportato alla parte teoretica, cioè alla conoscenza razionale fondata sopra concetti della natura, tuttavia la critica della ragion pura, – che deve stabilire tutto ciò, prima d'intraprendere la costruzione del suo sistema, a vantaggio della possibilità del sistema stesso, – resta divisa in tre parti: la critica dell'intelletto puro, del Giudizio puro e della ragion pura: facoltà, che son dette pure, perché son legislative *a priori*[6].

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto

Giudizio trascendentale, fornisce *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente[7].

Il Giudizio determinante sotto le leggi trascendentali universali date dall'intelletto, è soltanto sussuntivo; la legge gli è prescritta *a priori*, e così esso non ha bisogno di pensare da sé ad una legge per poter sottoporre all'universale il particolare della natura.

– Ma vi son così molteplici forme nella natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce *a priori* l'intelletto puro, – poiché tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi) in generale, – che vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche, potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del nostro intelletto, ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto anche dal concetto di una natura), debbono essere considerate come necessarie secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice[8]. – Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza, perché è un principio, che deve fondare appunto l'unità di tutti i princìpi empirici sotto princìpi parimenti empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali princìpi. Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso come legge, non derivarlo da altro (perché allora diventerebbe Giudizio determinante); né può prescriverlo alla natura, poiché la riflessione sulle leggi della natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a formarci di essa un concetto, che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse.

Ora questo principio non può essere altro che il seguente: poiché le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto universale della natura in quanto tale), le leggi particolari empiriche, rispetto a ciò che dalle prime vi è stato lasciato indeterminato, debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura. Non è che si debba ammettere la reale esistenza di tale intelletto (poiché questa idea serve come principio solo al Giudizio riflettente, per riflettere, non per determinare) ma per tal modo la facoltà del giudizio dà a se stessa, e non alla

natura, una legge[9].

Ora, poiché il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si chiama scopo, e l'accordo di una cosa con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi, si chiama la finalità della forma di queste cose; il principio del Giudizio, riguardo alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la finalità della natura nella sua molteplicità. In altri temini, la natura è rappresentata mediante questo concetto come se ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa[10].

La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto *a priori*, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente. Perché ai prodotti della natura non si può attribuire qualcosa come un rapporto della natura a scopi, ma si può soltanto adoperare quel concetto per riflettere su di essa in vista del legame dei fenomeni, che è dato da leggi empiriche. Questo concetto è anche del tutto diverso dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche della morale), sebbene sia pensato secondo un'analogia con questa finalità[11].

I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 12-16

1. Kant preannuncia, dopo la critica della ragion pura teoretica e la critica della ragion pura pratica, la critica di una terza facoltà di conoscere, che non possiede princìpi validi né per l'uso teoretico né per l'uso pratico.

2. L'intelletto e la ragione, in quanto legislatori rispettivamente della natura e della libertà, danno origine alle due parti tradizionali della filosofia: la filosofia teoretica e la filosofia pratica.

3. Il termine Giudizio (con l'iniziale maiuscola) traduce il tedesco *Urtheilskraft*, che significa letteralmente facoltà di giudicare.

4. Il sentimento del piacere e del dispiacere era ammesso come terza facoltà dell'anima nei trattati dei rappresentanti della «filosofia popolare» del Settecento, per esempio Moses Mendelssohn e Johann Nicolaus Tetens.

5. Qui Kant ammette un uso logico del Giudizio, che rende possibile il passaggio dall'intelletto alla ragione, e un altro uso, che si riferisce al sentimento come facoltà intermedia tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare, e almeno aspira, mediante un proprio principio *a priori*, ad essere legislatore, cioè a ricercare secondo leggi.

6. Anche il Giudizio, come l'intelletto e la ragione, deve essere sottoposto a critica, affinché venga stabilito quale valore hanno le sue pretese legislative: ciò viene fatto da Kant nella *Critica del Giudizio*.

7. Secondo la tradizione, l'atto del giudizio consiste nel collegare un soggetto con un predicato. Kant interpreta il soggetto come il dato particolare dell'esperienza e il predicato come il concetto universale, cioè *a priori*, per mezzo del quale il soggetto viene determinato. Quando il concetto è già dato, cioè è un concetto *a priori* dell'intelletto, la facoltà di formulare il giudizio per mezzo di esso si chiama Giudizio determinante, perché determina l'esperienza, il fenomeno, la natura, nel senso che ne stabilisce le leggi. Quando invece il concetto non è dato dall'intelletto, il Giudizio deve trovarlo da sé, cioè darselo da se stesso; perciò si chiama Giudizio riflettente, nel senso che riflette se stesso sul particolare, ovvero propone come universale se stesso.

8. Kant si riferisce a leggi della natura di carattere particolare, che a noi sembrano contingenti, ma che, per essere leggi, devono venire ricondotte ad un principio universale, cioè ad un'unità.

9. Il principio ricercato è quello che un altro intelletto, evidentemente superiore al nostro, avrebbe potuto dare al nostro Giudizio per consentirgli di ricondurre ad unità tutte le leggi della natura.

10. Nel chiamare «scopo» il concetto di un oggetto che contiene il principio della sua realtà (in tedesco *Wirklichkeit*, cioè della sua realizzazione), Kant riprende la dottrina di Aristotele, secondo cui la vera spiegazione di un oggetto è la sua causa finale, cioè l'indicazione di ciò in cui consiste la sua piena realizzazione (*entelècheia*).

11. La natura di per sé, secondo Kant, non ha scopi, ma il concetto di finalità della natura permette a noi, che riflettiamo su di essa, di ricondurre ad unità tutte le sue leggi. Per questo è un concetto *a priori* del tutto *sui generis*, cioè è un concetto del Giudizio riflettente, non dell'intelletto.

Immanuel Kant

Critica del Giudizio

La finalità nella natura

Critica del Giudizio, Introduzione

Il concetto di una finalità nella natura – sostiene Kant nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio*, da cui è tratto il brano che presentiamo – è un principio trascendentale, cioè una condizione concernente la nostra conoscenza degli oggetti. Esso riconduce ad unità una molteplicità di massime, che si presentano come sentenze della metafisica (quindi indimostrabili), quali ad esempio la legge di parsimonia, la legge di continuità, la legge di economia, le quali ci dicono non come noi effettivamente giudichiamo la natura, ma come dobbiamo giudicarla per ricondurla ad unità.

Tali massime, o leggi empiriche, non vanno confuse con una vera legge universale quale la legge di causalità, secondo cui ogni cambiamento deve avere una causa. Poiché tuttavia sono possibili vari tipi di causa, ciascuno di questi ha la sua legge empirica, che deve essere ricondotta ad unità per mezzo del principio di finalità. Tale unità non può essere da noi compresa, cioè dimostrata scientificamente, ma solo pensata, cioè richiesta come necessaria. Essa è infatti l'unica condizione che ci permette di ottenere un'esperienza complessivamente coerente con se stessa.

Quando riusciamo a ricondurre le leggi empiriche dell'esperienza

all'unità costituita dal principio di finalità, noi proviamo un sentimento di piacere, come se si trattasse di un accordo tra la natura e la nostra facoltà di conoscere. Tale piacere si esprime, ad esempio, nell'ammirazione che noi proviamo per l'ordine della natura. Se invece le leggi della natura ci apparissero del tutto eterogenee e irriducibili ad unità, ne proveremmo un sentimento di dispiacere, perché ciò ripugnerebbe al nostro Giudizio riflettente. In questo senso il Giudizio riflettente, mediante il principio di finalità, esercita un'azione legislativa non sulla natura, ma sul nostro sentimento della natura.

Che il concetto di una finalità della natura appartenga ai princìpi trascendentali si può vedere a sufficienza dalle massime del Giudizio, che son poste *a priori* a fondamento dell'investigazione della natura, e che tuttavia non riguardano se non la possibilità dell'esperienza, e, per conseguenza, della conoscenza della natura, ma non semplicemente come natura in generale, sibbene come natura determinata mediante una molteplicità di leggi particolari. – Esse si presentano come sentenze della metafisica, frequenti nel corso di questa scienza, ma sparse, all'occasione di alcune regole, di cui non si può dimostrare la necessità per mezzo di concetti[1]. «La natura prende il più breve cammino» (*lex parsimoniæ*); «essa non fa alcun salto, né nella serie dei suoi cambiamenti, né nella giustapposizione delle sue forme specificamente diverse» (*lex continui in natura*); «nella grande varietà delle sue leggi empiriche vi è l'unità sotto pochi princìpi» (*principia præter necessitatem non sunt multiplicanda*); e simili.

Ma significa disconoscer interamente la natura di questi princìpi, quando, a dimostrarne l'origine, si ricorre alla via psicologica. Perché essi non ci dicono ciò che avviene, vale a dire secondo quali regole le nostre facoltà conoscitive compiono realmente il loro ufficio: non come si giudica, ma come si deve giudicare; e questa necessità logica oggettiva non si ottiene quando i princìpi sono semplicemente empirici. Sicché la finalità della natura rispetto alle nostre facoltà conoscitive e al loro uso, finalità che traspare chiaramente dalle facoltà medesime, è un principio trascendentale dei giudizi, e quindi richiede anche una deduzione trascendentale, con cui deve essere cercato *a priori* nelle fonti della conoscenza il fondamento di un tal modo di giudicare[2].

Noi troviamo bensì in primo luogo, nei fondamenti della possibilità dell'esperienza, qualcosa di necessario, cioè le leggi universali senza le quali non può esser pensata la natura in generale (come oggetto dei sensi); e tali leggi riposano sulle categorie, applicate alle condizioni formali di ogni nostra

intuizione possibile, in quanto è data egualmente *a priori*. Il Giudizio, sotto queste leggi, è determinante, perché non ha da far altro che sussumere sotto leggi date. Per esempio, l'intelletto dice: ogni cangiamento ha la sua causa (è questa una legge universale della natura); il Giudizio trascendentale non deve se non fornire *a priori* la condizione, che permetta di sussumere sotto il dato concetto dell'intelletto: cioè la successione delle determinazioni di un'unica e sola cosa. E questa legge è riconosciuta come assolutamente necessaria per la natura in generale (come oggetto di possibile esperienza)[3]. – Ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre questa determinazione formale del tempo, sono anche determinati, – o determinabili, per quanto se ne possa giudicare *a priori*, – in diversi modi; sicché nature specificamente differenti, a prescindere da ciò che hanno di comune in quanto appartengono alla natura in generale, possono essere cause in una infinità di maniere diverse; ed ognuna di queste maniere (secondo il concetto di una causa in generale) deve avere la sua regola, che sia legge, e per conseguenza abbia il carattere della necessità, sebbene noi, per la natura e i limiti delle nostre facoltà conoscitive, non scorgiamo punto questa necessità. Dobbiamo quindi pensare che nella natura, considerandola nelle sue leggi puramente empiriche, siano possibili leggi empiriche infinitamente varie, che, tuttavia, son contingenti per noi (non possono essere conosciute *a priori*); e secondo le quali giudichiamo come contingente l'unità della natura nelle sue leggi empiriche, e la possibilità dell'unità dell'esperienza (in quanto sistema di leggi empiriche)[4]. Ma, poiché bisogna necessariamente presupporre ed ammettere una tale unità, perché altrimenti non si troverebbe una generale connessione delle conoscenze empiriche da formarne un'esperienza totale (le leggi universali dell'esperienza ci mostrano bensì questa connessione delle cose secondo il loro genere, in quanto cose naturali in generale, ma non in quanto si considerino specificamente, come esseri particolari della natura), il Giudizio deve ammettere pel proprio uso, come principio *a priori*, che ciò che è contingente per noi nelle leggi particolari (empiriche) della natura, contenga tuttavia un'unità conforme a leggi nella composizione del molteplice in un'esperienza possibile in sé, sebbene tale unità noi non possiamo comprenderla e la possiamo soltanto pensare[5]. Per conseguenza, essendo tale unità – che noi riconosciamo bensì conforme ad uno scopo necessario (ad un bisogno) dell'intelletto, ma nello stesso tempo come contingente in sé, – rappresentata come finalità degli oggetti (in questo caso, della natura), il Giudizio che, relativamente alle cose sottoposte a leggi empiriche possibili (ancora da scoprire), è soltanto riflettente, deve pensare la natura, riguardo a queste ultime secondo un principio della finalità per la

nostra facoltà di conoscere, che è espresso nelle massime anzidette del Giudizio. Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è né un concetto della natura né un concetto della libertà, perché esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura), ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso; per conseguenza, esso è un principio soggettivo (una massima) del Giudizio. Perciò, come se si trattasse di un caso felice e favorevole al nostro scopo, noi proviamo un sentimento di piacere (propriamente, di liberazione da un bisogno), quando c'imbattiamo, tra le leggi puramente empiriche, in siffatta unità sistematica[6]; sebbene dobbiamo necessariamente ammettere l'esistenza dell'unità stessa, senza poterla tuttavia né comprendere né dimostrare. [...]

Il conseguimento di qualunque scopo è accompagnato dal sentimento di piacere; e, se la condizione dello scopo è una rappresentazione *a priori*, come, in questo caso, è un principio per il Giudizio riflettente in generale, il sentimento di piacere è anch'esso determinato mediante un principio *a priori* e valido per ognuno; e, precisamente, è determinato soltanto mediante la relazione dell'oggetto con la facoltà di conoscere, senza che il concetto della finalità riguardi menomamente la facoltà di desiderare, distinguendosi così interamente da ogni finalità pratica della natura[7].

Infatti, se la concordanza delle percezioni con le leggi fondate sui concetti universali della natura (le categorie) non produce il minimo effetto sul sentimento di piacere, né può produrne alcuno, perché l'intelletto in tal caso agisce necessariamente, secondo la propria natura, e senza intenzione; per converso, la scoperta dell'unione di due o parecchie leggi empiriche eterogenee della natura sotto uno stesso principio è fonte di un notevolissimo piacere: spesso anzi di un'ammirazione, la quale non cessa quando anche l'oggetto sia abbastanza conosciuto[8]. Certamente, noi non troviamo più un piacere notevole nella possibilità di abbracciare la natura e l'unità della sua divisione in generi e specie, onde soltanto son possibili i concetti empirici e quindi la conoscenza della natura stessa nelle sue leggi particolari; ma questo piacere si ebbe senza dubbio a suo tempo, ed è soltanto perché la più comune esperienza non sarebbe possibile senza di esso, che si è andato via via confondendo con la semplice conoscenza, e non è stato più particolarmente notato. – Si richiede dunque qualche cosa che, nel giudicare della natura, richiami l'attenzione sulla sua finalità rispetto al nostro intelletto, uno studio di ricondurre, per quanto è possibile, leggi eterogenee a leggi più alte, sebbene sempre empiriche, per provare, se riusciamo

nell'intento, quel piacere che deriva dalla concordanza della natura con la nostra facoltà di conoscere, concordanza che noi consideriamo come puramente contingente[9]. Per contrario, ci dispiacerebbe senz'altro una rappresentazione della natura, con la quale fossimo minacciati di vedere la minima nostra ricerca, eccedente la più comune esperienza, urtare contro un'eterogeneità delle leggi naturali, la quale mettesse il nostro intelletto nell'impossibilità di ricondurre le leggi particolari alle leggi empiriche generali; perché ciò ripugna al principio della specificazione soggettivamente finale della natura nei suoi generi, e al nostro Giudizio che riflette su tale specificazione[10].

I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 17-19, 21-22

1. Le massime in questione sono dette «sentenze della metafisica» sia perché appartengono alla tradizione della filosofia della natura, risalente in ultima analisi alla fisica di Aristotele, sia perché non sono dimostrabili.
2. La finalità della natura è un principio trascendentale, non empirico come le massime che esso unifica sotto di sé, ma è tuttavia soggettivo, cioè proprio del Giudizio riflettente, il quale lo dà a se stesso per poter riflettere meglio sulla natura, ma non può applicarlo alla natura stessa.
3. Il principio «ogni cangiamento ha la sua causa» è una legge universale della natura, fondata sulla categoria della causalità, che è un concetto *a priori* dell'intelletto, perciò ha una validità oggettiva.
4. I diversi tipi di causa, dipendenti da nature specificamente differenti, devono avere anch'essi delle leggi, ma si tratta di leggi empiriche, come le massime sopra citate, che dunque hanno bisogno di essere ricondotte ad unità.
5. «Comprendere» una cosa significa conoscerla scientificamente, cioè dimostrarla, mentre «pensare» una cosa significa ritenere che ci debba essere, senza tuttavia conoscerla.
6. Il bisogno da cui la finalità ci libera, procurandoci perciò un sentimento di piacere, è quello dell'unità, della coerenza: essa ce ne libera nel senso che lo soddisfa.
7. Perciò il Giudizio riflettente è legislatore, cioè determinante, non sulla natura, ma sulla facoltà di provare piacere e dolore, cioè sul sentimento. Esso non ha nulla a che fare, invece, con la facoltà di desiderare, perché non soddisfa desideri, o interessi, pratici, cioè è totalmente disinteressato.
8. La conoscenza puramente scientifica delle leggi naturali, fondata sulle categorie dell'intelletto, non produce nessun piacere, cioè nessuna ammirazione. Solo la riconduzione delle leggi ad unità, cioè ad un ordine complessivo, resa possibile dal principio di finalità, fa nascere un sentimento di ammirazione per la natura.
9. La finalità della natura di cui parla Kant, non è dunque una finalità intrinseca alla natura, cioè oggettiva, ma è una finalità rispetto al nostro intelletto, cioè un accordo della natura con la nostra facoltà di conoscere.
10. Il «principio della specificazione soggettivamente finale della natura» è il principio di finalità, secondo cui la natura è come finalizzata alla nostra facoltà di conoscere, cioè al soggetto conoscente.

Il romanticismo e l’idealismo tedesco

Tra le figure che giganteggiano nel panorama del pensiero romantico e idealistico in Germania, presentiamo anzitutto i tre filosofi che anticipano e preparano la fioritura del movimento, cioè **Johann G. Hamann** (1730-1788), **Johann G. Herder** (1744-1803) e **Friedrich H. Jacobi** (1741-1819). Poi **Johann W. Goethe** (1749-1832) e, tra i romantici veri e propri, **Friedrich Schlegel** (1772-1829) e **Novalis** (1772-1801).
Tra gli idealisti ci limitiamo ai tre classici che – secondo un canone interpretativo inaugurato da Hegel – rappresentano le tre tappe essenziali nello sviluppo di tale corrente: **Friedrich D.E. Schleiermacher** (1768-1834), **Johann G. Fichte** (1762-1814) e **Friedrich W.J. Schelling** (1775-1854). Del primo, teologo prima ancora che filosofo, presentiamo alcune pagine sul problema dell’ermeneutica, grazie al quale oggi si è riscoperta l’attualità del suo pensiero anche da un punto di vista filosofico. Degli altri due presentiamo una scelta antologica che documenta non solo le loro teorie più note – come i tre princìpi della dottrina della scienza fichtiana o la valorizzazione della natura in Schelling – ma anche l’evoluzione e gli sviluppi del loro pensiero, quali la filosofia dell’Assoluto del secondo Fichte o la dottrina delle età del mondo di Schelling.

Johann G. Hamann

Ghiribizzi e dubbi filologici attorno ad una memoria accademica

L’uomo come essere dotato di libertà e linguaggio

Ghiribizzi e dubbi filologici attorno ad una memoria accademica

Cresciuto nella Königsberg di Kant, Hamann fu il primo risoluto

oppositore dell'illuminismo in nome di una religiosità pietistico-protestante: non per aderire al dogmatismo teologico conservatore, bensì per fare spazio a esigenze che l'illuminismo non soddisfaceva. Nella sua filosofia, che considerava i sistemi come «ragnatele» in cui la ragione si impiglia, e prediligeva l'intuizione geniale nonché l'argomentare libero e sciolto, egli previde e sviluppò alcuni motivi che avrebbero caratterizzato l'età romantica. Tra questi l'importanza del sentimento e del linguaggio nella loro concretezza storica, in antitesi alla celebrazione illuministica dell'universalismo astratto della ragione; la mistica della natura contro la sua riduzione a mera materia; l'interpretazione esoterica della scrittura in antitesi alla sua esegesi razionale. In uno dei suoi motti più efficaci Hamann invitava a «non dimenticare per amore del *cogito* il nobile *sum*», cioè a non trascurare per amore del pensiero e della ragione l'esistenza concreta.

Il suo stile, a tratti ispirato, risulta oscuro e arduo per il lettore comune. Kant diceva di lui che «aveva lo straordinario dono di pensare le cose in generale, ma non quello di mostrarne con chiarezza i princìpi o anche solo di far emergere qualche dettaglio da questo suo commercio all'ingrosso». A sua volta Hamann accusava Kant di nutrire un «amore *mistico* per la forma» e un «odio *gnostico* per la materia». E osservava che «fra il trascendentale e la demonologia non c'è molta distanza». Paragonava poi la propria prosa a un arcipelago di isole tra le quali non è possibile costruire ponti. Quindi chiedeva per sé lo stesso trattamento che Socrate aveva riservato a Eraclito, detto «l'oscuro»: credeva nella verità delle sentenze eraclitee che non comprendeva per il grande valore di quelle che riusciva a capire.

Il brano che presentiamo è tratto da una nota intitolata *Ghiribizzi e dubbi filologici attorno ad una memoria accademica*, che Hamann scrisse nell'ottobre del 1772 dopo aver letto il *Trattato sull'origine del linguaggio* di Herder, premiato dall'Accademia delle Scienze di Berlino e uscito a stampa in quel medesimo anno. Rispondendo al quesito messo a premio dall'Accademia circa l'origine, divina o umana, del linguaggio, Herder aveva sostenuto con decisione la seconda ipotesi, polemizzando con J.-P. Süßmilch, sostenitore della prima. Hamann, che di Herder era discepolo e amico, dubita delle prove

fornite per l'origine umana del linguaggio. Quest'ultimo è certo una capacità dell'uomo, ma per suo mezzo l'uomo partecipa della divinità. Al fine di introdurre le sue considerazioni sul tema, egli parte da una caratterizzazione dell'uomo in cui evidenzia quello che gli sembra essere il tratto distintivo dell'esistenza umana, cioè la libertà. Per lui l'uomo è dunque un essere che Dio ha dotato di libertà e linguaggio.

L'uomo non solo ha in comune con gli animali la vita, bensì è pure simile sia al loro organismo che al loro meccanismo più o meno, ossia secondo gradi. Il carattere distintivo capitale dell'uomo deve quindi riguardare la maniera di vita.

Nei riguardi della socialità il saggio Stagirita[1] considera l'uomo neutrale. Io sospetto pertanto che il vero carattere della nostra natura consista nella dignità di giudice e di autorità di un animale politico[2] e che quindi l'uomo stia all'animale come il principe al suddito.

Questa dignità però, come ogni ruolo onorifico, non suppone ancora alcuna dignità interiore né merito precedente della nostra natura, bensì è piuttosto – come anche quest'ultima – un dono grazioso del sommo Datore di tutto.

Non mancano a nessun eroe e poeta, possa egli essere una prefigurazione del Messia o un profeta dell'Anticristo, periodi di vita, nei quali ha ben motivo di confessare con David: «Sono un verme e non un uomo»[3].

Senza la libertà di essere cattivo non c'è merito e senza la libertà di essere buono non c'è addebito di colpa, anzi neppure cognizione del bene e del male. La libertà è il massimo e il minimo di tutte le nostre forze di natura e addirittura sia l'impulso fondamentale che il fine ultimo di ogni loro indirizzo, sviluppo e conversione. Né istinto né *sensus communis* condizionano quindi l'uomo; né diritto naturale né diritto delle genti il principe. Ciascuno è legislatore di se stesso ma nello stesso tempo è il primogenito e il prossimo dei suoi sudditi.

Senza la legge perfetta della libertà[4] l'uomo non sarebbe capace di quell'imitazione, su cui tuttavia poggia ogni educazione e scoperta, giacché l'uomo è tra tutti gli animali per natura il massimo pantomimo[5].

La coscienza, l'attenzione, l'astrazione e perfino la coscienza morale sembrano essere per la maggior parte energie della nostra libertà.

Alla libertà non competono solo forze indeterminate ma anche il privilegio repubblicano di poter essere compartecipi della loro determinazione. Queste condizioni furono indispensabili alla natura dell'uomo. La sfera degli animali determina quindi – come si suol dire – la direzione di tutte le sue forze e dei

suoi impulsi ad opera dell'istinto sia individualmente che complessivamente, laddove al contrario il punto di vista dell'uomo si estende all'universale e addirittura si perde nell'infinito.

Aristotele paragona l'anima alla mano, perché questa è appunto lo strumento di tutti gli strumenti, quella invece la forma di tutte le forme sensibili e intellettuali[6].

Probabilmente i sensi stanno all'intelletto come lo stomaco agli altri vasi, senza la cui circolazione e influenza lo stomaco stesso non sarebbe in grado di adempiere il suo ufficio. Nulla c'è dunque nel nostro intelletto senza che sia stato prima nei nostri sensi[7]: così come non c'è nulla nel nostro corpo che non sia passato prima per lo stomaco nostro o dei nostri parenti. Gli *stamina* e i *menstrua* della nostra ragione sono perciò nel significato più proprio rivelazioni e tradizioni, che noi prendiamo in nostro possesso, trasformiamo in nostre linfe e forze, e vengono così assunte al nostro destino che è in parte di palesare, in parte di tramandare la dignità critica e arcontica di animali politici.

L'analogia dell'economia animale è l'unica guida alla conoscenza anagogica dell'economia spirituale, che assai probabilmente è solo in grado di sciogliere e completare i fenomeni e le *qualitates occultae* di questa parte visibile e mutila.

Anche ammesso, quindi, che l'uomo venga al mondo simile ad un otre vuoto, proprio questa mancanza lo rende tanto più capace di godere della Natura attraverso esperienze e atto alla comunità del suo genere grazie a tradizioni. La nostra ragione almeno scaturisce da questo duplice insegnamento fatto di rivelazioni sensibili e di testimonianza umana, le quali sono partecipate sia attraverso mezzi, ossia caratteri, analoghi, che secondo leggi analoghe[8].

Da sempre i filosofi hanno detto addio alla verità per il fatto che separano ciò che la natura ha congiunto e viceversa: ed è per questo motivo che tra gli altri eretici la filosofia ha visto nascere anche i suoi Ariani, Maomettani e Sociniani, che hanno voluto spiegare tutto in base ad un'unica forza positiva o entelechia dell'anima[9].

Poiché il mistero del connubio tra nature così opposte quali l'uomo interiore e l'uomo esteriore – corpo ed anima – è grande, è senz'altro necessario per giungere ad un concetto comprensivo della molteplicità nell'unità del nostro essere umano un riconoscimento di parecchi caratteri distintivi terreni[10].

L'uomo non è dunque soltanto un vivente campo ma anche il Figlio del campo; e non soltanto campo e seme (secondo il sistema dei materialisti e

degli idealisti) bensì anche Re della terra, padrone di seminare nel suo campo buon grano o zizzania maligna; che cos'è infatti un campo senza seme e un principe senza terra né proventi?[11] Queste tre cose sono dunque in noi un'unica cosa, ossia *Theoù geòrgion*[12]: come tre sagome sulla parete sono l'ombra naturale di un unico corpo, che ha dietro di sé una duplice luce...

Dopo essermi gettato vertiginosamente nell'empireo santuario dell'umana natura, o per meglio dire, dopo essermi spinto innanzi alquanto le mie peripatetiche bolle di sapone, a metà strada esse si dissolvono nelle gocce di rugiada seguenti:

«L'uomo apprende, può, deve e vuole usare e reggere tutte le sue membra e i suoi sensi – quindi anche orecchie e lingua – perché può, deve e parimenti vuole imparare. Di conseguenza l'origine del linguaggio è altrettanto naturale ed umana quanto l'origine di tutte le nostre operazioni, capacità ed arti. Non di meno ogni allievo coopera al proprio insegnamento in funzione della sua inclinazione, capacità e occasioni di apprendere: quindi l'apprendere in senso proprio non è invenzione più di quanto non sia semplice ricordo».

Nei miei ghiribizzi non ho preso vie traverse, siamo già alla meta, ossia alla recentissima prova platonica dell'origine del linguaggio.

Sarebbe sommamente ridicolo organizzare una confutazione di una verità non soltanto saldamente dimostrata ma anche coronata[13]. Mi trovo quindi nella gradevole necessità di poter bruciare incenso alla moda del mio tempo con l'esprimere dubbi.

Fuori da tutto l'oscillante sogno di dubbi, aleggianti innanzi alla mia anima, da quando, sette mesi or sono, lessi la memoria premiata dall'Accademia, torno in me stesso in un momento di veglia per soffermarmi deliberatamente su un unico dubbio e sottoporlo a chiara e più giusta osservazione. Quell'unico dubbio consiste in ciò: «anche il platonico Apologista dell'origine umana del linguaggio ha preso davvero sul serio il suo tema sia per dimostrarlo che anche solo per prenderlo in considerazione?»[14].

A prendere in esame questo dubbio e nessun altro mi induce un mare di caratteri; ne porrò in evidenza alcuni ed invero tra i meno importanti: il fatto cioè che l'intera dimostrazione platonica costituita da un circolo chiuso, da una perenne trottola e da una contraddizione che non è né nascosta né sottile, poggia su forze occulte di nomi arbitrari e di parole d'ordine sociali o di fantasie private per ridursi infine addirittura ad una Genesi divina, che di fatto è più sovrannaturale, sacra e poetica dell'antichissima storia orientale della Creazione del cielo e della terra.

Possibile che il dotto Autore abbia scritto sul serio? possibile che si sia esposto così deliberatamente e alla leggera a ricevere un contraccambio dalla

critica in una misura compressa, scossa, iperbolicamente pleonastica, abbia abusato di se stesso fino a farsi oggetto di ferite e di ammaccature da parte di armi polemiche o abbia realizzato sempre l'opposto di quanto promette, ha giurato e intende far pensare ai suoi lettori?

J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 169-75

1. Cioè Aristotele.

2. Hamann allude alla celebre definizione dell'uomo come animale politico dotato di *logos*, cioè di ragione e linguaggio, che Aristotele dà all'inizio della *Politica* (I, 1, 1253 a 8-11), e alla ulteriore precisazione secondo la quale «il cittadino non può essere meglio definito che dal fatto di partecipare alle funzioni del giudicare e del comandare» (*Politica*, III, 1, 1275 a 22-24).

3. Il passo, tratto dal *Salmo* XXII, 7, dice esattamente: «Sono un verme non un uomo: infamia degli uomini, rifiuto del mio popolo».

4. Allusione al testo di *Giacomo*, I, 25, che afferma: «Chi fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla».

5. È la tesi che Aristotele sostiene nella *Poetica*, 4, 48 b 4-17: «Due cause appaiono aver dato vita in generale all'arte poetica, entrambe naturali: da una parte il fatto che l'imitare è connaturato negli uomini fino dall'infanzia (e in ciò l'uomo si differenzia dagli altri animali, nell'essere il più portato ad imitare e nel procurarsi per mezzo dell'imitazione le nozioni fondamentali), dall'altra il fatto che tutti traggono piacere dalle imitazioni. Ne è segno quel che avviene nei fatti: le immagini particolarmente esatte di quel che in sé ci dà fastidio vedere, come per esempio le figure degli animali più spregevoli e dei cadaveri, ci procurano piacere allo sguardo. Il motivo di ciò è che l'imparare è molto piacevole non solo ai filosofi ma anche ugualmente a tutti gli altri, soltanto che questi ne partecipano per breve tempo. Perciò vedendo le immagini si prova piacere, perché accade che guardando si impari e si consideri che cosa sia ogni cosa, come per esempio che questo è quello».

6. Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 8, 432 a 1-3: «Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili».

7. Si tratta di un celebre principio formulato già da Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, § 2: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu». Leibniz aggiungeva tuttavia: «Excipe: nisi ipse intellectus». Dunque: «Non v'è nulla nell'intelletto che non sia prima stato nei sensi, eccettuato l'intelletto stesso».

8. Come asseriva il filosofo scozzese Thomas Reid (1710-1796) nella sua *Ricerca sulla mente umana secondo i princìpi del senso comune* (1764).

9. Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 7, 431 a: «Tutti gli esseri che divengono, divengono da qualcosa che è in atto [in entelechia]».

10. In *Poesia e verità* Goethe fa una interessante osservazione che può essere riferita a questa idea di Hamann: «Il principio a cui si possono ricondurre tutte le espressioni di Hamann è questo: "Tutto ciò che l'uomo intraprende – sia ciò realizzato con l'azione o la parola o altrimenti – deve scaturire dalla riunione di tutte le forze: ogni fattore singolarmente isolato non è accettabile". Splendida massima! Difficile tuttavia da seguire. È certo valida per la vita e per l'arte: ma per ogni comunicazione per via di parola, che non sia esplicitamente poetica, si riscontra una grossa difficoltà, giacché la parola deve sciogliersi, deve singolarizzarsi per potere dire qualcosa, per avere un significato. L'uomo, in quanto parla, deve per quel momento diventare parziale: non è possibile comunicazione né dottrina senza astrazione. Dal momento però che Hamann si è rifiutato una volta per tutte a questa separazione, e ha preteso – allo stesso modo in cui pensava e immaginava nell'unità – anche di parlare e ha preteso lo stesso dagli altri, entrò in contrasto con il suo proprio stile e con tutto ciò che gli altri potevano

produrre».

11. Il periodo contiene diverse allusioni evangeliche. A *Matteo* 13, 24-30: «Il regno dei cieli si può paragonare ad un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò»; *Matteo* 13, 37-39: «Colui che semina il buon seme è il Figlio dell'uomo. Il campo è il mondo. Il seme buono sono i figli del regno; la zizzania sono i figli del maligno, e il nemico che l'ha seminata è il diavolo. La mietitura rappresenta la fine del mondo, e i mietitori sono gli angeli»; *Matteo* 14, 23-25: «Il regno dei cieli è simile a un re che volle fare i conti con i suoi servi».

12. Cioè «campo di Dio»: è il nome dato da san Paolo alla Chiesa nella prima *Lettera ai Corinti*, 3, 9.

13. Come dice Orazio nelle *Satire*, IX, 1, 42-43: «È ardua impresa contrastare chi ha già vinto!».

14. Si intende naturalmente Herder, che nella sua memoria *Sull'origine del linguaggio*, premiata dall'Accademia delle Scienze di Berlino, aveva sostenuto l'origine umana del linguaggio.

Johann G. Herder

Idee per la filosofia della storia dell'umanità

Che cos'è il linguaggio umano

Idee per la filosofia della storia dell'umanità, Libro IX, cap. 2

Nel quadro di una concezione della storia naturale dell'uomo intesa non come progresso lineare, ma come processo di crescita organica, Herder corregge la determinazione illuministica dell'uomo che privilegia la ragione, e rivaluta il sentimento e la sensibilità. L'uomo è più precisamente un «animale incompleto» (*Mängelwesen*), nel senso che è privo di un istinto sicuro che ne guidi il comportamento, ma proprio per questo è libero dalle costrizioni naturali e può scegliere e creare autonomamente il proprio mondo e la propria forma di vita. Herder è tra i primi a scoprire – in polemica con Kant – l'importanza del linguaggio e il suo embricarsi con la ragione. Il linguaggio è infatti, insieme alla ragione, lo strumento di cui l'uomo si serve per formare se stesso e il proprio mondo: «Senza linguaggio l'uomo non ha ragione, senza ragione non ha linguaggio». Il linguaggio umano è qualcosa di profondamente differente dai versi degli animali: è «attività» (enèrgeia) simbolica mediante la quale si costituiscono significati e si apre l'esperienza del mondo. Nel brano che presentiamo, tratto dalle *Idee per la filosofia della storia*

dell'umanità (1784-1791), Herder mostra come il linguaggio sia lo strumento specifico per la formazione dell'uomo, mettendone in luce le potenzialità ma anche i limiti.

Esiste nell'uomo, anzi già nella scimmia, uno specifico istinto di imitazione che non sembra essere affatto la conseguenza di una riflessione razionale, bensì un immediato prodotto della simpatia organica. Allo stesso modo come ogni singola corda di uno strumento musicale risuona in armonia con le altre, e la sua capacità di vibrazione aumenta con la più chiara compattezza e omogeneità di tutti i corpi, così pure l'organizzazione dell'essere umano, che è la più raffinata di tutte, è necessariamente destinata a riecheggiare per eccellenza il suono di tutti gli altri esseri e a ricrearlo in se stessa. La storia delle malattie mostra che non solamente affezioni e traumi fisici, ma perfino la pazzia possono propagarsi simpateticamente.

Gli effetti di questo consenso di esseri fra loro accordati li vediamo in alto grado nei bambini, i cui corpi proprio anche per assolvere a tale finalità dovrebbero restare per lunghi anni una specie di arpa sensibilissima nel riecheggiare i suoni. Azioni e atteggiamenti gestuali, perfino passioni e pensieri vengono impercettibilmente assorbiti dal loro animo, tanto che anche a ciò che non possono ancora esercitare di fatto essi si trovano almeno predisposti, in virtù di un inconsapevole istinto che è una sorta di assimilazione spirituale. Non diversamente accade presso tutti i figli della natura, cioè nei popoli primitivi. Pantomimi nati, essi imitano vivacemente tutto ciò che viene loro raccontato o che vogliono esprimere, e testimoniano in danze, giuochi, scherzi e dialoghi il loro peculiare modo di pensare. A queste immagini infatti la loro fantasia è giunta attraverso l'imitazione, e il patrimonio della loro memoria e del loro linguaggio ha una tipologia particolarissima; perciò appunto i loro pensieri trapassano così facilmente in azione e in vivente tradizione. Mediante questi strumenti della mimica l'uomo tuttavia non sarebbe mai pervenuto al carattere distintivo artificiale della propria specie, ossia alla ragione; a essa egli giunge unicamente con il linguaggio[1]. [...]

Il linguaggio ha reso umani gli uomini, arginando l'enorme marea dei loro moti d'animo ai quali le parole hanno eretto monumenti razionali. [...] Tutto ciò che lo spirito umano ha escogitato e i sapienti dell'antichità hanno racchiuso in pensieri, giunge fino a me, se la provvidenza mi è benigna, unicamente tramite il linguaggio. Mediante esso la mia anima pensante è collegata all'anima del primo e fors'anche dell'ultimo uomo pensante. Il linguaggio insomma è la qualità caratteristica della nostra ragione mediante

cui, unicamente, essa prende forma e si propaga.

Un’analisi appena più circostanziata mostra tuttavia quanto imperfetto sia questo strumento della nostra formazione, non solo dal punto di vista di strumento della ragione, ma anche sotto il profilo di legame interumano. [...]

1. *Nessun linguaggio esprime cose, bensì soltanto nomi; quindi la ragione umana non conosce le cose, ma possiede solamente i connotati di esse, designandoli con parole.* È una constatazione avvilente, la quale racchiude l’intera storia del nostro intelletto entro limiti ben ristretti e dà ad essa una configurazione assai inessenziale. Ogni nostra metafisica è metafisica nel senso proprio del termine, ossia un registro sistematico di nomi, costruito facendo astrazione dalle osservazioni dell’esperienza. Sotto l’aspetto di registro sistematico questa scienza può avere molta utilità, e in un certo senso essa deve servire da guida al nostro intelletto artificiale in ogni altro campo; di per sé tuttavia, considerando la natura della cosa, essa non fornisce nessun concetto completo ed essenziale, nessuna intima verità. Ogni nostra scienza conduce i suoi calcoli in base a singoli astratti connotati esteriori, i quali non attingono l’intima esistenza di nessuna cosa poiché per percepirla ed esprimerla noi semplicemente non possediamo alcun organo. Di nessuna cosa conosciamo le intime energie che risiedono nella sua essenza, né potremo mai imparare a conoscerle; perfino l’energia che anima noi stessi, che in noi stessi è produttrice di pensiero, noi l’avvertiamo oscuramente e ne godiamo i frutti, ma non la conosciamo. Non comprendiamo dunque nemmeno la concatenazione fra causa ed effetto, poiché non ci è intimamente chiaro né ciò che produce gli effetti né l’effetto stesso; e dell’essere di una cosa non possediamo assolutamente alcun concetto. La nostra misera ragione, come d’altronde il suo nome indica in parecchie lingue, è quindi soltanto una macchina calcolatrice che attribuisce segni alle cose[2].

2. Ma quali sono poi gli elementi con cui la ragione fa i suoi calcoli? Li compie forse servendosi dei connotati ch’essa ha astratto dalle cose, connotati già di per sé largamente imperfetti e inessenziali? Nient’affatto! *I connotati vengono a loro volta tradotti in fonemi arbitrari, del tutto inessenziali rispetto ai connotati stessi, ed è con questi fonemi che l’anima pensa.* I suoi calcoli essa li compie dunque servendosi di gettoni, ossia di suoni e segni. Nessuno infatti che conosca anche solamente due delle molte lingue di questa terra, crederà che esista una connessione essenziale fra il linguaggio e il pensiero, e ancor meno fra il linguaggio e le cose. Le lingue poi che si parlano su questa terra sono ben più di due, e tutte sono strumenti di calcolo per la ragione, la quale si accontenta del giuoco d’ombre di una

arbitraria coordinazione. Se ne accontenta perché essa stessa è in possesso soltanto di connotati inessenziali e le è quindi indifferente designarli con questo o quell'altro segno. Triste prospettiva per la storia del genere umano! Errori e mere opinioni sono dunque consustanziali alla nostra natura, non scaturendo essi soltanto da sbagli che l'osservatore commette, bensì dalla stessa formazione genetica dei concetti e dal modo in cui propaghiamo questi concetti mediante la ragione e il linguaggio. [...]

Tutto ciò ha enormi conseguenze per la storia dell'umanità.

Primo. In base a questo strumento di formazione scelto dalla divinità, è assai difficile che il genere umano possa essere adatto alla pura speculazione o alla pura intuizione, poiché per entrambe la sfera delle nostre facoltà è largamente imperfetta. Non siamo adatti alla pura intuizione, la quale o è un'illusione perché nessun uomo coglie l'intima essenza delle cose, oppure resta completamente incomunicabile, non consentendo essa né connotati né parole. È pressoché impossibile che chi possiede un'intuizione sappia guidare altri lungo il cammino su cui egli stesso è giunto ai suoi tesori incomunicabili; e può quindi soltanto confidare che siano le forze e il genio dell'altro a far diventare anche costui partecipe di quelle intuizioni. Così però viene spalancata fatalmente la porta a mille inutili tormenti dello spirito e a innumerevoli specie di abili inganni, come mostra la storia di tutti i popoli. Altrettanto poco l'uomo può esser stato creato per la speculazione, la quale sotto il profilo della sua genesi e comunicabilità è imperfetta alla pari dell'intuizione e velocemente riempie di parole sorde le teste degli accoliti. Se poi questi due estremi, la speculazione e l'intuizione, si alleano addirittura e il visionario metafisico ci rimanda a una ragione muta di parole e piena di intuizioni, allora davvero è da compatire il povero genere umano, messo in bilico, nello spazio delle non-entità, fra un calore gelido e un gelo torrido. Con il linguaggio la divinità ci ha condotti su una via sicura, la via di mezzo. Tramite esso giungiamo esclusivamente a idee dell'intelletto[3], le quali ci sono sufficienti al godimento della natura, all'esplicazione delle nostre forze, al sano uso della nostra vita, in breve alla formazione dell'umanità in noi. Non siamo destinati a respirare l'etere, non essendo la macchina del nostro organismo costruita a tale scopo, bensì a respirare il sano aroma della terra.

Ma nella sfera dei concetti veri e utilizzabili gli uomini sono poi effettivamente così lontani fra loro come pretende la boriosa speculazione? La storia delle nazioni e la natura della ragione e del linguaggio mi vietano di crederlo. Il povero selvaggio, nel cui campo visivo cadevano ben poche cose e che collegava un numero ancora minore di concetti, operava però il loro collegamento alla stessa maniera del primissimo filosofo. Era fornito di

linguaggio alla pari dei filosofi, e mediante esso ha esercitato infinite volte il proprio intelletto e la memoria, la fantasia e la reminiscenza. Non fa differenza se egli abbia esplicato le sue facoltà in un ambito più o meno grande, cioè non fa differenza rispetto allo specifico modo umano in cui le ha esercitate. Il filosofo europeo non possiede nessuna facoltà psichica ch'egli possa chiamare esclusivamente sua; per quanto riguarda anzi le personali energie umane e il loro esercizio, la natura stessa è una ricca tesoriera. Presso parecchi selvaggi ad esempio la memoria, l'immaginazione, l'intelligenza pratica, la rapidità di decisione, il giudizio esatto e la vivace espressione si trovano a un livello che ben raramente coesiste con la ragione artificiale degli eruditi europei. Costoro con concetti verbali e cifre riescono certo a calcolare combinazioni artificiali estremamente raffinate cui l'uomo di natura non pensa minimamente: ma il modello di ogni perfezione, felicità e vigore umani è forse da cercare in una siffatta sedentaria macchina calcolatrice? Lasciate che quello, il selvaggio, pensi per immagini se ancora non riesce a pensare per astrazioni; anche se non possiede ancora nessuna idea sviluppata di Dio, cioè nessuna parola, e tuttavia nella propria vita pratica gode di un'immagine di Dio come grande spirito della creazione, allora egli vive in contentezza perché vive appagato e, pur non riuscendo con cifre verbali a confezionare a se stesso la dimostrazione dell'immortalità dell'anima epperò credendo in una anima siffatta, andrà nella terra dei suoi padri con cuore assai più sereno che non taluni irrisoluti filosofi.

Lasciateci dunque adorare la benigna provvidenza che con l'imperfetto ma universale strumento del linguaggio ha reso gli uomini intimamente di gran lunga più uguali di quanto non mostri il loro aspetto esteriore. Tutti noi giungiamo alla ragione esclusivamente mediante il linguaggio; e al linguaggio giungiamo mediante la tradizione e prestando fede alle parole dei nostri padri. Sarebbe il più indocile discente di linguistica colui che esigesse spiegazione e dimostrazione causale dell'uso primevo delle parole; allo stesso modo una analoga fede in cose così difficili come l'osservazione della natura e l'esperienza, deve con serena sicurezza guidarci attraverso l'intera nostra vita. Chi non confida nei propri sensi è uno sciocco, il cui destino è la vuota speculazione; chi invece li esercita con fiducia, appunto perciò indagandoli e rettificandoli, costui è l'unico a guadagnare un patrimonio di esperienza per la sua vita umana. Il linguaggio, pur con tutti i suoi limiti, gli basta, poich'esso ha semplicemente l'ufficio di stimolare l'attenzione dell'osservatore e di guidarlo verso un autonomo uso attivo delle sue energie psichiche. Un idioma più raffinato, penetrante come il raggio solare, da un lato non potrebbe essere universale, mentre dall'altro rappresenterebbe una

vera sciagura per l'attuale sfera delle nostre attività grossolane. Lo stesso vale per il linguaggio del cuore; è un linguaggio incapace di dire molto, epperò dice abbastanza; e sotto certi aspetti anzi il nostro linguaggio umano è fatto più per il cuore che per la ragione. L'intelletto può ricevere soccorso dal gesto, dal movimento, dalla cosa stessa, mentre le sensazioni del nostro cuore resterebbero sepolte nel petto se il fiume melodico non le trasmettesse in dolci onde al cuore dell'altro. [...]

Secondo. Il migliore tentativo di comporre una storia e una dettagliata caratteristica dell'intelletto e del cuore umano sarebbe dunque una *comparazione filosofica delle lingue*, ognuna di esse portando impressi in sé l'intelletto di un popolo e il suo carattere. A seconda delle regioni geografiche variano non soltanto gli strumenti linguistici (tanto che quasi ogni nazione possiede talune lettere dell'alfabeto e fonemi che sono propri esclusivamente ad essa), ma cambia ovunque su questa terra l'onomatesia[4] stessa, perfino nella designazione di oggetti udibili e anzi addirittura nelle espressioni immediate dei moti d'animo, cioè nelle interiezioni. Nelle sfere dell'intuizione e della riflessione intellettuale questa diversità si accentua ancora maggiormente, crescendo poi quasi a dismisura nelle espressioni improprie, nelle immagini del discorso verbale e infine nella struttura vera e propria della lingua, ossia nel reciproco rapporto, ordinamento e coordinamento degli elementi di essa; lungo tutto questo processo il genio di un popolo non ha dunque luogo migliore per manifestarsi se non nella fisionomia del suo discorso verbale. Il fatto che il lessico di una nazione contenga ad esempio molti nomi, oppure molti termini per indicare azioni, il modo in cui una nazione designa le persone e i tempi, la predilezione per una certa concatenazione di concetti piuttosto che per un'altra: tutto ciò, espresso spesso in sottili sfumature, è estremamente caratteristico. Talune nazioni hanno una lingua specifica per il genere maschile e femminile; presso altre l'uso della semplice parola 'io' riflette addirittura la differenza dei ceti sociali. Popoli volti all'azione hanno una sovrabbondanza di modi dei verbi, le nazioni più raffinate possiedono una gran copia di termini per indicare le qualità delle cose, da loro ipostatizzate ad astrazioni. La parte più originale delle lingue umane è infine la maniera di designare le sensazioni, ossia le espressioni dell'amore e della stima, dell'adulazione e della minaccia, in cui le debolezze di un popolo si manifestano spesso fino al ridicolo. Purtroppo non esiste tuttora un'opera che abbia anche solo in parte soddisfatto il desiderio, espresso da Bacone, Leibniz, Sulzer[5] e altri, di una *fisiognomica*[6] *generale dei popoli desunta dalle loro lingue*. Numerosi contributi a quest'opera si trovano in libri sulla lingua di singole nazioni e in resoconti di

viaggio; il lavoro stesso non verrebbe nemmeno troppo difficile e prolisso, a patto di lasciar perdere il materiale inutile e di usare con tanto maggiore profitto ciò che di essenziale si può mettere in luce. Il tutto sarebbe poi senz'altro ricco di una sua particolare grazia istruttiva a ogni passo, poiché le peculiarità dei diversi popoli, la loro intelligenza pratica e fantasia, i loro costumi e modi di vita si offrirebbero all'osservatore per qualsiasi uso, come una sorta di giardino del genere umano, e in ultima ne risulterebbe la più ricca delle *architettoniche dei concetti umani*, la migliore *logica e metafisica del sano intelletto*. La competizione è ancora aperta e la vincerà, a suo tempo, un novello Leibniz.

Ugualmente utile sarebbe una storia della lingua di taluni singoli popoli dopo le loro rivoluzioni, dove a mo' di esempio penso in particolare alla storia della nostra lingua patria. Sebbene infatti non abbia subìto, come altri sistemi linguistici, una contaminazione con lingue straniere, essa tuttavia, a partire dai tempi di Odofredo, si è profondamente modificata anche sotto l'aspetto grammaticale. A fare il confronto fra le varie lingue di cultura e le rivoluzioni compiute dai rispettivi popoli, ne risulterebbe per così dire un mobile affresco in chiaroscuro delle molteplici fasi di evoluzione dello spirito umano, i cui vari idiomi diffusi su questa terra rispecchiano tuttora, io credo, l'intera gamma delle sue epoche di sviluppo. Vi sono nazioni che si trovano nelle fasi dell'infanzia, della giovinezza, dell'età virile e della senilità del genere umano; e quanti popoli e sistemi linguistici non hanno addirittura visto la nascita ad opera di innesti eterogenei o sono sorti come da cenere!

Veniamo infine alla tradizione delle tradizioni, alla *scrittura*. Se il linguaggio è lo strumento della formazione *umana* della nostra specie, la scrittura è lo strumento della formazione culturale *erudita*. Le nazioni che si trovano al margine del cammino di questa tradizione artificiale sono rimaste, almeno secondo l'attuale modo di vedere, prive di cultura; quelle invece che a tale cammino hanno sia pure limitatamente partecipato, sono giunte ad eternare con segni scritti la ragione e le leggi. Colui, fra i mortali, che inventò questo strumento per mettere vincoli al fuggevole spirito non soltanto con le parole, bensì con le lettere dell'alfabeto, costui operò come un dio fra gli uomini[7].

Epperò ciò che si è osservato a proposito del linguaggio è qui ancora più palese, vale a dire che anche questo mezzo per eternare i nostri pensieri ha bensì reso lo spirito e il discorso verbale maggiormente determinati, ma altresì più limitati e in varia maniera impastoiati. Con la parola scritta si è non soltanto gradualmente spenta la vivezza degli accenti e dei gesti che avevano così prepotentemente dischiuso al discorso verbale la porta del

cuore, non soltanto si sono impoveriti i dialetti e quindi pure gli idiomi caratteristici di talune tribù e popolazioni, ma anche la capacità di memoria degli uomini e la loro viva forza spirituale si è indebolita a causa di quest'artificiale espediente costituito da forme concettuali prefissate. L'anima umana sarebbe stata ormai soffocata da lungo tempo sotto il peso dell'erudizione e dei libri, se ad opera di ricorrenti rivoluzioni distruttive la provvidenza non avesse procurato nuovamente aria fresca al nostro spirito. Incatenato a lettere alfabetiche l'intelletto alla fin fine si trascina spossato; i nostri pensieri migliori ammutoliscono in morte linee di scrittura. Tutto ciò non impedisce comunque di valutare la tradizione scritta come la più duratura, silenziosa ed efficace delle istituzioni divine, in virtù della quale le nazioni influiscono sulle nazioni, i secoli sui secoli, e forse l'intero genere umano si troverà in futuro legato a un'*unica catena* di tradizione fraterna.

J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, libro IX, cap. 2, in J.G. Herder-J.B. Monboddo, *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker e L. Formigari, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 176-77; 180-90. [La traduzione completa dell'opera di Herder è pubblicata a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971.]

1. Il linguaggio è dunque prerogativa dell'uomo e va distinto dai versi degli animali.

2. Herder allude qui ai termini greco e latino per indicare la ragione, cioè *lògos* e *ratio*, che significano anche «calcolo».

3. Cioè alle categorie nel senso kantiano, mediante le quali noi organizziamo e unifichiamo discorsivamente i dati sensibili.

4. Il diverso modo in cui si danno i nomi e si formano le parole nelle rispettive civiltà.

5. Johann Georg Sulzer (1720-1797), pensatore illuminista di origine elvetica, autore di una *Teoria generale delle belle arti*.

6. Studio dei caratteri.

7. Secondo quanto narra Platone nel *Fedro* (274 c 5- 275 b 4), la scrittura fu inventata dal dio egiziano Theut, il quale pensava con essa di rendere gli uomini più sapienti e più capaci di ricordare in quanto essa sarebbe stata «il farmaco della memoria e della sapienza». Ma quando Theut sottopose la sua invenzione al giudizio del re Thamus, affinché ne valutasse l'utilità, questi la respinse osservando che essa avrebbe prodotto l'effetto contrario, cioè una maggiore dimenticanza e una sapienza soltanto apparente.

Friedrich H. Jacobi

Sulla dottrina di Spinoza

L'ateismo dell'intelletto e il «salto mortale» della «ragione»

come «sentimento del soprasensibile»

Sulla dottrina di Spinoza, Prefazione alla terza edizione

Mentre le odierne storie della filosofia dedicano a Jacobi uno spazio modesto, in realtà presso i suoi contemporanei egli ebbe una risonanza piuttosto ampia. Hegel, per esempio, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* lo tratta alla pari di Fichte e Schelling, dedicandogli un congruo numero di pagine. In effetti, egli fu una delle personalità più originali e brillanti sulla scena filosofica del suo tempo e toccò nei suoi scritti problemi che si rivelarono fondamentali. Influenzò con i suoi romanzi *Allwill* (1776) e *Woldemar* (1779) la generazione dello Sturm und Drang, suscitò con le sue lettere *Sulla dottrina di Spinoza* l'importantissima «polemica sul panteismo» (*Pantheismusstreit*), fu in contatto con Goethe e con gli idealisti, specialmente con Fichte e Schelling, discutendo animatamente con loro.
Egli raggiunse la notorietà filosofica nel 1785 allorché rese pubblica la sua corrispondenza con Moses Mendelssohn relativa al presunto spinozismo di Lessing. Riportando colloqui avuti a Wolfenbüttel, Braunschweig e Halberstadt con il grande scrittore e pensatore illuminista che la Germania ammirava, e precisamente nel 1780, dunque poco prima della sua morte (avvenuta il 15 febbraio 1781), Jacobi dichiarava che Lessing, da lui sollecitato con alcune domande sul *Prometeo* di Goethe, gli aveva confessato di aderire al panteismo spinoziano e al principio dell'«Uno-Tutto». Ma a seguire Spinoza nella sua ferrea argomentazione che muove dall'identità *Deus sive Natura*, cioè a seguire la logica dell'intelletto, secondo Jacobi si finisce inevitabilmente per concepire tutto come connesso secondo necessità, cioè si finisce nel panteismo, nel fatalismo e nell'ateismo. Con questa equiparazione di spinozismo, panteismo e ateismo Jacobi riprendeva un pensiero messo in circolazione dal *Dizionario* di Pierre Bayle, in cui Spinoza era apostrofato come «ateo di sistema», e demoliva ogni tentativo di teologia razionale, spianando la strada al fideismo. In effetti, al di là del riferimento a Lessing e al suo «cristianesimo della ragione», ben presto la controversia suscitata da Jacobi si allargò ai rapporti tra filosofia e fede, e si trasformò di fatto in uno scontro tra

l'illuminismo berlinese e la «filosofia della fede» che apriva alla *Schwärmerei*, cioè all'entusiasmo e all'esaltazione del genio e dell'intuizione.
La controversia affermò Jacobi – che fino ad allora era noto principalmente per i romanzi *Allwill* e *Woldemar* – come filosofo e come conoscitore del pensiero di Spinoza e di Kant (in seguito, fu tra i primi ad attirare l'attenzione sui cambiamenti introdotti nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*). Ma gli costò anche le critiche di pensatori autorevoli ed ebbe soprattutto l'effetto contrario a quello voluto: anziché alla condanna, diede inizio alla fortuna dello spinozismo. Herder, che pur non era ostile a Jacobi e che si pronunciò sul *Pantheismusstreit* nello scritto *Dio* (1787), sostenne la conciliabilità di spinozismo e cristianesimo. Goethe dichiarò che Spinoza era «theissimus et christianissimus» (lettera a Jacobi del 7 giugno 1785), Novalis lo definì «un uomo ebbro di Dio» e il teologo Schleiermacher, nei *Discorsi sulla religione* (1799), scrisse che Spinoza «era pieno di religione e pieno di Spirito Santo». Intervennero nella controversia anche Hamann, che difese Jacobi, e Kant, che rifiutò l'equiparazione di spinozismo e ateismo come «imperiosa sentenza» e scrisse il saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786).
Il testo di Jacobi *Sulla dottrina di Spinoza* ebbe una seconda edizione nel 1789 – con delle appendici, la prima contenente alcuni brani tradotti di Giordano Bruno che contribuirono a far conoscere questo pensatore italiano in Germania – e una terza nel 1819, compresa nelle *Opere* di Jacobi e apparsa poco dopo la sua morte, avvenuta il 10 marzo di quell'anno. Per questa terza edizione Jacobi aveva preparato una prefazione, edita postuma a cura dell'amico Friedrich Köppen, nella quale sono compendiati i risultati della sua filosofia. Essa vi viene caratterizzata come tentativo di superare quell'ateismo a cui inevitabilmente conduce la filosofia seguendo la logica del mero «intelletto» (*Verstand*). Diceva Jacobi: «La luce è nel mio cuore ma appena cerco di portarla al mio intelletto si spegne». Invece la «ragione» può compiere un «salto mortale» verso il soprasensibile. Facendo leva sull'etimologia del termine tedesco, Jacobi intende la ragione (*Vernunft*) come la capacità di percepire (*vernehmen*) l'Assoluto, ossia come «sentimento del soprasensibile» o

«percezione di Dio». Della Prefazione alla terza edizione della *Dottrina di Spinoza* presentiamo i passaggi più significativi.

La mia meditazione filosofica non fu mai senza scopo, ma ne aveva dinanzi uno determinato. Neppure la semplice intesa con me stesso, la quale noncurante della sua direzione comincia ora qui ora là e si volge ora da una parte ora da un'altra, essa da sola non era lo scopo: io volevo rendermi chiara con l'*intelletto una cosa*, cioè la mia *devozione* naturale a *un Dio incognito*. Se quella intesa con me stesso mi avesse portato a credere che ogni convinzione dell'esistenza di un Dio che si può pregare – la pietà non ne conosce un altro – è pazzia; io avrei imparato a mio danno, sarebbe rimasto insoddisfatto il mio bisogno; cioè il bisogno di scoprire Dio come *il primo fondamento di tutta la scienza* e di ritrovarlo dappertutto[1]. [...]

Vi sono bensì delle scienze che si trattengono semplicemente nel sensibile e cercano i mezzi a una soddisfazione migliore di esso; ma l'interesse della scienza suprema è rivolto al soprasensibile. Con Kant io annovero a soggetti essenziali della filosofia: Dio, la libertà e l'immortalità. Un tempo – quando comparvero la prima volta le *Lettere su Spinoza* – quest'opinione in Germania era predominante e aveva spiccata importanza; si era convinti che Leibniz avesse scoperto la via giusta alla cognizione di questi oggetti. D'allora in poi ha la filosofia come vera scienza trovato una mèta affatto diversa?

La religione come fa l'uomo uomo, ed essa sola lo innalza al disopra del bruto, così lo fa anche filosofo. Se la *religiosità* con pio proposito aspira ad adempiere la volontà di Dio, la *cognizione religiosa* aspira continuamente a sapere di Dio in modo più certo e a conoscere il nascosto. Alla mia filosofia importava questa *religione*, il centro di ogni vita spirituale, non l'acquisto di altre cognizioni scientifiche, le quali si possono anche avere senza filosofia. La pratica con la natura doveva aiutarmi ad ottenere la pratica con Dio. Io non volevo rimanere eternamente nella natura e in essa imparare a far senza Dio e a dimenticarlo[2].

Così ora parlano invero anche parecchi, la cui filosofia si scosta dalla mia. Perché? Io mi riferisco a un sentimento innegabile, invincibile, come al fondamento primo e immediato di tutta la filosofia e la religione; a un sentimento che fa vedere e riconoscere all'uomo che egli ha un senso per il soprasensibile. Questo senso io lo chiamo *ragione*[3], a differenza dei *sensi* per il mondo visibile. [...] Deve rimanere radice della filosofia che la conoscenza umana procede dalla rivelazione, cioè *la ragione rivela la libertà mentre rivela la provvidenza*; e da questa radice pullulano tutti i rami della dottrina. In vari modi ho ripetuto che ciascuno a cui il sentimento della libertà non

faccia come a me violenza non può essere da me persuaso. Chi non ammette la personalità nel senso che l'ammetto io, non può neanche ammettere la mia filosofia; per lui io sono nessuno, per lui la mia dottrina è nessuna dottrina. [...]

Il Dio della Bibbia è più sublime del Dio che è solo un Assoluto, per quanto si adorni questo e lo si rivesta con l'orpello della fantasia.

Perciò la mia filosofia domanda: *chi è Dio?* non: *che cosa* esso è? Ogni *che cosa* appartiene alla natura[4]. [...] Io non potevo concepire diversamente la questione. Non vi è ragione che nella persona; dunque, siccome la ragione è, così vi è un *Dio* e non semplicemente un *Divino*. Io professo il cristianesimo, poichè asserisco che coloro i quali divinizzano la natura negano Dio.

Culto della natura è la religione del paganesimo, culto di Dio la religione del cristianesimo. La virtù è con quest'ultima una sola cosa indivisibile. Noi sentiamo che vi è un Dio ogni qualvolta in noi si muove preponderante la coscienza – attestante in modo indelebile la personalità libera; – mediante una vita divina l'uomo scopre Dio. Da questo lato la via alla cognizione del soprasensibile è una via pratica, non teoretica, non semplicemente scientifica, e perciò Cristo dice: «Io sono la via, la verità e la vita». Anche così è determinato in modo immutabile che cosa sia il bene supremo, o meglio che cosa meriti esclusivamente di esser chiamato bene. Se vi è un bene tale, che supera tutti gli altri beni, non semplicemente al confronto, ma in modo incomparabile, se questo bene non è una chimera, allora vi è una religione reale e verace. Chi sa e vuol sapere soltanto di beni temporali, non ha religione e non ne ha bisogno. Un cielo di Maometto è possibile procurarselo sulla terra; chi si stima felice in tale cielo, non cerca un dio nel cielo, e non desidera uno spirito immortale, ma soltanto un corpo non transitorio brutalmente animato. Perciò, senza moralità nessuna religiosità. Questo distingue il culto di Dio dal culto degl'idoli; il cristianesimo dal paganesimo e dall'Islam.

Non sarà mai scopo della vera scienza perdere Dio, ma essa lo cerca e lo vuol trovare con la supposizione originalmente umana, razionale, imposta mediante una voce soprannaturale, che cioè il vero sia solo in Dio e con Dio. [...]

Perciò se ho detto che l'interesse della *scienza è che non vi sia alcun Dio*; che chi segue soltanto essa, sia pure che la possa infine trovare, non si cura di Dio, non lo cerca, nemmeno deve cercarlo; *questa* scienza, di cui ho parlato, deve certo essere altra da quella indicata come *vera*, della quale si deve dire il contrario[5].

Nella intera esistenza dell'uomo e nella sua storia appaiono evidenti una

degenerazione e un pervertimento dell'originale, difficili a spiegare.

L'uomo, creato a immagine di Dio, decade dalla sua altezza; i suoi pensieri, che in principio sono rivolti soltanto a Dio e alle cose divine, si perdono nel vuoto, e la sua conoscenza partecipa di questa tendenza, riesce al dubbio, all'incertezza e all'errore. Il male esiste, per testimonianza di tutti; il bene supremo è perduto, la virtù debole, la religione degenerata. La scienza, che doveva prestar aiuto, e anche lo promise, spesso aumenta gli errori; essa può giungere a questo, a negar Dio e la virtù, e a stimarli incompatibili con se stessa. Appena essa fa questo, il suo interesse consiste in ciò, che non esiste un Dio, e che l'amore di esso nell'anima umana non venga riconosciuto come ciò che è originalmente predominante e primo.

Allora la scienza vuole piuttosto amare e stimare soltanto se stessa, non riconoscere niente *al di sopra* di sé, ma essere e produrre tutto in tutto: essa vuole *essere come Dio*. Essa promette l'onniscienza, essa asserisce di distruggere ogni dubbio, di possedere la conoscenza perfetta, essa viene proclamata dalle cattedre come dottrina e sapienza sufficiente a tutto; laddove i pensatori di tutti i secoli si sarebbero ingannati e sarebbero rimasti impigliati nel puro errore e nell'illusione. *Questa* scienza chiamata la *propriamente detta, l'unica*, consiste nel produrre da sé il suo oggetto; essa produce il vero e la verità, è assolutamente sussistente per sé, e trasforma in niente tutto ciò che è fuori di sé.

Poiché essa si compie come opera della riflessione, dell'intelletto, appare come sistema compatto e chiuso, e deve smentire tutte le menzogne che suppongono un sapere più alto, originale, e riducono all'osservazione di esso tutta l'importanza della riflessione e dei sistemi, trovano in ciò l'interesse della ragione e rappresentano il potere dell'intelletto solo come un potere derivato, non sussistente per sé. [...]

Le mie asserzioni sono state dirette contro *questa* scienza dichiarata sufficiente e contro le sue pretese; non contro la scienza, che è guidata da uno spirito, il quale conduce a ogni verità. Cioè per quella scienza la personalità, la libertà e le rivelazioni di un Dio sopramondano all'anima sono senza importanza; essa, per contro, si limita al mondo, al tutto o alle forze particolari di esso. Siccome il creare e il fare umano è legato con un *qualche cosa*, così sembra che col *che cosa* della natura si possa ottener molto, soltanto che si proceda con esso nel modo giusto. Invece, ciò è una semplice illusione. Il principio di causalità dell'intelletto non sorpassa la natura, l'insieme del finito. Anzi, mediante il principio di causalità si trova che non vi può essere un insieme del finito; che il concetto della natura, separato dal concetto di un soprannaturale, è un concetto fittizio. Se dunque il finito

dev’essere sorpassato, dev’essere sorpassata la legge del finito. Ma le generazioni degli uomini hanno sempre saputo di Dio e i riflessivi tra loro l’hanno sempre cercato! Cercando lui, che cosa cercavano? Cercavano e investigavano una causa del mondo *distinta* dall’universo, superiore a esso e indipendente da esso. Colui al quale Dio volge la sua faccia, lo può vedere; colui dal quale Dio rivolge la sua faccia, lo nega e lo deve negare.

Così accadde a Spinoza. Il suo universo è lo stesso oggi, ieri e sempre. Quest’universo che nel suo principio è insulso, si avvolge di una nuvola di esseri, i quali non sono, e dei quali ogni cosa, quindi anche il loro insieme, è solo un niente che muta. Perciò si potrebbe dire che lo spinozismo neghi non tanto l’esistenza di un Dio, quanto l’esistenza di un mondo reale e vero, proprio come si può dir ciò anche di ogni più recente sistema di questo genere. [...]

Invece, nell’uomo la ragione, come percezione e presupposizione di Dio[6], conosce il supremo. Se l’uomo vuole andare oltre ciò, allora riesce all’emanatismo logico, cioè a un niente che fa di tutto niente. Le antiche dottrine pagane di una derivazione degli dèi dal mondo o del mondo da Dio mediante l’emanazione, e la dottrina filosofica dei giudei sull’emanazione convengono in questo; soltanto il cristianesimo insegna altrimenti.

Questo mi diventò chiaro, e compresi che perciò lo spinozismo è ateismo. [...]

Perciò le mie *Lettere sulla dottrina di Spinoza* furono scritte non per respingere un sistema mediante l’altro, ma per dimostrare l’inconfutabilità dello spinozismo dal lato dell’uso logico dell’intelletto, e come si procede con perfetta coerenza, quando si giunge allo scopo di *questa* scienza: che non vi è Dio[7]. La quale, nella sua cerchia, non era da confutare. Ma se nondimeno io avevo un’altra convinzione filosofica, questo era simile a un fatto che veniva da me raccontato: cioè come Lessing sia stato uno spinoziano, e come io non lo sia affatto. Su questo punto cominciò la disputa. Non si voleva ammettere il mio modo di essere *non spinoziano*; e di questo modo si asseriva, che esso manifestamente era una fede cieca, nessuna filosofia; quindi la mia filosofia o era spinozismo, oppure non ne avevo nessuna, e perciò non potevo parlare di questa scienza, la più nobile di tutte. Non mi potevo persuadere di questo, posta la mia intima convinzione che quella coscienza immediata dello spirito e di Dio, sulla quale si fondava la mia filosofia, dovesse servir di pietra fondamentale e angolare a ogni filosofia che volesse esser qualcosa di più che una semplice fisica e logica. D’allora in poi in tutti i miei scritti filosofici fu dimostrato che il filosofo il quale fra le sue indagini perde il Dio presentito necessariamente trova il niente; il che nessuno cerca e può cercare

propriamente, e anche nessuno, se anche ciò gli si dimostra infine come la verità pura, può amare sopra ogni cosa[8]. [...]

In ciò, senza dubbio, si deve partire dal sentimento e dall'intuizione; non vi è nessuna via semplicemente speculativa per scoprire Dio: la speculazione può semplicemente venir poi, e mediante la sua propria struttura provare che essa per sé è vuota senza quelle rivelazioni, e che le può soltanto *confermare*, non *dimostrare*[9]. Siccome da se stessa giunge a una necessità senza spirito, a una sostanza, così c'è solo da venir via da essa mediante un salto, che io ho chiamato *salto mortale*[10]; ma la necessità e sostanza senza spirito è la molla che mi solleva quando vi metto i piedi sopra con fermezza ed energia. Lo spirito contraddice con tutte le forze al giudizio che la sostanza senza spirito sia tutto, e che oltre ad essa non vi sia niente. Ma se questo giudizio non viene abbattuto definitivamente, rimangono materie per ogni sorta di miscugli, donde risultano chimere senza fine. Anche Spinoza s'ingannò quando attribuì al suo Essere supremo, oltre alla estensione, ancora infinite altre realtà e perfezioni.

Ho ripetutamente indicato la necessità di uscire dalla carreggiata dell'intelletto per una filosofia che non vuole perdere Dio. Siccome nell'uomo la ragione compare solo dopo, così sembra a lui che essa semplicemente si sviluppi a poco a poco da una natura in sé cieca e senza coscienza, dal contrario di una provvidenza e previdenza saggia. Tuttavia, la deificazione della natura è un non-senso; chi procede dalla natura comincia con essa, non trova nessun Dio, il quale o è il *primo o non è affatto*. Ora se la mia filosofia ha parlato di questo, se ha mostrato la via migliore, e se perciò a testimonianza di parecchi uomini fece un'impressione durevole, in ciò consiste il suo valore scientifico. Essa non poteva voler promuovere una scienza dell'entusiasmo logico.

«Metter davanti agli occhi nel modo più coscienzioso l'umanità come essa è esplicabile o inesplicabile»: questo fu il suo scopo. Essa dovette cominciare dalle rivelazioni più originali dell'anima, che sono più nobili e più grandi di tutta la natura delle cose, le quali fanno ammettere all'uomo che egli si trovi in uno stato di decadenza e debba riacquistare una luce, che nell'intelletto ha perduta. Egli è circondato dall'oscurità; la sua ragione, sviluppandosi, non caccia quest'oscurità, ma la forza della vita razionale vede attraverso di essa e non viene avvolta nell'oscurità; come l'occhio dell'astronomo, munito di cannocchiale, vede una quantità innumerevole di stelle nella nebbia della via lattea. Conosci te stesso, è secondo il dio di Delfo[11] e secondo Socrate il precetto supremo; e, appena esso viene applicato, l'uomo vede che senza il Tu divino è impossibile un Io umano, e viceversa.

Questo vedere attraverso la nebbia e l'oscurità è la forza della *fede*; questa è perciò una luce originale della ragione, che il *vero* razionalismo ammette come sua. Spegni la fede originale, e ogni scienza diventa vuota e senza senso; può bensì *sibilare*, ma non *parlare* e *rispondere*. La fede è una ferma certezza di ciò che non si vede. Noi non vediamo mai l'Assoluto, lo crediamo. Noi vediamo il non assoluto, il condizionato, e questo vedere lo chiamiamo sapere. In questa sfera domina la scienza. La certezza di ciò che non vediamo è più grande e più potente che la certezza di ciò che vediamo. Se questo contraddice a quello, noi chiamiamo illusione la certezza del sapere; ossia la fede si assoggetta i sensi e la ragione, in quanto per questa s'intende la facoltà della scienza. La vera scienza è quella che fa testimonianza di se stessa e di Dio. Come io sono convinto dell'oggettività dei miei sentimenti del vero, del bello e del buono, e di una libertà che domini la natura, così sono convinto dell'esistenza di Dio; e come questi sentimenti si affievoliscono, così si affievolisce la fede in Dio.

La scienza del non sapere consiste dunque nella cognizione che ogni sapere umano è soltanto un'opera imperfetta e necessariamente deve restare un'opera imperfetta: essa è un non sapere che sa. Via da quest'opera imperfetta e sopra di essa ci porta soltanto la fede nella rivelazione, di cui siamo partecipi mediante la ragione. La fede non è, come la scienza, cosa di ciascuno, cioè non è comunicabile a ciascuno che voglia soltanto sforzarsi convenientemente. La ragione afferma ciò che l'intelletto nega[12]. Tuttavia l'intelletto non può nascondere quest'affermazione, senza che per esso tutto cada nella necessità senza spirito. Quindi il *niente o un Dio*.

F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1914, 1969[2] (riveduta da V. Verra), pp. 4-15

1. È questo il punto di partenza della filosofia di Jacobi, che fa della fede nell'esistenza di Dio il caposaldo di tutto il suo sistema.

2. Jacobi separa così in modo netto Dio e Natura, contro l'identificazione che ne fa la filosofia panteistica, per la quale vale l'identificazione stabilita da Spinoza: *Deus sive Natura*.

3. Definendo la ragione come «senso» e «sentimento» del soprasensibile, Jacobi prende decisamente le distanze dall'illuminismo, e da un'intera tradizione in cui la ragione era stata concepita come la facoltà discorsiva propria dell'uomo. Già Kant, tuttavia, aveva inteso la ragione come la «facoltà delle idee», mediante la quale l'uomo tende a pensare oltre i confini dell'esperienza, cioè oltre il condizionato, e a spingersi fino all'Incondizionato, cioè fino a concepire le idee di Dio, della libertà e dell'anima immortale. Per Kant queste idee ultime rimangono vuote, in quanto non corrisponde loro alcuna intuizione che possa riempirle di contenuto. Jacobi, invece, ritiene che la ragione abbia questa capacità intuitiva e che quindi l'uomo possa conoscere veramente Dio e le altre realtà soprasensibili.

4. L'interesse della filosofia di Jacobi – come ad esempio di quella di Pascal – è quindi diretto al Dio che parla in prima persona, al Dio di Abramo e di Giacobbe, e non a quello dei filosofi, ridotto ad ente sommo o causa prima, in modo tale che la teologia si riduce a essere un'appendice della fisica.

5. In quanto si attiene all'ordine delle cause naturali, la scienza non giunge mai al vero Dio. Vi perviene solamente quella che Jacobi chiama «vera scienza», la scienza del soprasensibile.

6. Il termine tedesco per dire «ragione» è *Vernunft*, da *vernehmen*, che significa «percepire» – secondo una etimologia che già Herder e prima di lui Leibniz avevano sottolineato. Di qui la definizione jacobiana della ragione come «percezione di Dio».

7. Secondo Jacobi, dunque, lo spinozismo è lo sviluppo coerente delle argomentazioni logiche dell'intelletto, le quali non possono che condurre a un ateismo di principio.

8. Jacobi respinge la conclusione che lo spinozismo sia l'unica forma possibile di filosofia. E rivendica il carattere di filosofia anche per il proprio pensiero, che Mendelssohn accusava invece di essere un «fideismo».

9. Viene così rifiutata ogni prova «razionale» dell'esistenza di Dio e sostenuta invece la necessità di quello che poche righe dopo è chiamato un «salto mortale» della ragione.

10. In italiano nel testo.

11. Nel santuario di Apollo, a Delfi, c'era un oracolo che si trovava sopra una fenditura del suolo da cui uscivano vapori inebrianti e, accanto ad esso, una sacerdotessa chiamata Pizia, che pronunciava in preda all'estasi i suoi responsi, considerati come parole del dio.

12. Nel senso che le conferisce Jacobi di «percezione di Dio», quindi di «fede».

Johann W. Goethe

Esperienza e scienza

«I fenomeni, che noi chiamiamo anche fatti, sono certi e distinti per natura»

Esperienza e scienza

Il genio universale di Goethe giganteggia nella cultura tedesca tra Settecento e Ottocento, tanto che i germanisti sono soliti designare questa intera epoca come l'«età di Goethe». Ma Goethe non fu soltanto un genio poetico e letterario. Coltivò assiduamente anche interessi scientifici, impegnandosi nello studio della filosofia della natura, specialmente nella spiegazione di alcuni fenomeni come la luce e i colori o la metamorfosi delle piante, che lo attraevano in modo particolare e che divennero decisivi per la sua visione della natura. Del resto, basta visitare la sua casa a Weimar, in cui sono conservati gli strumenti scientifici di cui egli si serviva per le proprie indagini, per rendersi conto di quale importanza, quasi quotidiana, avesse per lui lo studio della natura.

Il brano che presentiamo, tratto dal vasto *corpus* dei suoi scritti di filosofia della natura, illustra alcuni criteri metodologici

generali che egli adotta per definire un paradigma di osservazione qualitativa mirante a individuare – al di là sia della spiegazione causale e fisico-matematica, sia della classificazione statistica – il fenomeno naturale nella sua forma pura, originaria, cioè la morfologia di quello che egli chiama l'*Urphänomen*. Si tratta di un breve scritto del 15 gennaio 1798 – una specie di appendice a una lettera inviata a Schiller il 17 gennaio successivo – che fu pubblicato postumo nell'edizione delle opere complete con il titolo *Esperienza e scienza*.

I fenomeni, che noi chiamiamo anche fatti, sono certi e distinti per natura, ma spesso indistinti e mutevoli in quanto appaiono. Il naturalista si sforza di cogliere e tener ben fermo ciò che, nei fatti empirici, è distinto; la sua attenzione si concentra, nei singoli casi, non solo sul modo in cui i fenomeni appaiono, ma anche sul modo in cui dovrebbero apparire. Come mi accade spesso di notare soprattutto nel campo in cui lavoro[1], sono molti i frammenti empirici che è necessario scartare prima di ottenere un fenomeno puro e costante, ma, appena io mi permetto ciò, mi pongo già una specie di ideale.

V'è però una grande differenza se, come fanno i teorici, per amore di una ipotesi si riempie di file di numeri un frammento d'esperienza, o se si sacrifica il frammento empirico all'idea del fenomeno puro.

Infatti, poiché l'osservatore non vede mai con gli occhi il fenomeno puro, ma molto dipende dal suo stato d'animo, dalle condizioni dell'organo in quel dato momento, dalla luce, dall'aria, dalla situazione atmosferica, dai corpi, dal modo di trattarli e da mille altre circostanze, pretendere di attenersi all'individualità del fenomeno e osservarla, misurarla, soppesarla è come pretendere di bere un mare.

Nell'osservazione e considerazione della natura, io sono rimasto il più possibile fedele, specialmente negli ultimi anni, a questo metodo:

Stabilita empiricamente, fino a un certo punto, la costanza e conseguenza dei fenomeni, ne traggo una legge empirica, che applico alle esperienze successive. Se poi legge e fenomeni combaciano perfettamente, avrò guadagnato; in caso contrario, la mia attenzione si soffermerà sulle circostanze in cui i casi singoli si producono, e sarò costretto a cercare nuove condizioni sotto le quali rappresentare con maggior purezza le esperienze contrastanti; se infine, a parità di condizioni, si ripeterà un caso che contraddice alla mia legge, ne concluderò che devo proseguire in tutto il mio lavoro, e cercar di raggiungere un punto di vista più alto.

E questo, secondo la mia esperienza, sarebbe il punto in cui lo spirito

umano può avvicinarsi meglio agli oggetti nella loro generalità, attirarli a sé e, nello stesso tempo, amalgamarsi con loro (come d'altronde facciamo nella comune empiria) in modo razionale.

Ciò che del nostro lavoro dovremmo illustrare sarebbe dunque:

1. il *fenomeno empirico* che ogni uomo percepisce in natura e che, in seguito,

2. mediante l'esperimento si eleva a *fenomeno scientifico*, rappresentandolo in circostanze e condizioni diverse da quelle in cui lo si era dapprima conosciuto e in una più o meno felice successione.

3. Il *fenomeno puro*, come risultato ultimo di tutte le esperienze e di tutti gli esperimenti. Esso non può mai essere isolato, ma si mostra in una serie costante di fenomeni; per rappresentarlo, lo spirito umano determina l'empiricamente oscillante, esclude il casuale, isola l'impuro, sviluppa l'incerto, e scopre l'ignoto[2].

Qui, se l'uomo sapesse accontentarsi, sarebbe raggiunto il limite dei nostri sforzi, giacché qui non si chiedono cause, ma condizioni sotto le quali i fenomeni appaiono; se ne osserva e percepisce la successione rigorosa, l'eterno ricorso in mille circostanze, l'uniformità e variabilità, se ne riconosce la determinatezza, che, a sua volta, lo spirito umano determina.

Questo lavoro non dovrebbe, a rigore, chiamarsi speculativo, non trattandosi in fondo, a mio giudizio, che delle operazioni pratiche ed autorettificantisi della comune intelligenza umana, in quanto osa cimentarsi in una sfera superiore.

J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1983, pp. 135-36

1. In questo periodo Goethe si stava occupando intensamente di botanica. Due anni più tardi, nel 1790, avrebbe pubblicato il *Saggio sulla metamorfosi delle piante*.

2. È questa scoperta del fenomeno puro, originario, la finalità ultima della considerazione filosofico-scientifica della natura messa in atto da Goethe.

Johann W. Goethe

Analisi e sintesi

«Ogni analisi presuppone una sintesi»

Analisi e sintesi

Il brano di Goethe che presentiamo è tratto da un breve scritto del 1829. Egli tratta qui un problema metodologico classico, cioè i procedimenti dell'analisi e della sintesi e la loro rilevanza per il processo della scoperta scientifica. Come appare da alcuni riferimenti a Newton, Goethe veniva da un intenso studio del fenomeno della luce, che in natura è osservabile come sintesi di fattori che si tratta di scoprire: l'osservazione scientifica deve allora scomporre il fenomeno, cioè analizzarlo nelle sue parti. Staccandosi dal riferimento specifico a questo fenomeno particolare, Goethe sviluppa qui alcune considerazioni metodologiche generali sull'importanza dell'analisi e della sintesi, e sull'opportunità che esse siano strettamente congiunte.

Nella terza lezione di storia della filosofia tenuta quest'anno, Victor Cousin[1] loda il diciottesimo secolo soprattutto perché, nel praticare le scienze, si affidò di preferenza all'analisi e si guardò da sintesi, cioè ipotesi, affrettate; ma, dopo aver quasi esclusivamente approvato questo metodo, aggiunge che non ci si deve precludere del tutto la sintesi; anzi, sebbene con molta cautela, bisogna di tempo in tempo ricorrervi.

Nel riflettere su ciò, ho subito pensato che, anche da questo punto di vista, molto è rimasto da fare al secolo decimonono, dovendo gli amici e i cultori delle scienze badare con gran cura che si eviti di verificare, sviluppare e mettere in chiaro le false sintesi, cioè ipotesi, che la tradizione ci ha trasmesse, e si restituisca allo spirito l'antico diritto di porsi a viso aperto davanti alla natura.

Citiamo qui due ipotesi: la scomposizione della luce e la sua polarizzazione – nomi vuoti che non dicono nulla a chi riflette, e che tuttavia uomini di scienza badano a ripetere.

Non basta servirsi del metodo analitico nell'osservare la natura, cioè sviluppare da un oggetto dato tutte le particolarità possibili, e, in tal modo, conoscerlo; occorre applicare l'analisi anche alle sintesi esistenti, per stabilire se vi si è proceduto al modo giusto, secondo il metodo vero.

Abbiamo perciò analizzato a fondo il procedimento di Newton[2]. Egli cade nell'errore di prendere come base un fenomeno solo (per giunta artefatto), costruirvi sopra un'ipotesi e, partendo da questa, voler spiegare i fenomeni più molteplici, anzi sconfinati.

Ci siamo serviti del metodo analitico, e abbiamo cercato di presentare in una certa successione tutti i fenomeni, così come ci sono noti, per stabilire fino a che punto vi si debba riconoscere un universale cui essi si lascino

subordinare in ogni caso: crediamo così di aver contribuito a preparare quello che, come dicevamo, è il compito del diciannovesimo secolo.

Lo stesso abbiamo fatto per presentare in un tutto unico i fenomeni della doppia riflessione, e lasciamo entrambi i problemi a un avvenire più o meno remoto, nella coscienza di aver richiamato questi studi alla natura e di aver restituito loro la libertà vera.

Passiamo a un'altra considerazione generale: un secolo che si affida unicamente all'analisi e teme la sintesi non è sulla via giusta, perché solo tutt'e due insieme, come l'inspirazione e l'espirazione, fanno la vita della scienza.

Un'ipotesi sbagliata è meglio che nessuna; il guaio non è che sia sbagliata; il male di cui interi secoli poi soffrono è che metta radici, che venga universalmente accettata e si trasformi in una specie di articolo di fede, di cui nessuno abbia il diritto di dubitare e d'intraprendere l'esame.

Per quanto la teoria di Newton fosse pubblicamente esposta e professata, già ai suoi tempi se ne erano riconosciuti i difetti; ma i grandi meriti dell'uomo in altri campi, il suo stato nel mondo sociale e scientifico, impedirono che l'opposizione si determinasse. La colpa maggiore della diffusione e ossificazione di questa teoria l'hanno comunque i francesi, che perciò dovrebbero, nel nostro secolo, correggere l'errore, favorendo una nuova analisi di quell'ipotesi confusa e ischeletrita.

Il punto fondamentale che sembra perdersi di vista nell'impiego esclusivo dell'analisi è che ogni analisi presuppone una sintesi. Un mucchio di sabbia non si può analizzare; ma, se si compone di parti diverse – per esempio, sabbia e oro – allora il lavaggio è un'analisi in cui l'elemento più leggero risulta asportato e quello più pesante trattenuto.

Così, la chimica si fonda sempre più sulla divisione di ciò che la natura aveva unito; sopprimiamo la sintesi della natura per riconoscerla nei suoi componenti.

V'è sintesi più alta che un essere vivente? E perché ci tormentiamo con l'anatomia, la fisiologia, la psicologia, se non per farci in qualche modo un concetto dell'insieme che, lo scindessimo pure in mille parti, si ricrea di continuo?

Uno dei grandi pericoli che minacciano l'analista sta dunque nell'applicare il suo metodo là dove non esiste come base una sintesi. Tutta la sua opera diventa allora una fatica delle Danaidi[3]. Giacché l'analitico, in fondo, si arrabatta per giungere infine nuovamente a una sintesi; ma, se a base

dell'oggetto studiato non ve n'è alcuna, invano egli si sforzerà di scoprirla, e più il numero delle sue osservazioni crescerà, più esse lo intralceranno.

La prima cosa che s'impone all'analista è dunque di esaminare (o meglio, non perdere mai di vista) se ha veramente a che fare con una sintesi nascosta e misteriosa, o se ciò di cui si occupa è soltanto un aggregato, un miscuglio, una giustapposizione, e via discorrendo. Un sospetto di questo genere fanno sorgere quei capitoli del sapere in cui non c'è più verso di procedere. Utili considerazioni a questo proposito si protrebbero svolgere circa la geologia e la meteorologia.

J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1983, pp. 156-58

1. Goethe si riferisce al corso di filosofia tenuto da Cousin (1792-1867) agli inizi del 1829 sulla *Introduzione alla storia della filosofia*.

2. Newton aveva studiato il fenomeno della rifrazione della luce e in base a ciò aveva proposto nella sua *Ottica* (1704) una teoria della luce e dei colori, che fu ampiamente discussa e accettata dalla comunità scientifica del tempo. Nella sua *Teoria dei colori* (1810-1812) Goethe si oppose fermamente alle ipotesi di Newton e prospettò una propria soluzione del problema, basata sul principio della *polarità* di luce e oscurità.

3. Le Danaidi erano le cinquanta figlie di Danao che, a eccezione di Ipermestra, la notte delle loro nozze uccisero i mariti gettandone le teste nel lago di Lerna. Per questo furono condannate nell'Erebo alla fatica eterna di riempire d'acqua un otre pieno di buchi da cui l'acqua scorreva via.

Friedrich Schlegel

Frammenti

La poesia romantica

Frammenti

Tra i frammenti pubblicati nel 1798 nella rivista «Athenäum», non firmati perché considerati frutto di un *symphilosophein*, cioè di quel «fare filosofia insieme» in cui si impegnarono i fratelli Schlegel, Novalis e Schleiermacher nel circolo romantico di Jena, ce n'è uno che può essere attribuito con certezza a Friedrich Schlegel e che è diventato celebre perché contiene la definizione della poesia romantica.

Sulla base di una incondizionata ammirazione per la poesia greca – ammirazione che Goethe e Schiller stigmatizzarono

come «grecomania» – il giovane Schlegel aveva abbozzato una riflessione più generale su ciò che la poesia significa per il genere umano, tracciando una distinzione tra la «poesia oggettiva» e la «poesia interessante», analoga a quella schilleriana tra la poesia ingenua e la poesia sentimentale. La «poesia oggettiva», quella degli antichi, è intrinsecamente unitaria e compiuta, poggia sul saldo fondamento comune della mitologia e incarna l'ideale della bellezza compiuta, «oggettiva», irraggiungibile per i moderni. La «poesia interessante», quella dei moderni, è invece tutta lacerazione e contrasto, esprime la tensione a un dover essere dal cui pensiero è permeata, e non possiede alcuna mitologia comune ma è frutto di individualità «interessanti», attente al bello come al brutto, al fantastico come al piccante.

Tra il 1797 e il 1798 Schlegel passò dall'iniziale studio predominante dei Greci a queste riflessioni più generali sulla poesia e sulla filosofia, e in tale contesto si inserisce la stesura dei frammenti per la rivista «Athenäum». Quello, divenuto celeberrimo, sulla poesia romantica, che presentiamo, è nello stesso tempo un tentativo di definizione e la formulazione di un programma. Schlegel caratterizza la poesia romantica come «universale» nel senso che essa supera le partizioni dei generi letterari e si rende capace di cogliere la realtà nel suo insieme, diventando «uno specchio del mondo circostante, un'immagine dell'epoca». Al tempo stesso essa è libera, cioè sciolta da ogni legame a regole, a canoni e poetiche, ed è infinita, perché infinite sono le sue possibilità. In questa sua tendenza universalizzante la poesia è affine alla filosofia, con cui entra in stretto contatto, e deve abbracciare soggetto e oggetto, ideale e reale: in tal senso, cioè in quanto esprime l'esigenza di superare tanto idealismo quanto realismo, è detta anche «poesia trascendentale» o «poesia della poesia». Essa è definita inoltre come «progressiva» nel senso che, sviluppandosi in seno alla cultura, si contrappone alla barbarie. È infine considerata come una poesia «in divenire» e come la poesia del futuro.

La poesia romantica è una poesia universale progressiva. Il suo fine non è solo quello di riunire nuovamente tutti i separati generi poetici e di porre in contatto la poesia con la filosofia e la retorica. Essa vuole, e deve anche, ora

mescolare ora combinare poesia e prosa, genialità e critica, poesia d'arte e poesia ingenua, render viva e sociale la poesia, poetica la vita e la società, poetizzare lo spirito (*Witz*), riempire e saturare le forme dell'arte col più vario e schietto materiale di cultura, e animarle con vibrazioni di *humor*. Essa abbraccia tutto ciò che è poetico, dal più grande sistema dell'arte (che contiene a sua volta in sé più sistemi) al sospiro, al bacio che il fanciullo poetante esala in un canto spontaneo. Essa può perdersi talmente nell'oggetto rappresentato da poter far credere che caratterizzare individui poetici di ogni specie sia per essa l'Uno e il Tutto; eppure non c'è ancora una forma che si presti ad esprimere perfettamente lo spirito dell'autore, tanto che parecchi artisti, che intendevano scrivere semplicemente un romanzo, hanno rappresentato senza volerlo se stessi. Essa sola può, pari all'epos, divenire uno specchio di tutto il mondo circostante, un'immagine dell'epoca. Eppure essa può anche benissimo librarsi a metà, sulle ali della riflessione poetica, libera da ogni interesse reale e ideale, fra l'oggetto della rappresentazione e il soggetto rappresentante, tornare sempre a potenziare questa riflessione e moltiplicarla, come in una serie interminabile di specchi. Essa è capace della più alta e della più universale cultura, non solo dall'interno verso l'esterno ma anche dall'esterno verso l'interno, in quanto organizza in maniera armonica tutte le parti di ciò che nei suoi prodotti deve essere un'Unità; per cui le si apre la prospettiva di una classicità che cresce illimitatamente. La poesia romantica è fra le arti ciò che l'arguzia è per la filosofia, e la società, le relazioni, l'amicizia e l'amore sono nella vita. Altri generi sono finiti, e possono ora venire compiutamente analizzati. La poesia romantica è ancora in divenire; anzi, questa è la sua vera essenza: che può soltanto divenire, mai essere. Non può venire esaurita da nessuna teoria, e solo una critica divinatoria potrebbe osare di voler caratterizzarne l'ideale. Essa sola è infinita, come essa sola è libera, e riconosce come sua legge prima questa: che l'arbitrio del poeta non soffra legge alcuna. Il genere romantico è l'unico ad essere più che un genere, e quasi la poesia stessa, in quanto che, in un certo senso, ogni poesia è o deve essere romantica.

F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica* (1937), a cura di V. Santoli, Sansoni, Firenze 1967, pp. 64-65

Novalis

La cristianità ovvero l'Europa

Il rinnovamento spirituale dell'Europa nel programma del romanticismo politico

La cristianità ovvero l'Europa

Tra gli scritti di Novalis merita una particolare attenzione per la sua singolarità il saggio *La cristianità ovvero l'Europa*, che fu ideato e steso nell'autunno del 1799. Novalis – impressionato dai recenti fatti politici, tra cui il ritorno di Napoleone in Francia per rovesciare il Direttorio e la vacanza del Soglio pontificio dopo la morte in esilio di Pio VI – vi concepiva un programma di rinnovamento politico e spirituale dell'Europa sotto la guida della Chiesa, mirante a realizzare una nuova Gerusalemme in cui l'umanità rigenerata avrebbe vissuto una seconda età aurea. Dopo aver discusso dell'argomento con Friedrich Schlegel, lesse il suo testo il 13 e 14 novembre 1799 al Circolo dei romantici di Jena perché venisse accolto e pubblicato nella rivista «Athenäum». Esso suscitò invece stupore e sconcerto, tanto che Schelling scrisse una parodistica professione di fede epicurea in versi (la *Professione di fede epicurea* di Heinz Widerpost) il cui bersaglio polemico erano proprio il cristianesimo di Novalis e i *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher. Novalis non se la prese più di tanto e propose allora di pubblicare il suo testo e quello di Schelling nello stesso quaderno della rivista. La cosa non ebbe però seguito per il parere contrario di Goethe che, interpellato, fece sapere di ritenere inopportuna la pubblicazione contemporanea dei due testi. Il saggio di Novalis fu edito postumo, in forma parziale nel 1801 e integralmente nel 1826.

Esso fu uno dei principali documenti che ispirarono quel movimento che venne definito «romanticismo politico», e di cui furono esponenti anche Friedrich Schlegel, Adam Müller e Franz Baader. Sorto come reazione alla Rivoluzione francese e alla rivoluzione industriale inglese, esso sviluppò una critica generale delle idee della modernità: contro la rivoluzione riabilitò il principio della tradizione e i valori della vecchia Europa; contro l'autonomia moderna della politica e della ragion di Stato affermò la necessità di riallacciare politica e religione e rifondare la *res publica christiana*; criticò inoltre la scissione illuministica di uomo e natura e proclamò l'esigenza di ristabilire l'ordine

naturale e divino della creazione.
Presentiamo le pagine finali del saggio di Novalis, nelle quali è presentato il suo programma politico-religioso.

Degli altri paesi europei, al di fuori della Germania, si può solo profetare che con la *pace* [comincerà] a pulsare in essi una nuova e più elevata vita religiosa che inghiottirà presto ogni altro interesse mondano. In Germania, invece, si possono già indicare con piena certezza le tracce di un nuovo mondo. Con un passo lento ma sicuro la Germania precede gli altri paesi europei. Mentre questi sono impegnati nella guerra, nella speculazione e nello spirito di parte, il Tedesco con ogni sollecitudine si fa compartecipe di una più alta epoca della civiltà, e questo procedere dovrà dargli nel corso del tempo una grande preponderanza sugli altri. Nelle scienze e nelle arti si nota un potente fermento. Lo spirito si sviluppa in misura infinita. Si scava da giacimenti nuovi, intatti. – Mai le scienze furono in mani migliori o, almeno, suscitarono aspettative più grandi; vengono indagati i lati più diversi degli oggetti, niente viene lasciato stare, tutto viene esaminato e giudicato. Tutto viene elaborato; gli scrittori divengono più originali e potenti, ogni antico monumento della storia, ogni arte, ogni scienza trova amici e con nuovo amore viene abbracciata e resa feconda. Una versatilità senza eguali, una meravigliosa profondità, una smagliante politezza, conoscenze vastissime e una fantasia ricca e vigorosa si trovano qua e là e spesso audacemente accoppiate. Un potente presentimento di arbitrio creativo, di assenza di confini, di molteplicità infinita, di una sacra originalità e di una onnicapacità dell’umanità interiore sembrano destarsi ovunque. Ridestatasi dal sogno mattutino della inesperta fanciullezza, una parte della stirpe esercita le sue prime forze contro i serpenti che avvolgono la sua culla e gli vogliono impedire di usare le sue membra. Tutti questi non sono ancora che accenni, rozzi e incoerenti, ma all’occhio istorico tradiscono già un’individualità universale, una nuova storia, una nuova umanità, il dolcissimo amplesso tra una giovane Chiesa sorpresa e un Dio d’amore, e l’intimo concepimento, nelle sue mille membra contemporaneamente, di un nuovo Messia. Chi non lo sente in sé col dolce pudore di una buona speranza? Il nuovo nato sarà l’immagine di suo padre, una nuova età dell’oro con occhi scuri e infiniti, un’età profetica, miracolosa e taumaturgica, consolatrice e capace di suscitare la vita eterna – una grande epoca di riconciliazione, un Salvatore che, come un vero genio dimorante tra gli uomini, [può] essere solo creduto e non visto, visibile per i fedeli sotto innumerevoli spoglie, consumato come pane e vino, abbracciato come l’amata, respirato come l’aria, percepito come parola e

canto, e accolto con celeste voluttà, come morte, nell'intimo del corpo fremente tra i supremi dolori dell'amore. [...]

Dove non sono dei, regnano spettri, e il vero tempo di nascita degli spettri europei, che spiega abbastanza chiaramente anche la loro figura, è l'epoca di trapasso della dottrina greca degli dei nel Cristianesimo. Venite dunque anche voi, filantropi ed enciclopedisti, nella Loggia pacificatrice[1] e ricevete il bacio fraterno, togliete la grigia rete e con giovanile amore contemplate la magnificenza della natura, della storia e dell'umanità! [...]

Ciò che di più alto vi è nella fisica[2] adesso è manifesto e noi possiamo abbracciare più facilmente con lo sguardo la corporazione scientifica. La miseria delle scienze esteriori negli ultimi tempi si era fatta sempre più evidente quanto più ci eravamo familiarizzati con esse. La natura cominciò a sembrarci sempre più bisognosa e noi, abituati allo splendore delle nostre scoperte, vedemmo sempre più chiaramente che era soltanto una luce presa in prestito e che con gli strumenti e i metodi noti non avremmo potuto trovare e costruire l'essenziale, quello che cercavamo. Ogni ricercatore doveva confessare a se stesso che una scienza senza l'altra è niente, e così nacquero tentativi di rendere mistiche le scienze[3] e la meravigliosa essenza della filosofia si elevò allora, in quanto elemento scientifico puramente rappresentato, a figura simmetrica fondamentale delle scienze. Altri inserirono le scienze concrete in nuovi rapporti, favorirono tra di esse un vivace commercio e cercarono di mettere in chiaro la loro classificazione storico-naturale. Così si è continuato a fare ed è facile da valutare come questa relazione con il mondo esterno e interno debba essere favorevole alla superiore educazione dell'intelletto, alla conoscenza del primo e all'eccitazione e alla formazione del secondo, e come in queste circostanze il tempo debba schiarirsi e debba ricomparire l'antico cielo e, insieme, il desiderio di esso: l'astronomia vivente.

Ma volgiamoci ora allo spettacolo politico del nostro tempo. Il vecchio e nuovo mondo sono in lotta tra loro, la manchevolezza e l'insufficienza degli ordinamenti statali finora in vigore si sono manifestate in terribili fenomeni. Che cosa avverrebbe se anche qui, come nelle scienze, il fine storico della guerra fosse anzitutto una connessione e un contatto più stretto e più vario tra gli Stati europei, se entrasse in gioco un nuovo moto dell'Europa finora sonnecchiante, se l'Europa volesse ridestarsi, se fosse per noi imminente uno Stato degli Stati, una dottrina politica della scienza! La gerarchia, questa fondamentale figura simmetrica degli Stati, non potrebbe essere il principio dell'unione degli Stati in quanto intuizione intellettuale dell'Io politico? È impossibile che le potenze mondane raggiungano spontaneamente una

posizione di equilibrio, solo un terzo elemento, che sia terreno e sovraterreno nello stesso tempo, può assolvere questo compito. Tra le potenze in conflitto non può essere conclusa alcuna pace, ogni pace è soltanto illusione, è solo un tacere delle armi[4]; dal punto di vista dei Gabinetti, della coscienza comune, non è pensabile alcuna unione. Entrambe le parti avanzano grandi e necessarie pretese e debbono sollevarle, spinte dallo spirito del mondo e dell'umanità. Entrambe sono potenze indistruttibili del petto umano; qui la devozione per l'antichità, l'attaccamento alla costituzione storica, l'amore per i monumenti degli avi e per l'antica e gloriosa famiglia dello Stato, e la gioia dell'obbedienza; là l'entusiasmante sentimento della libertà, l'attesa incondizionata di potenti spazi d'azione, il piacere per ciò che è nuovo e giovane, il contatto libero con tutti i cittadini dello Stato, l'orgoglio dell'universale uguaglianza umana, la gioia del diritto personale e della proprietà del tutto, e il potente sentimento della cittadinanza. Nessuno speri di annientare gli altri, tutte le conquiste qui non significano nulla, poiché l'intima capitale di ciascuno dei due Regni non sta dietro trincee e non può essere espugnata.

Chissà se della guerra se ne ha abbastanza, ma questa non cesserà mai se non si afferra il ramo di palma che solo una potenza spirituale può porgere. Sangue scorrerà sull'Europa finché le nazioni non si accorgeranno di quella loro terribile follia che le fa muovere in un circolo vizioso e, toccate e rese miti da una sacra musica, non si accosteranno in variopinta mescolanza agli altari di una volta, non intraprenderanno opere di pace, e sui fumanti campi di battaglia non sarà celebrato con calde lacrime, come festa di pace, un grande banchetto d'amore. Solo la religione può ridestare l'Europa, render sicuri i popoli e, con nuova magnificenza, reinsediare la Cristianità visibile sulla terra nel suo antico ufficio pacificatore.

Le nazioni hanno, dunque, tutto dall'uomo – tranne il suo cuore, il suo organo sacro?[5] Non divengono amiche, come questi, presso i feretri dei loro cari, non dimenticano ogni ostilità se la divina compassione parla loro – e una sventura, una calamità, un sentimento riempisse i loro cuori? Non le afferra con onnipotenza il senso del sacrificio e della dedizione e non desiderano divenire amiche e alleate?

Dov'è quella antica, amabile fede nel governo di Dio sulla terra, l'unica che renda beati? Dov'è quella celeste fiducia degli uomini tra loro, quella dolce devozione nelle effusioni di un animo ispirato da Dio, quello spirito ecumenico della Cristianità?

Il cristianesimo è di triplice forma. La prima è l'elemento generatore della religione: la gioia di ogni religione. La seconda è la mediazione in generale: la

fede nella piena capacità, per tutto ciò che è terreno, di essere il pane e il vino della vita eterna. La terza è la fede in Cristo, in sua Madre e nei Santi. Scegliete quella che volete, sceglietele tutte e tre: non fa differenza, così diverrete cristiani e membri di un'unica, eterna comunità indicibilmente beata.

Cristianesimo applicato, divenuto vivo era l'antica fede cattolica, l'ultima di queste forme. La sua onnipresenza nella vita, il suo amore per l'arte, la sua profonda umanità, l'indissolubilità dei suoi matrimoni, la sua filantropica comunicatività, il suo amore per la povertà, l'obbedienza e la fedeltà la rendono indisconoscibile come la religione autentica e contengono i tratti fondamentali della sua costituzione.

Questa fede si è purificata attraverso la corrente dei tempi e in intima, indissolubile unione con le altre due forme del Cristianesimo renderà felice in eterno questa terra.

La sua forma contingente è come annientata, l'antico Papato è sepolto e Roma per la seconda volta è divenuta una rovina[6]. Non deve il Protestantesimo finalmente cessare e fare posto a una nuova Chiesa più duratura? Le altre parti del mondo attendono la riconciliazione e la resurrezione dell'Europa per associarsi a essa e divenire concittadine del Regno dei Cieli. Non dovremmo attenderci, presto, in Europa di nuovo una messe di animi veramente santi, tutti i veri congiunti nella religione non dovrebbero essere riempiti dal desiderio di vedere il cielo in terra? e di riunirsi lietamente a intonare sacri cori?

La Cristianità deve tornare a essere viva ed efficace e di nuovo deve formarsi una Chiesa visibile, senza riguardo ai confini statuali, che accolga nel suo grembo tutte le anime assetate del sovraterreno e si faccia volentieri mediatrice tra il vecchio e il nuovo mondo.

Essa deve nuovamente riversare sui popoli l'antica cornucopia della benedizione. Dal sacro grembo di un degno Concilio europeo risorgerà la Cristianità e sarà perseguita l'impresa del risveglio religioso secondo un universale piano divino. Nessuno allora protesterà più contro la costrizione cristiana e mondana, perché l'essenza della Chiesa sarà la vera libertà e tutte le riforme necessarie saranno perseguite sotto la sua guida come procedure statuali pacifiche e formali.

Ma quando, quando mai? Di questo non si deve domandare. C'è solo da aver pazienza, verrà, deve venire la sacra età della pace eterna, in cui la nuova Gerusalemme sarà la capitale del mondo; e fino ad allora siate sereni e coraggiosi in mezzo ai pericoli del secolo, compagni della mia fede, annunciate con parola e azione l'Evangelo divino e rimanete fedeli fino alla

morte alla fede veritiera e infinita.

Novalis, *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, 2 voll., Einaudi, Torino 1993, vol. II, pp. 603-9

1. Novalis pensava a una società segreta, organizzata secondo il modello dell'ordine dei gesuiti, la quale avrebbe dovuto sostenere il programma di rinnovamento politico e spirituale dell'Europa da lui propugnato.

2. Alcuni hanno visto qui un'allusione agli studi di filosofia della natura di Goethe.

3. Novalis si riferisce probabilmente agli sviluppi della riflessione di Fichte e alla filosofia della natura di Schelling.

4. L'espressione è ripresa alla lettera dal saggio di Kant *Per la pace perpetua* (1795).

5. Novalis aveva proposto di considerare il «cuore» come fondamento del sentimento religioso, in alternativa all'idea di Schleiermacher che lo vedeva invece situato nella «fantasia».

6. Novalis si riferisce all'occupazione del Vaticano da parte delle truppe rivoluzionarie e alla morte in esilio di papa Pio VI (29 agosto 1799).

Friedrich D.E. Schleiermacher

L'ermeneutica

«L'ermeneutica come arte della comprensione»

L'ermeneutica

Schleiermacher esercitò la sua maggiore influenza sui propri contemporanei come teologo e come filosofo della religione. I suoi scritti più letti furono i discorsi *Sulla religione* e i *Monologhi*. In effetti, egli fu e resta uno dei maggiori esponenti della teologia protestante. Ma la sua opera è importante anche sul piano filosofico. Specialmente in seguito all'edizione dei suoi corsi universitari, dedicati all'etica, all'estetica, all'ermeneutica e alla dialettica, venne in luce l'ampio disegno filosofico che egli aveva tracciato. Nella seconda metà dell'Ottocento furono oggetto di attenzione in particolare i corsi da lui tenuti sulla *Dialettica*, che erano stati pubblicati postumi nel 1839. L'idea di dialettica ivi esposta era concepita in alternativa a quella hegeliana.
Oggi, con l'ampia diffusione del pensiero ermeneutico, Schleiermacher è stato riscoperto e rivalutato in campo filosofico soprattutto come teorico dell'ermeneutica, ed è stata approntata

un'edizione dei corsi da lui tenuti su tale argomento. L'ermeneutica, tradizionalmente concepita come una tecnica per l'interpretazione di testi, in ausilio soprattutto alla teologia e alla giurisprudenza, e legata quindi ad ambiti disciplinari specifici, viene da Schleiermacher «universalizzata», cioè sganciata dal riferimento a discipline particolari e intesa nel senso di una «teoria generale della comprensione».
Il brano che presentiamo costituisce un abbozzo risalente al corso universitario del semestre estivo 1819, in cui Schleiermacher tratta del compito dell'ermeneutica. Tale testo, oltre ad avere un interesse storico specifico, fornisce preziose indicazioni metodologiche in merito a che cosa significa leggere un testo filosofico, e a come ciò vada fatto.

I. 1. L'ermeneutica come arte della comprensione non esiste ancora in generale, esistono solo numerose ermeneutiche speciali[1]. [...]
2. È assai difficile assegnare all'ermeneutica generale il suo posto[2].
1) A dire il vero, per un certo periodo è stata trattata come un'appendice della logica, ma quando in logica si cessò di occuparsi di applicazioni, anche questa concezione dovette essere abbandonata. Dal canto suo, il filosofo non ha alcun interesse per lo sviluppo dell'ermeneutica, perché di rado vuole egli stesso capire, credendo piuttosto che sia necessario essere capito.
2) La filologia è diventata anche qualcosa di positivo attraverso la nostra storia. Anche il suo modo di trattare l'ermeneutica, quindi, è solo un aggregato di osservazioni.

3. Se l'arte di parlare e l'arte di comprendere stanno l'una di fronte all'altra, e il parlare è però solo il lato esteriore del pensiero, allora l'ermeneutica è in rapporto con l'arte di pensare e quindi è filosofica.
1) In modo che tuttavia l'arte di interpretare sia dipendente dal comporsi dei pensieri e lo presupponga. Il parallelismo però consiste in questo, che dove il parlare è privo di arte, neanche il comprendere ne ha bisogno.

II. 4. Il parlare è il tramite per la comunità del pensiero: trova qui una spiegazione la reciproca appartenenza di retorica ed ermeneutica e il loro comune rapporto con la dialettica.
1) Parlare è naturalmente anche il tramite del pensare per il singolo. Il pensare si compie attraverso il discorso interiore e in tal modo il discorso è solo la trasformazione del pensiero stesso. Ma quando chi pensa trova necessario fissarsi i suoi pensieri, allora nasce anche un'arte del discorso,

trasformazione dell'interiorità originaria, e così anche l'interpretazione diventa necessaria.

2) La reciproca appartenenza consiste in questo, che ogni atto del comprendere è il rovescio di un atto del parlare, dovendo giungere alla coscienza quel pensare che è stato a fondamento del discorso.

3) La dipendenza consiste in questo, che ogni divenire del sapere dipende da tutte e due le cose.

5. Come ogni discorso ha un duplice rapporto, con la totalità della lingua e con l'insieme del pensiero del suo autore, così anche ogni comprensione consiste di due momenti: capire il discorso come qualcosa che emerge dalla lingua e capirlo come un fatto in chi pensa[3].

1) Ogni discorso presuppone una lingua data. Quest'affermazione può anche essere rovesciata, non solo per il discorso assolutamente primo, ma anche per tutti gli sviluppi successivi, giacché una lingua si trasforma mentre è parlata; la comunicazione, però, presuppone in ogni caso la comunità della lingua, vale a dire una certa conoscenza di essa. Che qualcosa si inserisca tra il discorso immediato e la comunicazione, e abbia così inizio l'arte del parlare, è dovuto in parte al timore che qualcosa nel nostro uso della lingua sia estraneo a chi ascolta.

2) Ogni discorso poggia su un pensiero che lo precede. Quest'affermazione può anche essere rovesciata, rispetto alla comunicazione però resta vera, giacché l'arte del comprendere comincia solo con il progresso del pensiero.

3) Conseguentemente, ogni persona, da una parte, è la sede in cui una lingua data prende una forma peculiare, e quel che viene detto dev'essere compreso solo a partire dalla totalità della lingua. D'altra parte, però, ogni persona è anche uno spirito che continuamente si sviluppa, e quel che viene detto dev'essere compreso solo come un fatto di tale spirito nel contesto degli altri suoi fatti.

6. La comprensione consiste solo nell'inerenza reciproca di questi due momenti.

1) Neanche come fatto dello spirito il discorso verrà compreso se esso non verrà compreso nella sua relazione con la lingua, giacché l'ereditarietà della lingua modifica lo spirito.

2) Neanche come modificazione della lingua verrà compreso se esso non verrà compreso come fatto dello spirito (*aggiunta successiva*: giacché qui sta il principio di ogni influsso del singolo sulla lingua, che si trasforma essa stessa nell'uso che se ne fa parlando).

III. 7. Posti l'uno di fronte all'altro i due momenti sono pienamente eguali e sarebbe ingiusto definire inferiore l'interpretazione grammaticale e superiore quella psicologica[4].

1) L'interpretazione psicologica è superiore quando si considera la lingua solo come il mezzo attraverso cui la singola persona comunica i suoi pensieri; l'interpretazione grammaticale in questo caso non è che la rimozione di difficoltà occasionali.

2) L'interpretazione grammaticale è superiore[5] quando si considera la singola persona solo come sede per la lingua e quel che la persona dice solo come il mezzo in cui la lingua si rivela. L'interpretazione psicologica è così interamente subordinata, come lo è più in generale l'esistenza della singola persona.

3) Da questa duplicità emerge con evidenza la completa eguaglianza.

8. L'assoluto adempimento del compito si ha quando una delle due parti, trattata isolatamente, sostituisce interamente l'altra, la quale a sua volta deve essere trattata con la stessa ampiezza e in modo altrettanto isolato[6]. [...]

9. L'interpretazione è arte. [...]

10. L'esercizio fruttuoso di quest'arte dipende dal talento linguistico e dal talento nella conoscenza particolareggiata degli uomini.

1) Con talento linguistico non si intende press'a poco la facilità nell'imparare lingue straniere; per il momento la differenza tra lingua madre e lingua straniera non viene presa in considerazione. Qui si intende piuttosto la padronanza della lingua, il senso per l'analogia e la differenza e cose simili. Si potrebbe credere in questo modo che la retorica e l'ermeneutica debbano sempre stare insieme. Ma come l'ermeneutica richiede un ulteriore talento, così anche la retorica dal canto suo ne richiede uno, e non tutt'e due richiedono lo stesso. Il talento linguistico è comunque comune ad entrambe, ma l'ermeneutica lo costruisce diversamente dalla retorica.

2) La conoscenza degli uomini è qui soprattutto la conoscenza dell'elemento soggettivo nel combinarsi dei pensieri. Quindi, neanche ermeneutica e rappresentazione artistica degli uomini stanno sempre insieme. Ma una gran parte degli errori ermeneutici è dovuta alla mancanza di questo talento o al mancato impiego di esso.

3) Ora, nella misura in cui questi talenti sono doni di natura universali, anche l'ermeneutica è qualcosa che riguarda tutti. Chi non ha sviluppato sufficientemente uno dei talenti è già menomato, e l'altro talento può solo servirgli per scegliere correttamente tra i modi suggeriti da altri per ovviare a quella sua carenza.

Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 124-28 (cfr. anche F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Rusconi, Milano 1996, pp. 298-307)

1. Il termine «ermeneutica» deriva dal greco *hermenèuein*, che significa «comunicare», «trasmettere», «interpretare». L'ermeneutica si era sviluppata in origine in seno a discipline quali la teologia e la giurisprudenza come *ars interpretandi*, cioè come arte che forniva regole e criteri da seguire nell'esegesi dei testi sacri o delle leggi. Qui Schleiermacher avanza l'esigenza di una ermeneutica che non sia più intesa come disciplina ausiliare di determinati rami del sapere, bensì come teoria generale della comprensione.

2. Si intende: il suo posto nel sistema del sapere. È chiaro che la determinazione dell'ermeneutica come teoria generale della comprensione implica una modifica della sua collocazione tradizionale. In precedenza, infatti, essa era stata intesa sia come appendice della logica, sia come disciplina facente parte della filologia. Schleiermacher intende mostrare che essa, in quanto arte dell'interpretazione, è una disciplina filosofica che si connette con la retorica, cioè con l'arte del discorrere, e con la dialettica, cioè con l'arte del pensare.

3. Di qui la distinzione tra l'interpretazione *grammaticale*, che si riferisce alla lingua di un autore, e l'interpretazione *psicologica*, che si riferisce al suo pensiero.

4. L'interpretazione grammaticale, che considera la totalità della lingua di un autore, e l'interpretazione psicologica, che entra nella *mens auctoris*, nel pensiero dell'autore, costituiscono le due parti integranti dell'ermeneutica.

5. A margine Schleiermacher annota qui: «Come lo è la lingua in quanto condiziona il pensiero di tutti i singoli».

6. A margine Schleiermacher annota: «L'assoluto adempimento del compito si ha cioè quando ciascuna parte è trattata in modo che lo svolgimento dell'altra non porta nessun cambiamento nel risultato».

Johann G. Fichte

Fondamento dell'intera dottrina della scienza

I princìpi della «Dottrina della scienza» del 1794

Fondamento dell'intera dottrina della scienza

L'opera che pone le basi di tutta la filosofia di Fichte è la *Dottrina della scienza*. Presentata per la prima volta al pubblico nel 1794, essa costituì fino alla fine il punto di riferimento fondamentale della sua speculazione. Nel corso degli anni fu continuamente ripresa, rielaborata e profondamente trasformata. Le prime due versioni del 1794, quelle più note, hanno a lungo determinato l'immagine della filosofia fichtiana, in quanto furono quelle che

vennero discusse e recepite dai contemporanei, soprattutto da Schelling e da Hegel. Si intitolano rispettivamente: *Sul concetto della dottrina della scienza*, che è una introduzione programmatica alla filosofia fichtiana, e *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, che offre un'esposizione dei princìpi e dei capisaldi della dottrina della scienza.

Dal *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* presentiamo il brano in cui sono esposti i tre princìpi fondamentali sui quali si basa l'intera dottrina della scienza. Nel leggere queste pagine va tenuto conto che Fichte stesso – come sottolinea il figlio Immanuel Hermann nella prefazione all'edizione delle opere del padre da lui curata – ebbe a lamentarsi del fatto che il suo pensiero fosse stato ridotto alle tre formulette in cui quei princìpi vengono illustrati, senza tenere presente l'intero sviluppo dell'argomentazione e soprattutto senza prendere atto dei progressi della sua speculazione.

§ 1. *Primo principio assolutamente incondizionato*

Noi dobbiamo *ricercare* il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato di tutto l'umano sapere. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può *dimostrare* né *determinare*[1].

Esso deve esprimere quell'*atto* che non si presenta, né può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto alla base di ogni coscienza, e solo la rende possibile[2]. [...]

Le leggi secondo le quali si deve pensare assolutamente quell'atto come fondamento del sapere umano o – ciò che è lo stesso – le regole secondo le quali quella riflessione è posta, non sono ancora dimostrate valide, ma esse sono tacitamente presupposte come note e indubitabili. Solo ad un livello più profondo esse sono dedotte dal principio che si può stabilire come giusto solo a condizione della loro giustezza. Questo è un circolo ma un circolo inevitabile. E poiché esso è inevitabile e liberamente concesso, anche nell'esposizione del supremo principio ci si può dunque richiamare a tutte le leggi della logica generale[3].

Sulla via in cui inizia la riflessione noi dobbiamo partire da una proposizione tale che ognuno ce la conceda senza contraddirci. Di tali proposizioni ce ne potrebbero bene essere anche parecchie. La riflessione è libera e non importa da qual punto essa parte. Noi scegliamo quello partendo dal quale si arriva più presto al nostro scopo.

Appena è accordata questa proposizione, deve essere in pari tempo accordato come atto ciò che noi vogliamo porre a base dell'intera dottrina della scienza; e deve risultare dalla riflessione *che* esso è accordato come tale *insieme* con *quella proposizione*. Poniamo dunque un fatto qualsiasi della coscienza empirica e da esso separiamo l'una dopo l'altra tutte le determinazioni empiriche, fino a che rimanga solo ciò che non si può assolutamente escludere e dal quale non si può separare più nulla.

1. Ciascuno ammette la proposizione: *A* è *A* (altrettanto che *A* = *A*, poiché questo è il significato della copula logica); ed invero senza minimamente pensarci su: la si riconosce per pienamente certa e indubitabile[4].

Ma se qualcuno dovesse richiederne una dimostrazione, certo non si acconsentirebbe per nulla a dargliela ma si affermerebbe che quella proposizione è certa *assolutamente*, cioè senza alcuna *ragione ulteriore*; facendo questo, senza alcun dubbio con l'assenso di tutti, ci si attribuisce la facoltà *di porre qualcosa assolutamente*.

2. Affermando che la proposizione precedente è certa in sé, *non* si pone che *A sia*. La proposizione: *A* è *A*, non è per nulla equivalente a quest'altra: *A è*, ovvero: *c'è un A*. (*Essere*, posto senza predicato, esprime tutt'altra cosa che essere con un predicato; ma di questo, più oltre.)[5] Così, ammettendo che *A* indichi uno spazio chiuso fra due rette, quella proposizione resta sempre giusta, benché la proposizione: *A è*, sarebbe manifestamente falsa. Ma si *ponga*: *se A* è, *allora A è*. Con ciò non si discute affatto *se* in generale vi sia o non vi sia *A*. Non si tratta qui del *contenuto* della proposizione ma solamente della sua *forma*; non di ciò *di cui* si sa qualcosa ma di ciò *che* si sa di qualunque oggetto, qual che esso possa essere.

Quindi con l'affermazione che la proposizione precedente è assolutamente certa, è posto *questo*: che tra quel *se* e questo *allora* c'è un rapporto necessario; ed è *il rapporto necessario tra i due* che vien posto *assolutamente* e *senza* alcun *fondamento*. Io chiamo provvisoriamente questo rapporto necessario = *X*.

3. Ma riguardo alla questione *se A* medesimo sia o no, con ciò nulla ancora è stato posto. Sorge dunque la domanda: sotto qual condizione dunque *A* è?

a) *X* almeno è posto *nell'*io e *dall'*io, poiché è l'io che giudica nella proposizione precedente, e a dir vero giudica secondo *X* come secondo una legge; la quale dunque viene data all'io e poiché viene posta assolutamente e senza alcun fondamento ulteriore, deve esser data all'io dall'io stesso[6].

b) *Se* e *come A* in generale sia posto, noi non sappiamo; ma poiché *X* deve indicare un rapporto tra una posizione sconosciuta di *A* ed una posizione assoluta del medesimo *A*, condizionata dalla prima, così, *almeno in quanto*

vien posto quel rapporto, *A* è posto *nell'io* e *dall'io*, come lo è *X*. – *X* è possibile soltanto in relazione ad un *A*; ora *X* è realmente posto nell'io: quindi anche *A* deve esser posto nell'io, in quanto *X* è riferito all'io.

c) *X* si riferisce tanto a quell'*A* che nella proposizione precedente occupa il posto logico del soggetto, quanto a quello che sta al posto del predicato, poiché entrambi sono riuniti da *X*. Entrambi dunque sono posti nell'io, in quanto sono posti; l'*A* del predicato è posto assolutamente a condizione che sia posto l'*A* del soggetto. La precedente proposizione si può dunque esprimere anche così: Se *A* è posto *nell'io*, allora esso è *posto*; ovvero – allora *è*.

4. Perciò dall'io per mezzo di *X* è posto che *A* è *assolutamente per l'io giudicante e solo in forza del suo esser posto nell'io in generale*. Ciò vuol dire: è posto che nell'io – sia esso in particolare ponente o giudicante o altro – vi è qualcosa che è sempre uguale a sé, sempre uno e identico; l'*X* assolutamente posto si può anche esprimere così: io = io, io sono io.

5. Con questa operazione noi siamo già arrivati senza accorgerci alla proposizione: *io sono* (a dir vero non come espressione di un *atto* [*Tathandlung*] bensì di un *fatto* [*Tatsache*]).

Infatti *X* è assolutamente posto: questo è un fatto della coscienza empirica. Ora *X* è identico alla proposizione: io sono io; quindi anche questa è assolutamente posta.

Ma la proposizione: io sono io, ha un significato tutto diverso dalla proposizione: *A* è *A*. Infatti quest'ultima ha un contenuto solo ad una certa condizione. Se *A* è posto, esso è certamente posto *come A*, col predicato *A*. Ma con quella proposizione non è ancora per nulla deciso *se* esso in generale sia posto e quindi se sia posto con un qualunque predicato. La proposizione: io sono io vale invece incondizionatamente ed assolutamente, poiché è uguale alla proposizione *X*; essa vale non solo quanto alla forma ma anche quanto al suo contenuto. In essa l'io è posto, non sotto condizione ma assolutamente, col predicato di eguaglianza con se stesso; esso è dunque posto; e la proposizione si può anche esprimere così: *io sono*. [...]

Quindi il porsi dell'io per se stesso è la pura attività di esso – L'*io pone se stesso* ed *è* in forza di questo puro porsi per se stesso; e viceversa: l'*io è* e *pone* il suo essere in forza del suo puro essere – Esso è in pari tempo l'agente ed il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e fatto sono una sola e medesima cosa; perciò l'*io sono* è espressione di un atto ma anche del solo atto possibile, come si vedrà da tutta la dottrina della scienza. [...]

10. L'espressione diretta dell'atto ora sviluppato sarebbe la formula

seguente: *io sono assolutamente*; cioè: *io sono assolutamente perché sono*; *sono assolutamente ciò che sono*; e *l'una e l'altra cosa per l'io*. Pensando la descrizione di quest'atto al vertice di una dottrina della scienza, essa dovrebbe essere espressa presso a poco nel modo seguente: *L'io originariamente pone assolutamente il suo proprio essere*.

Noi siamo partiti dalla proposizione: $A = A$, non come se da essa si potesse dedurre la proposizione: io sono, ma perché dovevamo partire da una qualunque proposizione *certa*, data nella coscienza empirica. Ma anche nella nostra spiegazione si è visto che non la proposizione: $A = A$ è il fondamento della proposizione: io sono, ma che piuttosto quest'ultima è il fondamento della prima. [...]

§ 2. *Secondo principio condizionato nel suo contenuto*

Per la stessa ragione per la quale il primo principio non poteva essere né dimostrato né dedotto, non lo può essere neppure il secondo. Perciò noi partiamo anche qui, proprio come facemmo sopra, da un fatto della coscienza empirica e ci comportiamo con esso nella stessa maniera ed in forza dello stesso diritto.

1. Ciascuno riconosce senza dubbio come pienamente certa e indubitata la proposizione: $-A$[7] non è $= A$, ed è poco probabile che se ne domandi a qualcuno la dimostrazione.

2. Se tuttavia tale dimostrazione fosse possibile, essa nel nostro sistema [...] non potrebbe essere condotta altrimenti che partendo dalla proposizione: $A = A$.

3. Ma una tale dimostrazione è impossibile. Poniamo infatti l'ipotesi estrema: che cioè la proposizione sia pienamente identica alla proposizione: $-A = -A$ e quindi che $-A$ sia affatto identico ad un Y qualunque posto nell'io, e che quella proposizione non abbia altro significato che: «se il contrario di A è posto, esso è posto»; in tal caso sarebbe qui posto assolutamente l'identico rapporto ($= X$) di prima ed essa non sarebbe punto una proposizione dedotta dalla proposizione: $A = A$ e dimostrata da essa, ma sarebbe questa proposizione stessa... Così, dunque, la forma di questa proposizione, in quanto pura proposizione logica, sta anche realmente sotto la forma suprema, la *formalità* in generale, l'unità della coscienza[8].

4. Resta del tutto intatta la questione: Vi è dunque e a quale condizione *della forma del puro atto* è posto il contrario di A? È questa condizione che si dovrebbe poter dedurre dalla proposizione: $A = A$, se la proposizione sopra enunciata dovesse essa medesima essere dedotta. Ma la proposizione: $A = A$ non può dare affatto una tale condizione, poiché la forma dell'opporre è così

poco compresa nella forma del porre, che le è anzi piuttosto opposta. L'atto d'opporre si produce perciò senza alcuna condizione ed assolutamente. –*A*, come tale, è posto assolutamente *perché* è posto.

Perciò tra gli atti dell'io si presenta un atto di opporre, con la stessa certezza con cui, fra i fatti della coscienza empirica, si presenta la proposizione: –*A* non = *A*; questo opporre è, riguardo alla sua pura *forma*, un atto assolutamente possibile, indipendente da ogni condizione e non ha come base alcun principio superiore. [...]

5. Ora l'opposto in quanto *opposto* (come puro contrario in generale) è posto da quest'atto assoluto ed assolutamente da esso. Ogni contrario in quanto contrario è assolutamente in virtù di un atto dell'io, e per nessun'altra ragione. L'essere opposto in generale è assolutamente posto dall'io.

6. Se si vuole porre un –*A* qualunque, si deve porre anche un *A*. Perciò l'atto di opporre è condizionato anche per un altro riguardo. Se in generale un atto è possibile, dipende da un altro atto; l'atto è perciò condizionato secondo la *materia* come un agire in generale; esso è un agire in relazione ad un altro agire. Che si agisca proprio *così* e non altrimenti, questo non dipende da alcuna condizione; l'atto è incondizionato secondo la sua *forma* (relativamente al *come*).

(L'opporre è possibile solo a condizione dell'unità di coscienza tra ponente e opponente. Se la coscienza del primo atto non fosse connessa con la coscienza del secondo, il secondo porre non sarebbe allora un *opporre*, ma un porre puro e semplice. Solo riferendosi ad un porre esso diventa un opporre.)[9] [...]

9. Nulla è posto originariamente tranne l'io; questo soltanto è posto assolutamente (§ 1). Perciò soltanto all'io si può opporre assolutamente. Ma ciò che è opposto all'io è = *non-io*.

10. Come è certo che tra i fatti della coscienza empirica si presenta l'incondizionato riconoscimento dell'assoluta certezza della proposizione: –*A* non = *A*, *altrettanto certo è che* all'io è opposto assolutamente un non-io. Ora da questo opposto originario deriva tutto ciò che noi sopra abbiamo detto dell'opposizione in generale e perciò vale originariamente che l'opposto originario è assolutamente incondizionato riguardo alla forma e condizionato riguardo alla materia. Così, dunque, sarebbe trovato anche il secondo principio di tutto il sapere umano. [...]

§ 3. *Terzo principio condizionato nella sua forma*

Ad ogni passo avanti che noi facciamo nella nostra scienza ci avviciniamo al

dominio nel quale tutto si può dimostrare. Nel primo principio non si doveva e non si poteva dimostrar nulla; esso era incondizionato e per la forma e per il contenuto e la sua certezza non derivava da alcun principio superiore. Nel secondo *l'atto dell'opporre* non si poté certamente dedurre; ma se esso fu posto incondizionatamente soltanto per la pura forma, si poté rigorosamente dimostrare che l'*opposto* doveva essere = non-io. Il terzo è quasi interamente suscettibile di dimostrazione perché è determinato non per il suo contenuto, come il secondo, ma piuttosto per la sua forma; e non come quello da un principio ma da due princìpi. [...]

A. 1. In quanto è posto il non-io, l'io non è posto; poiché il non-io sopprime completamente l'io.

Ora il non-io è posto *nell'io*, poiché si oppone ad esso; ma ogni opporre presuppone l'identità dell'io nel quale esso è posto ed è opposto a ciò che è posto.

Quindi l'io non è posto nell'io in quanto il non-io è posto nell'io.

2. Ma il non-io solo in tanto può essere posto, in quanto nell'io (nella coscienza identica) è posto un io al quale quello può essere opposto.

Ora il non-io deve essere posto nella coscienza identica.

Quindi nella stessa coscienza deve esser posto anche l'io, in quanto deve essere posto il non-io.

3. Le due conclusioni sono opposte tra loro; entrambe sono sviluppate mediante un'analisi dal secondo principio e quindi entrambe sono implicite in esso. Quindi il secondo principio è opposto a se medesimo e distrugge se stesso.

4. Ma esso distrugge se stesso solo in quanto ciò che è posto è distrutto da ciò che è opposto, solo in quanto, cioè, esso stesso ha valore. Ora esso deve distruggere se stesso e non avere alcun valore.

Quindi esso non si distrugge.

Il secondo principio fondamentale distrugge se stesso e non distrugge se stesso.

5. Se la cosa sta in questi termini relativamente al secondo principio, anche riguardo al primo non sta diversamente. Esso distrugge se stesso e non distrugge se stesso. Poiché

se io = io, è posto tutto ciò che è posto nell'io.

Ora il secondo principio deve, in pari tempo, esser posto nell'io e non esser posto nell'io.

Quindi io non è = io, ma io = non-io, e non-io = io[10].

B. Tutte queste conseguenze sono dedotte dai princìpi enunciati secondo le

leggi della riflessione presupposte come valide; esse debbono quindi essere giuste. Ma se esse sono giuste, l'identità della coscienza, l'unico fondamento assoluto del nostro sapere, è distrutta. Con ciò è ora determinato il nostro compito. Si deve trovare cioè un *X* qualunque per mezzo del quale tutte quelle conseguenze possano essere giuste senza che ne sia distrutta l'identità della coscienza.

1. Le opposizioni che debbono essere unificate sono nell'io come coscienza. Quindi anche *X* dev'essere nella coscienza.

2. Tanto l'io quanto il non-io sono entrambi prodotti di atti originari dell'io e la coscienza stessa è un tal prodotto del primo atto originario dell'io, quello per cui l'io si pone da se stesso.

3. Ma secondo le conclusioni precedenti, l'atto il cui prodotto è il non-io, l'opporre, non è punto possibile senza *X*. Perciò *X* stesso dev'essere un prodotto ed invero un prodotto di un atto originario dell'io. Vi è dunque un atto dello spirito umano = *Y* il cui prodotto è = *X*.

4. La forma di quest'atto è pienamente determinata dal compito suddetto. Per suo mezzo l'io ed il non-io opposti debbono essere conciliati, posti come eguali, senza che si distruggano reciprocamente. Le opposizioni suddette debbono essere accolte nell'identità dell'unica coscienza.

5. Ma con ciò non è stato ancora per nulla determinato *come* questo possa accadere e in qual modo sarà possibile; questo non è compreso nel problema e non si può derivarlo in alcun modo. Noi dobbiamo perciò, come sopra, fare un esperimento e domandarci: come si possono pensare insieme *A* e –*A*, essere e non-essere, realtà e negazione, senza che essi si annullino e si tolgano?

6. A questa domanda non è da aspettarsi una risposta diversa da questa: essi si *limiteranno* reciprocamente. Quindi se questa risposta è giusta, l'atto *Y* sarebbe un reciproco *limitarsi* di entrambi gli opposti ed *X* indicherebbe i *limiti*. [...]

9. *Tanto l'io quanto il non-io sono posti come divisibili*: poiché l'atto *Y* non può *seguire* all'atto dell'opporre, cioè non si può considerarlo come reso possibile solamente da questo; poiché, conforme alla dimostrazione sopra data, senza di esso l'opposizione distrugge se medesima, e per conseguenza è impossibile. Inoltre esso non può *precedere*, poiché non è assunto se non per rendere possibile l'opposizione e la divisibilità è niente senza qualcosa di divisibile. Quindi l'atto *Y* sorge immediatamente nella e con l'opposizione: entrambi sono una sola e medesima cosa e non distinti solo nella riflessione. Appena all'io è opposto un non-io, l'io, *al quale* è opposto il non-io, e il non-io, *che* è opposto, sono posti come divisibili. [...]

D. Poiché secondo il nostro presupposto (che si potrà dimostrare solo quando sarà completata una dottrina della scienza), non sono possibili se non un principio assolutamente incondizionato, un altro condizionato per il suo contenuto e un terzo condizionato per la sua forma, così ne deriva che oltre i princìpi enunciati non ce ne può essere più nessuno. La misura di ciò che è incondizionatamente ed assolutamente certo è oramai esaurita e io l'esprimerei su per giù nella formula seguente: *io oppongo nell'io all'io divisibile un non-io divisibile*.

Nessuna filosofia va oltre questa conoscenza; ma ogni filosofia che voglia andare a fondo deve rimontare sino ad essa e quando lo fa diventa dottrina della scienza. Tutto ciò che da ora in poi si presenterà nel sistema dello spirito umano deve potersi dedurre da ciò che è stato esposto.

J.G. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, a cura di F. Costa, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 75-91

1. Fichte definisce «principio» una proposizione prima certa per sé, cioè indipendentemente da altro. In quanto assolutamente indipendenti da altro, le proposizioni che sono princìpi non possono essere dimostrate perché, per farlo, bisognerebbe prendere come punto di partenza della dimostrazione un'altra proposizione rispetto alla quale quella da dimostrare non sarebbe più prima, cioè non sarebbe più principio.

2. Fichte intende dire che la formulazione del principio primo deve esprimere ciò che è primo, e questo è l'attività del pensiero e non gli oggetti di volta in volta pensati.

3. La formulazione del principio primo segue le leggi della logica e quindi le presuppone. Questo non significa che esse siano prime rispetto al principio, cioè all'attività del pensiero. Fichte mostrerà infatti come, in un secondo momento, esse possano essere dedotte da tale attività.

4. Nella metafisica razionalistica moderna, da Leibniz in poi, questa proposizione era considerata come la formulazione del «principio di identità», secondo il quale ogni termine è identico a se stesso. Il principio di identità, il principio di non contraddizione e il principio di ragione sufficiente erano i tre princìpi fondamentali della metafisica razionalistica moderna.

5. Fichte allude qui al diverso significato che ha il verbo essere quando è usato nel senso di «esistere», cioè quando è «posto senza predicato» (ad esempio: «Dio è»), e quando è usato come copula in congiunzione con un predicato (ad esempio: «Dio è onnisciente»). Nel caso del principio *A è A* viene usato in questo secondo senso.

6. È questo il punto cruciale dell'argomentazione di Fichte, in quanto qui viene chiamato in causa l'io. Fichte si prefigge infatti, mediante l'analisi della proposizione $A = A$, di mostrare che l'identità non è un principio astratto, meramente logico, ma è risultato dell'attività dell'io, cioè del pensiero, che lo pone. Dall'esistenza di un'identità posta dall'io Fichte inferisce poi l'identità dell'attività di posizione dell'io.

7. Con il simbolo $-A$ si esprime la negazione di A.

8. Anche qui Fichte insiste sulla priorità dell'attività del pensiero rispetto alle leggi e alle forme logiche in esso pensate.

9. Questa riflessione incidentale di Fichte lumeggia il senso complessivo del secondo principio della dottrina della scienza. Si ha opposizione non semplicemente quando a una posizione succede semplicemente un'altra posizione, bensì quando quest'ultima è riferita alla precedente e la nega. Ma il riferimento è possibile solo se tra le due posizioni v'è un orizzonte comune: tale è l'unità della coscienza che connette posizione e opposizione.

10. In questa sezione A del § 3 Fichte sviluppa la dialettica di io e non-io in tutte le sue conseguenze, così come possono essere derivate dai due princìpi della dottrina della scienza finora stabiliti. Ne risulta la reciproca implicazione di io e non-io non meno che la loro reciproca esclusione. Ciò rende necessario ipotizzare un terzo principio in grado di comprendere l'apparente contraddizione e di salvare così l'unità della coscienza. È quanto Fichte affronta nella sezione B, in cui risolve la difficoltà ipotizzando che l'io e il non-io che si oppongono e si implicano nell'unità della coscienza siano *divisibili*.

Johann G. Fichte

Fondamento dell'intera dottrina della scienza

Il principio fondamentale della «Dottrina della scienza» del 1804

Fondamento dell'intera dottrina della scienza, Il principio fondamentale

Oggi, grazie all'edizione completa delle carte inedite di Fichte, si è ormai affermata tra gli studiosi la tendenza ad assegnare alle rielaborazioni successive della *Dottrina della scienza* l'importanza che meritano, respingendo o almeno correggendo lo schema interpretativo introdotto da Hegel – che conosceva solo la prima versione dell'opera – secondo il quale il pensiero fichtiano sarebbe espressione di un idealismo meramente soggettivo. Per dare un'idea della direzione in cui procedono le elaborazioni successive della dottrina della scienza, presentiamo alcuni passi della quindicesima conferenza della seconda presentazione del 1804 («Il principio fondamentale»), il cui scenario speculativo è profondamente cambiato rispetto a quello del 1794: il principio fondamentale è qui indicato nell'unità incondizionata di essere e vita.

Il mio odierno proposito è *anzitutto* di esporre in maniera totale e compiuta il punto fondamentale scoperto ieri; in secondo luogo è di effettuare una ricapitolazione generale di quanto di nuovo si è aggiunto in questa settimana e pertanto di trarre insieme le somme di quanto ottenuto. [...]

Passiamo al primo problema. A questo proposito è necessaria un'avvertenza preliminare. In primo luogo: il punto che devo stabilire è *il più chiaro* e al tempo stesso il più nascosto là dove *non* vi è *alcuna chiarezza*. A suo

riguardo non è possibile parlar molto, ma deve essere propriamente compreso in un sol colpo; si possono pronunciare così poche parole su di esso e le parole stesse ne aiutano così poco la comprensione, che già da lungo tempo si è rinunciato, nella nostra massima, all'applicazione primaria e fondamentale di ogni linguaggio, l'*oggettività*, e qui nella intellezione assoluta essa deve essere annientata. Su questo punto posso pertanto fare affidamento solo sulla vostra interiore chiarezza e prontezza di spirito, acquisita nelle precedenti ricerche. In secondo luogo: ho distinto in una certa occasione della dottrina della scienza due parti fondamentali di cui l'una è una dottrina della ragione e della verità e l'altra è una dottrina del fenomeno e dell'apparenza, certo *vera* e fondata in verità. *La prima parte* consiste in una intellezione unica, si inizia e si compie in un sol punto che ora esporrò.

Veniamo alla cosa stessa. Dopo l'abbandono della relazione assoluta che appariva ancora nell'*in sé* originario, il quale rinviava a un *non in sé*, non ci rimaneva altro che il puro e semplice essere, per cui la nostra intuizione oggettivante, secondo la massima, doveva essere rigettata come non valida. Ora, che cosa è, in siffatta astrazione dalla relazione, questo puro essere? Ci è possibile rendercelo più chiaro e ricostruirlo? Io dico di sì: la stessa astrazione che ci si è imposta ci aiuta. Esso è assolutamente *per sé*, *in sé*, *mediante se stesso* (*von sich*, *in sich*, *durch sich*); con l'astrazione richiesta questo *sé* non è preso come un opposto, ma è colto in *maniera puramente interiore*, come è ben possibile coglierlo e come io stesso, ad esempio, sono ben cosciente di coglierlo. Esprimendoci in maniera scolastica, esso è perciò costruito come un *actus* e ancora come un *esse in mero actu*, in maniera tale che entrambi, *essere* e *vita* e *vita* ed *essere* si compenetrano assolutamente, si risolvono l'uno nell'altro e sono la stessa cosa, e questa stessa interiorità è il solo e unico essere. Questo è il nostro primo assunto[1].

Quest'uno *essere* e *vita* non può affatto essere, o esser cercato, fuori di se stesso, e non può esservi assolutamente nulla fuori di lui. In breve e in una parola: non esiste assolutamente alcuna dualità o molteplicità, ma soltanto unità; infatti l'essere conduce attraverso sé a se medesimo l'unità chiusa in se stessa, e in ciò consiste l'essenza di quest'ultima. L'essere, che è invece afferrato sostantivamente dal linguaggio, non può *essere*, *verbaliter*, *esse in actu* se non immediatamente *nella vita stessa*; ma *è* soltanto essere verbale, poiché l'intero essere, come sostantivo, è oggettività che non vale assolutamente nulla, e solo rinunciando a questa sostanzialità e oggettività, senza finzione, ma di fatto e nella verità della visione, si perviene alla ragione.

Al contrario, ciò che immediatamente vive è l'*esse*, infatti soltanto l'*esse*

vive, ed esso lo è totalmente come unità indivisibile che non può essere fuori da sé né uscire da se stessa in una dualità; a proposito di questa unità vale pertanto immediatamente ciò che abbiamo appena provato.

J.G. Fichte, *La dottrina della scienza* (1804^2), in M. Ivaldo, *Fichte. L'Assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983, pp. 83-85

1. Queste prime considerazioni di Fichte mostrano chiaramente che, pur nell'identità del compito perseguito, cioè il rinvenimento del principio assolutamente primo della dottrina della scienza, sono qui cambiati sia la terminologia sia le modalità dell'argomentazione. Il punto di partenza non è più, come era nel 1794, l'io e la sua attività, bensì l'Assoluto, l'Uno, che in questo brano viene illustrato mediante le determinazioni dell'essere e della vita pensate nella loro coappartenenza reciproca.

Johann G. Fichte

Sulla missione del dotto

La missione del dotto

Sulla missione del dotto, Lezione IV

I princìpi generali della dottrina della scienza di Fichte valgono tanto per la sua parte teoretica quanto per quella pratica. Quest'ultima, a sua volta, costituisce il fondamento sul quale viene sviluppata la dottrina del diritto e dello Stato. Non si tratta di una mera applicazione o estensione all'ambito della prassi di quanto elaborato sul piano della filosofia teoretica, ma, al contrario, la teoria del diritto e dello Stato rappresenta in Fichte una finalità essenziale e imprescindibile della teoresi. Il suo pensiero è animato dalla convinzione – concretizzatasi in un effettivo impegno etico, civile e politico – che al filosofo, al «dotto» inteso come «sacerdote del vero», sia assegnata nella società e nella storia una funzione-guida ai fini del progresso e del perfezionamento dell'umanità. Su questo tema Fichte si impegnò dall'inizio alla fine, sia sul piano teorico sia su quello pratico, e ciò spiega, tra l'altro, la sua appassionata partecipazione al rinnovamento politico e spirituale con cui la Germania reagì alla disfatta napoleonica. Tra i testi in cui Fichte, rivolgendosi al pubblico, illustra il suo palpitante impegno intellettuale ed etico-politico, spiccano per la loro chiarezza ed

efficacia le cinque lezioni del 1794 *Sulla missione del dotto*. Presentiamo le parti più significative della quarta di tali lezioni, intitolata appunto «La missione del dotto», che rappresenta l'apice e la conclusione dello scritto (ad essa segue in realtà una quinta lezione, ma si tratta di una digressione che esamina le opinioni di Rousseau circa l'influsso delle arti e delle scienze sul benessere dell'umanità).

Oggi parlerò della missione del dotto.

Con questo argomento mi trovo in una situazione particolare. Tutti voi, signori, o almeno la maggior parte di voi avete eletto la scienza a occupazione della vostra vita, e io come voi; tutti voi – almeno credo – vi adoperate con tutte le vostre forze per poter venire annoverati onorevolmente nella categoria dei dotti; quanto a me, ho fatto e faccio lo stesso. Debbo quindi, quale dotto, parlare della missione del dotto davanti a futuri dotti[1]. [...]

Nell'uomo vi sono diversi istinti e attitudini, e la missione di ognuno è quella di perfezionare per quanto gli è possibile le proprie disposizioni. Tra l'altro, c'è in lui l'istinto sociale; esso gli propone un nuovo particolare genere di cultura – la cultura sociale –, e ciò gli facilita in modo non comune l'accesso alla cultura in generale. A questo proposito non è infatti prescritto all'uomo se debba perfezionare tutte le sue attitudini direttamente in contatto con la natura, o mediatamente attraverso la società. La prima cosa è difficile, e non farebbe certo progredire la società[2]; quindi con ragione ogni individuo sceglie nella società un ramo determinato tra tutti quelli della cultura generale, lascia i restanti agli altri membri della società e aspetta che essi *lo* rendano partecipe dei vantaggi della *loro* cultura, così come egli *li* rende partecipi dei *suoi*; e questa è l'origine e il fondamento di legittimità della diversità delle classi nella società[3]. [...]

La premura per questo sviluppo uniforme di tutte le disposizioni dell'uomo presuppone anzitutto la conoscenza di tutte le sue attitudini, la conoscenza scientifica di tutti i suoi istinti e bisogni, l'avvenuta valutazione di tutto il suo essere. Senonché questa conoscenza completa dell'uomo nella sua totalità si basa a sua volta su una capacità che deve venir sviluppata; infatti esiste realmente nell'uomo un istinto di *sapere*, e in particolar modo di sapere ciò che gli occorre. Ora, lo sviluppo di questa attitudine richiede tutto il tempo e tutte le forze di un uomo; e se c'è un bisogno generale che richiede urgentemente che una particolare classe sociale si dedichi al suo soddisfacimento, è proprio questo[4].

D'altronde la semplice *conoscenza* delle attitudini e dei bisogni dell'uomo,

senza la scienza per *svilupparli* o *soddisfarli*, non solo sarebbe una conoscenza assai povera e scoraggiante, ma altresì vuota e del tutto inutile. [...] Con quella conoscenza dei bisogni deve quindi associarsi la conoscenza dei *mezzi con cui essi possano venire soddisfatti*; e questa spetta di diritto al medesimo ceto, perché nessuna delle due forme di sapere può essere completa e tanto meno attiva e vitale senza l'altra. La prima di queste due specie di conoscenza si basa su puri princìpi della ragione, ed è *filosofica*[5]; la seconda si basa in parte sull'esperienza, ed è perciò di natura *filosofico-storica* (non puramente storica, perché deve mettere in rapporto i *fini*, rivelati dalla filosofia, con gli oggetti dati dall'esperienza, per valutare se questi ultimi sono mezzi adatti per il raggiungimento dei primi). È una conoscenza che deve essere utile alla società; non bisogna perciò che si limiti semplicemente a sapere in generale quali abitudini l'uomo abbia in sé, e attraverso quali mezzi in genere queste si possano sviluppare; un tale sapere resterebbe pur sempre del tutto infruttuoso. Bisogna fare ancora un passo che ci assicuri in effetti l'utile che desideriamo trarne. Si deve sapere cioè a quale grado di cultura si trova, in una determinata epoca, la società di cui siamo membri, e a quale preciso grado ulteriore essa debba elevarsi, e di quali mezzi possa servirsi. Ora, si può certamente calcolare, partendo da basi razionali e presupponendo un'esperienza in generale, al di fuori di ogni esperienza determinata, il cammino del genere umano; si possono indicare approssimativamente i singoli gradini che esso deve ancora salire per raggiungere un determinato grado di cultura; ma è assolutamente impossibile indicare su basi puramente razionali il grado in cui esso si trova realmente in una determinata epoca; su questo punto bisogna interrogare l'esperienza; bisogna indagare sugli avvenimenti del passato, ma con occhio purificato dalla filosofia; bisogna guardarsi intorno e osservare i propri contemporanei. Quest'ultima parte della conoscenza necessaria alla società è quindi di natura puramente *storica*.

Le tre specie di conoscenza indicate, se unificate – e senza tale unificazione esse sarebbero di ben poca utilità – formano ciò che si chiama, o per lo meno dovrebbe chiamarsi, una dottrina; e colui che dedica la sua vita ad acquisire queste conoscenze viene chiamato dotto[6]. [...]

Lo scopo di tutte queste conoscenze è quindi quello che abbiamo già indicato: far sì che per loro mezzo tutte le attitudini dell'umanità si sviluppino uniformemente, ma con costante progresso; da ciò risulta la vera missione della classe dei dotti: *la suprema sorveglianza sull'effettivo progresso del genere umano in generale, e l'incessante incremento di questo progresso*. [...]

Il dotto deve effettivamente impiegare a vantaggio della società le conoscenze acquisite per la società; deve condurre gli uomini a sentire i loro veri bisogni, e renderli edotti sui mezzi per soddisfarli. [...] Egli è dunque, secondo il concetto che abbiamo fin qui sviluppato, per la sua stessa missione il *maestro*[7] del genere umano.

Tuttavia non ha solo il dovere di rendere edotti gli uomini sui loro bisogni e sui mezzi per soddisfarli: egli deve, in ogni tempo e in ogni luogo, renderli consapevoli dei bisogni che si presentano in tutte le particolari circostanze e dei mezzi particolari per raggiungere gli scopi che via via si impongono. Egli non scorge infatti semplicemente il presente, ma anche il futuro; non vede soltanto la situazione attuale, ma anche il punto verso cui il genere umano dovrà avanzare, se vorrà procedere verso il suo ultimo fine senza smarrirsi né retrocedere. Egli non può certo pretendere di trascinare d'un balzo il genere umano verso la mèta che illumina i suoi occhi; il genere umano non può bruciare le tappe: ma lui deve solo fare attenzione che non si fermi né retroceda. Sotto questo riguardo il dotto è l'*educatore*[8] dell'umanità. A questo punto è bene notare espressamente che il dotto, in questa come in tutte le sue altre funzioni, sottostà al dominio della legge morale, cioè alla prescritta armonia con il proprio essere. Egli agisce sulla società; e questa si fonda sul concetto della libertà; la società e i suoi membri sono liberi, e il dotto non può rivolgersi ad essi se non con mezzi morali. Non cederà mai alla tentazione di trarre gli uomini alle sue convinzioni *con mezzi coercitivi*, con l'uso della forza fisica; nella nostra epoca del resto non si dovrebbe sprecare più alcuna parola per combattere una tale follia; senonché, egli non deve neppure *ingannarli*. Prescindendo dal fatto che peccherebbe in tal caso contro se stesso, e che i doveri dell'uomo dovrebbero essere sempre al di sopra dei doveri del dotto, egli peccherebbe con ciò anche contro la società. Nella società, infatti, ogni individuo deve agire per libera scelta e per una convinzione *da lui stesso giudicata sufficiente*; deve poter considerare se stesso quale scopo in ogni sua azione: e come tale venir trattato da ogni membro della società. Chi viene ingannato, viene invece trattato soltanto quale semplice mezzo[9].

Il fine ultimo di ogni singolo uomo, come pure di tutta la società, quindi anche di tutta l'opera del dotto nella società, è il perfezionamento morale di tutto l'uomo. È dovere del dotto aver sempre fisso lo sguardo a questo fine ultimo, e tenerlo ogni volta presente quando opera nella società. Nessuno può operare con esito felice per il perfezionamento morale degli altri, se egli stesso non è un uomo retto. Non si insegna soltanto con la parola; si insegna in modo ancor più efficace con l'esempio; e chiunque vive nella società le è

debitore di un buon esempio, perché la forza dell'esempio nasce proprio dal nostro vivere nella società. Ma quanto più di ogni altro è debitore di un buon esempio il dotto, che deve essere alla testa di tutte le altre classi sociali in tutti i rami della cultura! Se egli resta indietro in quello che è il primo e più alto scopo di ogni cultura, come potrà farsi modello agli altri, secondo il suo dovere? E come potrà credere che gli altri seguiranno i suoi insegnamenti, se vi contraddice davanti agli occhi di tutti con le azioni della sua vita? (Le parole che il creatore della religione cristiana rivolse ai suoi discepoli sono molto appropriate ai dotti: «Voi siete il sale della terra; se il sale perde la sua forza, con che cosa si salerà? se la parte eletta dell'umanità è corrotta, dove si dovrà cercare il bene morale?»[10]). Dunque il dotto, considerato sotto quest'ultimo riguardo, dev'essere l'uomo *moralmente migliore* della sua epoca: deve realizzare in sé il più alto grado di perfezione morale possibile nel suo tempo.

Questa, signori, è la nostra comune missione, questo è il nostro comune destino.

J.G. Fichte, *La missione del dotto*, a cura di E. Bellani, Rizzoli, Milano 1967, pp. 67-77

1. Per «dotto», in tedesco *Gelehrter*, Fichte non intende tanto l'«erudito», ma in un senso più ampio l'«uomo di cultura» investito della funzione di «educatore».

2. Fichte critica qui indirettamente la tesi di Rousseau secondo cui l'uomo deve orientarsi sulla natura, mentre la società e il progresso delle scienze e delle arti lo corromperebbero.

3. Sulla specializzazione e sulla divisione del lavoro Fichte basa quindi la divisione della società in classi, funzionale al massimo perfezionamento della stessa.

4. La particolare classe sociale investita di questa funzione, cioè di sviluppare la scienza per portare l'uomo alla sua perfezione, è quella dei dotti.

5. La filosofia non è per Fichte un sapere vuoto, ma un sapere che è di aiuto all'agire e alla soddisfazione dei bisogni umani. Questi ultimi devono essere anzitutto conosciuti (conoscenza filosofica), ma non astrattamente bensì per essere soddisfatti: a tal fine provvede la seconda specie di conoscenza (filosofico-storica), che è conoscenza dei mezzi.

6. La dottrina o cultura consiste pertanto nella sintesi di tre ordini di conoscenza: la conoscenza dell'essenza e dei fini dell'uomo (la quale è puramente razionale e quindi filosofica), la conoscenza dei mezzi per sviluppare l'essenza e raggiungere quei fini (la quale è mista di razionalità e di esperienza, ed è quindi filosofico-storica), e la conoscenza delle condizioni particolari in cui si deve operare per lo sviluppo e la soddisfazione di fini immediati (la quale è empirica e quindi soltanto storica).

7. Fichte distingue il «maestro», che si limita a trasmettere il sapere, dall'«educatore», che si preoccupa anche di migliorare l'uomo.

8. «Educatore», distinto da «maestro», nel senso indicato alla nota precedente.

9. Fichte accoglie pienamente e fa proprio il principio dell'etica kantiana secondo cui l'uomo va considerato e trattato come fine in sé, cioè come persona, e mai come mezzo, cioè come cosa.

10. La similitudine si trova nel celebre *Discorso della montagna*: cfr. *Matteo*, 5, 13; anche *Marco*, 9, 50; *Luca*, 14, 34-35.

Johann G. Fichte

Iniziazione alla vita beata

L’Assoluto e l’Amore

Iniziazione alla vita beata, Lezione X

Il problema dell’Assoluto e del suo coglimento è centrale per tutti i pensatori dell’idealismo tedesco: per Fichte non meno che per Schelling o per Hegel. Mentre nella prima fase del suo pensiero Fichte tende a concepire l’Assoluto da una prospettiva etico-razionalistica come il termine infinito dell’attività del soggetto, successivamente, oltrepassando la contrapposizione del soggetto all’oggetto, dell’io al non-io, egli si sforza di pensare l’Assoluto non da un determinato «punto di vista», ma nei termini di unità incondizionata nella quale tutti i punti di vista si risolvono – quindi né come sostanza (che equivarrebbe a non-io) né come persona (che sarebbe finitezza).
Un testo importante, in cui Fichte si lascia alle spalle la prospettiva idealistico-soggettiva e produce il massimo sforzo per pensare l’Assoluto in questi termini, è la *Iniziazione alla vita beata* del 1806, composta di undici lezioni. Nel cuore di tale testo Fichte presenta una visione della vita dell’Assoluto nella quale quest’ultimo appare come attività e spiritualità eterna, mai oggettivabile, come unità assoluta di conoscere e agire. Per illustrare il suo pensiero egli si richiama al Vangelo di Giovanni – ragione per la quale questa fase della sua speculazione viene detta «giovannea» – e in particolare alla determinazione di Dio come Verbo e come Amore, sostenendo che la vita dell’Assoluto ha come contenuto l’amore e come forma la riflessione. Dalla *Iniziazione alla vita beata* presentiamo un brano tratto dalla decima lezione, al cui centro sta appunto, insieme con il richiamo a Giovanni, il concetto dell’amore.

Egregi uditori,
Oggi che contiamo di concludere la trattazione che siamo venuti esponendo dinanzi ai Vostri occhi Vi invito ad abbracciare ancora una volta con un unico sguardo l’intero cammino percorso.
La vita[1] in sé è una, rimane uguale a se stessa senza alcun mutamento, ed è

beatitudine perfetta in quanto è il compimento perfetto dell'amore della vita che è racchiuso in essa. [...] Noi abbiamo seguito con gli occhi lo sviluppo della vita vera a partire dalla vita imperfetta e apparente, dalla quale inizialmente essa può venire mascherata, e oggi pensiamo di introdurre questa vita nel suo centro e di farle prendere possesso di tutta la sua gloria. Nella precedente lezione abbiamo caratterizzato la suprema vita reale [...] con la denominazione di moralità superiore. Abbiamo dovuto naturalmente ammettere che, a causa della divisione dell'unica essenza divina in più individui provocata ineludibilmente dalla legge della riflessione, l'agire di ogni individuo particolare non può fare a meno di perseguire un successo esterno, nel resto del mondo della libertà, che non dipende da lui solo; abbiamo però anche riconosciuto che l'assenza di questo successo non pregiudica la beatitudine di questo individuo[2], purché egli si elevi alla vera comprensione di ciò che cerca in maniera propriamente incondizionata, e alla distinzione tra questo e ciò che egli cerca solo condizionatamente, il che costituisce l'autentica religiosità. È in particolare a quest'ultimo punto che Vi rinvia il nostro discorso odierno con la promessa di dedicargli una discussione approfondita.

Io preparo questa discussione assumendo l'intero nostro argomento dal suo punto di vista più profondo.

L'essere – esiste; e l'esistenza dell'essere è necessariamente coscienza e riflessione, secondo leggi determinate, inscritte nella stessa riflessione e che devono essere sviluppate a partire da essa: questo è il fondamento della nostra intera dottrina, che ormai è stato ampiamente discusso in tutti i suoi aspetti[3]. Soltanto l'essere è ciò che esiste nell'esistenza, e c'è l'esistenza soltanto perché l'essere è in essa e rimane eternamente in essa qual è in se stesso, e senza il suo essere in essa l'esistenza si dissolverebbe nel nulla; nessuno dubita di ciò e nessuno, per poco che comprenda, può dubitarne. Ma nell'esistenza in quanto esistenza, o nella riflessione, l'essere cambia in maniera assolutamente immediata la propria forma semplicemente inafferrabile, che al massimo si può descrivere come vita e azione pura, in un'*essenza*, in una determinatezza stabile; a riguardo dell'essere noi non ci siamo mai espressi diversamente, e mai qualcuno si esprimerà al riguardo in modo diverso da come noi abbiamo parlato della sua essenza intima. Ora, benché in sé il nostro essere sia e rimanga eternamente l'essere dell'essere e non possa mai diventare qualcosa di diverso, tuttavia quello che noi stessi e per noi stessi siamo, abbiamo e possediamo – nella forma di noi stessi, dell'io, della riflessione nella coscienza –, non è mai l'essere in sé, ma l'essere nella nostra forma in quanto essenza. Ora come mai l'essere, che non entra

assolutamente in maniera pura nella forma, è tuttavia legato alla forma? Come questa non elimina irrevocabilmente e non pone un secondo essere assolutamente nuovo, il quale è appunto assolutamente impossibile? Risposta: sostituisci soltanto ogni «come» (*Wie*) con un semplice «che» (*Dass*)[4]. Essi sono semplicemente connessi: esiste semplicemente un legame che, superiore a ogni riflessione, non scaturendo da nessuna riflessione e non riconoscendo il tribunale di nessuna riflessione, – si manifesta con e accanto alla riflessione. Così accompagnato dalla riflessione, questo legame è – sensazione; e, in quanto legame, è amore; e, in quanto legame dell'essere puro e della riflessione, è l'amore di Dio. In questo amore, l'essere e l'esistenza, Dio e l'uomo sono una cosa sola, interamente fusi e perduti l'uno nell'altro; è il suo amore per se stesso che regge e mantiene l'essere nell'esistenza; questo amore non abbiamo bisogno di rappresentarcelo come una sensazione, in quanto non dobbiamo neppure rappresentarcelo. La manifestazione, accompagnata dalla riflessione, di questa autoconservazione dell'essere, cioè la sensazione di questa sua autoconservazione, è il nostro amore per esso; o, in verità, il suo proprio amore per se stesso nella forma della sensazione, dato che noi non siamo in grado di amarlo, essendo lui solo capace di amarsi in noi.

Ora questo amore mutuo, che non è né il suo né il nostro, ma che ci divide in due e ci unisce in uno, è anzitutto il creatore del nostro vuoto concetto, spesso menzionato, di un essere puro o di un Dio. Che cos'è dunque ciò che ci conduce oltre ogni esistenza conoscibile e determinata, e oltre l'intero mondo della riflessione assoluta? È il nostro amore, che nessuna esistenza può colmare. Il concetto vi fa soltanto quello che appunto può fare, esso interpreta e plasma questo amore, svuotando completamente il suo oggetto, che soltanto mediante esso diventa un oggetto, non lasciandogli, di tutto ciò che non soddisfa questo amore, nient'altro che la pura negazione di ogni concettualità, oltre alla possibilità di essere amato eternamente. Che cos'è, infatti, che ci rende certi di Dio, se non l'amore fondato semplicemente su se stesso ed elevato al di sopra di ogni dubbio possibile soltanto nella riflessione? E che cos'è ciò che fa sì che l'amore si fondi su se stesso, se non il fatto che esso è direttamente il sostenersi e il consolidarsi dell'Assoluto stesso? – Non la riflessione, egregi uditori, che per sua natura si divide in se stessa e, quindi, si oppone a se stessa; no, l'amore è la fonte di ogni certezza, di ogni verità e di ogni realtà[5]. [...]

Io mi domando: chi fornisce la vera materia prima di questo mondo, nel quale la forma dell'essenza e la figura sono manifestamente il prodotto della riflessione? Evidentemente l'amore assoluto; l'amore assoluto – come Voi

ora direte – di Dio per la sua esistenza, o dell'esistenza per il Dio puro. E che cosa rimane alla riflessione? – di porlo obiettivamente e di dargli forma all'infinito. Ma anche sotto quest'ultimo profilo, che cos'è che non permette mai alla riflessione di arrestarsi, ma la spinge irresistibilmente da ciascun oggetto riflettuto, cui essa è pervenuta, al successivo, e da questo a un altro ancora? È l'amore inestinguibile per l'Assoluto puro e reale, che sfugge necessariamente alla riflessione, si nasconde dietro ogni riflessione e, perciò, deve essere ricercato necessariamente, all'infinito, dietro ogni riflessione; è questo amore che la spinge attraverso l'eternità e la dispiega in un'eternità vivente. L'amore è perciò superiore ad ogni ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione e la radice della realtà, e l'unico creatore della vita e del tempo; e con questo, egregi uditori, io ho enunciato finalmente in maniera chiara il più alto punto di vista reale di una dottrina dell'essere, della vita e della beatitudine, cioè della vera speculazione, al quale ci siamo elevati fino ad ora. [...]

Per offrirVi ciò in forma facile da conservare e per collegarlo a qualcosa di già abituale: – già due volte abbiamo trasposto le parole di Giovanni: «In principio era il Verbo ecc.» in espressioni nostre dall'uso corrente. Anzitutto così: In principio e semplicemente nell'essere era l'esistenza; e poi, dopo aver analizzato le molteplici determinazioni interne dell'esistenza e riassunto questa molteplicità sotto la denominazione «forma», così: In principio, e semplicemente in Dio o nell'essere era la forma. Ora, dopo aver riconosciuto che, con tutte le sue varie forme, la coscienza, da noi ritenuta precedentemente come la vera esistenza, è soltanto un'esistenza di seconda mano e la semplice manifestazione di questa esistenza, e che invece l'esistenza vera e assoluta, nella sua forma particolare, è l'amore, rendiamo così quelle parole: In principio, superiore ad ogni tempo e creatore assoluto del tempo è l'amore; e l'amore è in Dio, perché è l'atto con cui egli si mantiene nell'esistenza; e l'amore è Dio stesso, il quale è e rimane in esso eternamente per quello che è in se stesso. Per amore e a partire dall'amore, in quanto materia prima, sono fatte tutte le cose mediante la viva riflessione, e senza di esso niente sarebbe fatto di ciò che è stato fatto; ed esso si fa eternamente carne in noi e intorno a noi, e abita in mezzo a noi; dipende soltanto da noi di scorgere continuamente sotto i nostri occhi la sua gloria, in quanto gloria dell'eterna e necessaria emanazione della divinità[6]. [...]

Così noi dunque avremmo concentrato in un unico punto i tratti fondamentali atti a dipingere la vita beata, nella misura in cui una tale pittura sia possibile. La beatitudine stessa consiste nell'amore e nel soddisfacimento eterno dell'amore, ed è inaccessibile alla riflessione: il concetto può

esprimerla solo negativamente, così pure la nostra descrizione, che procede per concetti. Noi possiamo soltanto dimostrare che l'uomo beato è liberato dalla sofferenza, dalla fatica e dal bisogno; in che cosa la sua beatitudine consista positivamente, non si può descrivere, ma soltanto sentire immediatamente.

J.G. Fichte, *Iniziazione alla vita beata*, in Id., *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, pp. 369-78

1. In questo capoverso Fichte riassume l'argomentazione sviluppata nelle lezioni precedenti. Il concetto capitale intorno al quale tutto ruota è quello di vita: in quanto forza unificante la vita è considerata superiore alla stessa riflessione, la quale invece ha in sé la forza della distinzione e della separazione.

2. Ciò significa che quand'anche l'agire secondo virtù non fosse premiato dalla felicità, ciò non pregiudicherebbe la beatitudine dell'individuo che agisce. La beatitudine, dunque, non dipende necessariamente dall'unione di virtù e felicità – come presupponeva l'etica classica e come ancora Kant pensava.

3. L'essere (inteso in senso verbale, quindi come «vita e attività pura»), la coscienza e la riflessione sono le tre determinazioni che stanno alla base della dottrina fichtiana. Qui la loro connessione viene svolta ancora una volta per mostrare come, dietro di loro, sia all'opera un quarto principio, quello più alto: l'Amore, che in quanto potenza unificatrice è – come Fichte precisa alcune righe sotto – «superiore ad ogni ragione», «l'unico creatore della vita e del tempo». Per illustrarlo Fichte ricorre a una variazione dell'*incipit* del *Vangelo* di Giovanni: «In principio era il Verbo» diventa in lui «In principio era l'Amore».

4. Ciò significa che il darsi delle forme, del «come», è un fatto, un «che», il quale, come Fichte aggiunge subito dopo, come tale non può essere derivato e dedotto dalla sola riflessione.

5. Qui l'Amore, in quanto forza e principio che unifica, è considerato superiore alla riflessione in quanto essa articola in forme e concetti, cioè divide e separa.

6. Allusione a *Giovanni* 1,14 b. Ma cfr. anche *Ebrei* 1,3: Cristo è «lo splendore della gloria di Dio, l'immagine della sua sostanza»; 2 *Corinti* 4,6: la gloria di Dio è «sul suo volto», da dove irradia sugli uomini (3,18).

Friedrich W.J. Schelling

Dell'io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano

Gli inizi fichtiani: l'incondizionato come io assoluto

Dell'io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano

Genio precoce e versatile, Schelling pubblicò giovanissimo una serie impressionante di opere. Al punto che Hegel, per criticarlo,

disse che la sua formazione si era svolta al cospetto del pubblico. La cosa risulta per noi preziosa in quanto possiamo seguire passo per passo la genesi e lo sviluppo del suo pensiero. Uno sguardo d'insieme sulla sua opera, di cui oggi conosciamo anche la parte inedita, ci offre l'immagine di un pensiero estremamente sensibile e irrequieto, in continuo sviluppo, sempre proteso verso la sistematicità e la coerenza del disegno filosofico. Secondo una tradizione interpretativa consolidata si è soliti distinguere in esso diverse fasi: 1) gli inizi fichtiani; 2) il primo sistema, che include l'elaborazione della filosofia della natura e del sistema dell'idealismo trascendentale; 3) la filosofia dell'identità; 4) la filosofia della libertà; 5) la riflessione sulle età del mondo, che apre la via alla tematica propria della sua tarda speculazione.

Gli esordi filosofici di Schelling (1794-96) furono caratterizzati dall'adesione al pensiero fichtiano, manifestata in alcuni scritti pubblicati ad appena vent'anni, prima ancora di terminare gli studi a Tubinga. Schelling fu infatti tra i primi a reagire alla *Dottrina della scienza* di Fichte, pubblicando nello stesso anno in cui era apparsa l'opera fichtiana, cioè nel 1794, lo scritto *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*. Straordinaria fu non solo la rapidità con la quale il giovane Schelling reagì, ma anche la profondità con la quale mostrò di avere penetrato lo spirito del pensiero di Fichte.

L'adesione del giovane Schelling alla prospettiva di Fichte è confermata da uno scritto apparso l'anno successivo, intitolato *Dell'io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano*. Presentiamo un brano tratto da quest'ultimo testo, in cui l'adesione al pensiero fichtiano, riconoscibile nell'identificazione dell'incondizionato con l'io assoluto, viene però già declinata in un modo che preannuncia alcuni motivi tipici del pensiero schellinghiano successivo, quali l'esigenza di superare tutte le opposizioni in una unità superiore (qui identificata ancora con l'io) e il tema della libertà (qui intesa ancora come libertà dell'io).

L'incondizionato (*das Unbedingte*) non può trovarsi né nella cosa (*Ding*) in generale[1], né in ciò che può diventare cosa, nel soggetto, ma dunque soltanto in ciò che non può *affatto* diventare una cosa, cioè, se esiste un *io* assoluto,

soltanto nell'*io* assoluto. L'io *assoluto* sarebbe dunque determinato anzitutto come ciò *che non può assolutamente mai diventare oggetto*. Per il momento esso non va *determinato* ulteriormente.

Che esista un io assoluto, non è assolutamente possibile dimostrarlo *oggettivamente*, dimostrarlo cioè dell'io come oggetto, giacché quel che s'ha da dimostrare è appunto che esso non può mai diventare oggetto. L'io, se deve essere incondizionato, deve trovarsi al di fuori di ogni sfera di dimostrabilità oggettiva. *Dimostrare* oggettivamente che l'io è incondizionato, significherebbe dimostrare che è condizionato[2]. Nell'incondizionato il principio del suo essere ed il principio del suo pensiero debbono coincidere. Esso è semplicemente *perché* è e vien pensato semplicemente *perché* vien pensato. L'Assoluto può essere dato soltanto per mezzo dell'Assoluto, anzi, se dev'essere assoluto, deve esso stesso precedere ogni pensare e rappresentare, e dunque venir realizzato non già per opera di dimostrazioni oggettive, cioè per il fatto che si va oltre il suo concetto, ma soltanto *per opera di se stesso*. Se l'io non dovesse essere realizzato *per opera di se stesso*, la proposizione che esprimesse il suo essere dovrebbe essere questa: *se* io sono, allora sono. Ma la condizione di questa proposizione include essa stessa in sé il condizionato: la condizione non è essa stessa *pensabile* senza il condizionato; io non posso pensarmi sotto la *condizione* del mio essere senza pensarmi come già esistente. In quella proposizione, dunque, non già la condizione condiziona il condizionato, bensì, al contrario, il condizionato condiziona la condizione; quella proposizione cioè si sopprime in quanto proposizione condizionata e diventa incondizionata: io sono perché sono.

Io sono! Il mio io contiene un essere anteriore ad ogni pensare e rappresentare. Esso è nell'atto che vien pensato, e viene pensato perché è; e questo perché esso è e viene pensato soltanto nella misura in cui pensa *se stesso*. Esso dunque è perché solo esso stesso si pensa, ed esso stesso si pensa solo perché è. Esso stesso si produce mediante il suo pensiero in forza di una causalità assoluta. [...]

Il sistema compiuto della scienza parte dall'*io* assoluto escludente ogni opposto. Quest'io, che è l'unico incondizionabile, condiziona l'intera concatenazione del sapere, descrive la sfera di tutto il pensabile, e domina come realtà assoluta e onnicomprensiva, lungo tutto il sistema del nostro sapere. Solo in virtù d'un io assoluto, solo in virtù del fatto che questo stesso io è posto in modo assoluto, diventa possibile che gli sia opposto un non-io, anzi che la filosofia stessa divenga possibile; giacché l'intero assunto della filosofia teoretica e pratica non consiste in altro che nella soluzione del

contrasto fra l'io puro e l'io empiricamente condizionato. La filosofia infatti procede, per risolvere questo contrasto, di sintesi in sintesi, fino alla più alta sintesi possibile, in cui io e non-io vengono parimenti e simultaneamente posti (fino a Dio), e dove, poiché la ragione teoretica finisce in aperte contraddizioni, subentra la ragione pratica, non già per sciogliere il nodo, ma per tagliarlo con decisioni assolute[3].

Di conseguenza se il principio d'ogni filosofia dovesse essere l'io empirico-condizionato (opinione in cui in fondo concordano il dogmatismo ed il criticismo incompiuto), ogni spontaneità teoretica e pratica dell'io sarebbe del tutto inspiegabile. L'io teoretico, infatti, tende ad equiparare io e non-io, e quindi a innalzare lo stesso non-io alla forma dell'io[4]; l'io pratico invece tende alla pura unità *escludente* ogni non-io[5]; e ciò fanno entrambi soltanto nella misura in cui l'io assoluto ha causalità assoluta e pura identità. Il principio ultimo della filosofia non può dunque essere assolutamente nulla che si trovi fuori dell'io assoluto, non può essere né fenomeno né cosa in sé.

L'io assoluto non è un fenomeno, giacché a questo contraddice già il concetto dell'Assoluto[6]; e non è né fenomeno né cosa in sé poiché *in generale* esso non è affatto una *cosa*, ma è esclusivamente io, e mero io che esclude ogni non-io.

Il punto ultimo da cui dipende tutto il nostro sapere e l'intera serie di ciò ch'è condizionato non deve assolutamente essere condizionato da nulla di ulteriore. Il complesso del nostro sapere non ha appoggio se non è sorretto da qualcosa che si sostiene per forza propria, e questo qualcosa non è altro se non ciò ch'è reale in forza della propria libertà. Ecco dunque l'inizio e la fine di ogni filosofia: la *libertà*!

F.W.J. Schelling, *Dell'io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano* (1795), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975², pp. 123-27

1. Si noti in tedesco il gioco di parole tra «cosa» e «incondizionato», reso possibile dal fatto che questi due termini provengono dalla stessa radice.

2. Schelling riprende qui quanto già Fichte dichiara a proposito del principio primo e incondizionato della dottrina della scienza, e cioè l'impossibilità di dimostrarlo e determinarlo senza contravvenire alla sua natura di principio primo e incondizionato. Ogni dimostrazione dovrebbe partire da qualcosa che precede il principio, il quale allora non sarebbe più né primo né incondizionato.

3. In queste poche ma dense battute Schelling compendia l'argomentazione portante della dottrina della scienza fichtiana.

4. Nel senso che l'io teoretico, ponendo l'io, tende a riconoscersi come determinato dal non-io, dall'oggetto, e quindi ad ammettere quest'ultimo come paritetico. L'io teoretico è l'io in quanto soggetto conoscente.

5. L'io pratico, cioè l'io in quanto soggetto agente, pone invece il non-io solo come l'ostacolo che egli scavalca nella sua libera attività, come resistenza che va tolta.

6. «Fenomeno» significa infatti «apparenza»: ma l'apparenza è sempre apparenza di qualcosa (della «cosa in sé», la quale si manifesta nel fenomeno, nell'apparenza, senza essere direttamente presente) ed è dunque sempre *relativa* a questo qualcosa e mai *assoluta*.

Friedrich W.J. Schelling

Idee per una filosofia della natura

Il primo sistema: la filosofia della natura

Idee per una filosofia della natura

Il problema in merito al quale Schelling avvertì ben presto l'esigenza di raggiungere una posizione autonoma, emancipandosi dal pensiero di Fichte, fu quello della natura. Nella *Dottrina della scienza* fichtiana la natura era stata relegata in una posizione subalterna all'io, essendo tendenzialmente concepita in termini di non-io, cioè come negazione e opposizione rispetto all'io, come ostacolo necessario affinché l'io possa esplicarsi. Schelling, motivato dagli studi di scienze naturali che andava compiendo, riconosce invece che nella natura è presente e operante lo spirito, anche se in forma inconscia, e concepisce un sistema in cui spirito e natura, soggetto e oggetto, sono pensati come identici nella loro diversità: la natura come spirito visibile, lo spirito come natura invisibile; l'una come spirito inconscio, l'altro come natura conscia. Emancipandosi dall'«idealismo meramente soggettivo» della *Dottrina della scienza*, Schelling sviluppa anzitutto una filosofia della natura. Dal primo degli scritti che espongono questo programma, le *Idee per una filosofia della natura* del 1797, presentiamo alcune pagine che illustrano la nuova valorizzazione filosofica della natura, concepita non più come mera passività e meccanicità, ma come spontaneità e organismo.

Chi è immerso nello studio della natura e nel godimento della sua ricchezza non si chiede se una natura e un'esperienza siano possibili. Per lui essa c'è e tanto basta; egli stesso l'ha resa reale con l'*azione*, e la domanda «che cosa sia possibile» la fa solo chi non crede di tenere in *mano* sua la realtà. Epoche

intere sono trascorse nell'indagine della natura, e ancora non se ne prova sazietà. Singoli indagatori hanno dedicato tutta la loro vita a quest'occupazione e non hanno mai cessato di adorare la dea velata. Grandi spiriti, senza curarsi dei princìpi su cui erano fondate le loro scoperte, hanno vissuto nel loro proprio mondo, e che cos'è mai tutta quanta la celebrità del più ingegnoso fra gli scettici in confronto della vita di un uomo che ha portato tutto un mondo nella sua mente e la natura intera nella sua immaginazione?

Come sia possibile un mondo fuori di noi, come sia possibile una natura e con essa l'esperienza, sono domande che dobbiamo alla *filosofia*, o, meglio, è proprio *con* queste domande che è sorta la filosofia. Prima gli uomini erano vissuti in una specie di filosofico stato di natura[1]. Allora l'uomo era ancora tutt'uno con se stesso e col mondo circostante. Questo stato traspare ancora in oscure reminiscenze anche al pensatore che più se ne sia sviato. Se deplorevoli esempi non li seducessero, molti non lo abbandonerebbero mai, e sarebbero felici in se stessi, giacché la natura spontaneamente non emancipa nessuno dalla propria tutela, e nessuno è *nato* figlio della libertà. Non sarebbe neanche comprensibile come l'uomo abbia mai potuto lasciare quello stato, se non sapessimo che il suo spirito, il cui elemento è la libertà, aspira a rendersi libero, e doveva prima svincolarsi dai ceppi della natura e delle sue cure, e affidarsi alla sorte incerta delle proprie forze, per poter ritornare un giorno – come vincitore e per merito proprio – a quello stato in cui aveva trascorso ignaro di se stesso la fanciullezza della propria ragione.

Non appena l'uomo si mette in opposizione col mondo esterno (come lo faccia lo vedremo in seguito), il primo passo verso la filosofia è fatto. È con quella separazione che incomincia la riflessione: d'ora innanzi l'uomo separa ciò che la natura aveva unito per sempre, separa l'oggetto dall'intuizione, il concetto dall'immagine, e infine (facendosi *oggetto* a se stesso) se stesso da se stesso[2]. [...]

La *mera* riflessione è dunque una malattia dello spirito umano[3], non solo, ma quando estende il suo dominio su tutto quanto l'uomo, è quella malattia che uccide in germe la sua più alta esistenza, e alle radici la sua vita spirituale, che rampolla solo dall'identità. Essa è un male che accompagna l'uomo nella vita, e distrugge in lui ogni intuizione anche nel caso dei più comuni oggetti della conoscenza. La sua opera di scissione non si limita però soltanto al mondo fenomenico: essa, separando da quest'ultimo il principio spirituale, riempie il mondo intellettuale di chimere, contro le quali, poiché stanno del tutto al di là della ragione, non è possibile lotta alcuna. Considerando il mondo come una cosa in sé che né intuizione né

immaginazione, né intelletto né ragione riescono a raggiungere, essa rende permanente quella separazione fra l'uomo e il mondo.

Di contro ad essa sta la vera filosofia, che considera la riflessione in generale come semplice mezzo. La filosofia *deve* presupporre quella separazione originaria, giacché senza di essa non avremmo alcun bisogno di filosofare[4].

Perciò essa non accorda alla riflessione che un valore *negativo*. La vera filosofia parte da quella separazione originaria per riunire con la libertà ciò che nello spirito umano era originariamente e *necessariamente* unito, cioè per superare per sempre quella separazione [...].

La filosofia quindi non è altro che una *dottrina della natura del nostro spirito*. Da ora in poi ogni dogmatismo è radicalmente capovolto. Noi consideriamo il sistema delle nostre rappresentazioni non nel suo *essere*, ma nel suo *divenire*. La filosofia diventa *genetica*, cioè fa come sorgere e scorrere davanti ai nostri occhi l'intera serie necessaria delle nostre rappresentazioni. D'ora in poi fra esperienza e speculazione non v'è più separazione di sorta. Il sistema della natura è insieme il sistema del nostro spirito, e soltanto ora che la grande sintesi è compiuta il nostro sapere ritorna all'analisi (a *indagare* e a *tentare*). Ma questo sistema non esiste ancora: molti spiriti, perdutisi di coraggio, ne dubitano in anticipo, giacché parlano di un sistema della *nostra natura* (la cui grandezza ignorano) non altrimenti che se si trattasse di un sistema di nostri *concetti*.

Il dogmatismo, che presuppone tutto come già originariamente esistente fuori di noi (e non come qualcosa che *si fa* e *sorge da* noi), deve per lo meno assumersi l'impegno di spiegare ciò che è *fuori* di noi in base a cause che siano anch'esse *esterne*. Ciò gli riesce finché si mantiene in seno al rapporto di causa ed effetto, per quanto non riesca mai a rendere comprensibile come *a sua volta* sia sorto questo rapporto di causa ed effetto. Non appena egli si innalza al di sopra del singolo fenomeno tutta la sua filosofia crolla: i limiti del meccanicismo sono anche i limiti del suo sistema. [...]

Questa filosofia deve dunque ammettere che nella natura ci sia uno sviluppo di gradi della vita, che anche nella materia meramente organizzata ci sia *vita*, ma una vita di specie limitata. Quest'idea è così antica, e nelle più varie forme si è mantenuta fino ad oggi costantemente (già nei tempi più antichi si riteneva che tutto quanto l'universo fosse compenetrato da un principio vivificante detto anima del mondo[5], e la più recente epoca di Leibniz assegnò ad ogni pianta la sua anima), che si può a ragione presumere che nello stesso spirito umano si trovi una qualche ragione di questa credenza sulla natura. E così stanno veramente le cose. Tutto il fascino che circonda il

problema dell'origine dei corpi organici dipende dal fatto che in queste cose necessità e contingenza sono intimamente unite. La *necessità*, perché la loro stessa *esistenza*, e non solo (come nell'opera d'arte) la loro forma, è *conforme a scopi*; la *contingenza*, perché questa conformità a scopi è reale soltanto per un essere che intuisca e che rifletta. Da ciò lo spirito umano fu sin dall'antichità condotto all'idea di una materia organizzante *se stessa*, ed essendo l'organismo rappresentabile soltanto in relazione ad uno spirito, all'idea di un'unione originaria dello spirito e della materia in queste cose. Esso si vide necessitato a cercare la ragione di queste cose per un verso nella natura stessa, e per l'altro in un principio superiore alla natura, e perciò pervenne assai per tempo a pensare spirito e natura come un'unità. Qui per la prima volta si fece innanzi dalla sua sacra oscurità quell'essenza ideale in cui esso pensa come una sola unità concetto e atto, progetto ed esecuzione. Qui per la prima volta l'uomo fu colto da un presentimento della sua propria natura, nella quale intuizione e concetto, forma e oggetto, ideale e reale sono originariamente una sola e medesima cosa. Di qui il particolare mistero che avvolge questi problemi: un mistero che la filosofia meramente riflessiva, mirante solo alla *separazione*, non è mai in grado di svelare, mentre la pura intuizione, o piuttosto l'immaginazione creatrice, ha ormai da lungo tempo scoperto il linguaggio simbolico, che basta interpretare per accorgersi che la natura parla tanto più intelligibilmente quanto meno la si pensa in maniera meramente riflessiva.

Non deve stupire se quel linguaggio, usato dogmaticamente, perdette ben presto senso e significato. Fin tanto che io stesso sono *identico* alla natura comprendo che cosa sia una natura vivente altrettanto bene quanto la mia stessa vita; intendo come questa universale vita della natura si manifesti nelle forme più svariate, in sviluppi graduali, in progressivi avvicinamenti alla libertà. Ma non appena io separo me, e con me tutto l'ideale, dalla natura, non mi resta altro che un oggetto inerte, e io cesso di comprendere come sia possibile una *vita fuori* di me.

Se interrogo il senso comune, esso crede di vedere vita solo là dove c'è *movimento libero*. Infatti le facoltà degli organi animali – sensibilità, irritabilità, ecc. – presuppongono a loro volta un principio impulsivo, senza il quale l'animale sarebbe incapace di opporre una reazione agli stimoli esterni; e soltanto per opera di questa libera reazione degli organi lo stimolo prodotto dall'esterno diventa eccitamento ed impressione. Qui regna la più completa reciprocità d'azione: l'animale vien determinato a produrre movimenti solo dallo stimolo esterno, e viceversa l'impressione esterna diventa uno stimolo solo grazie a quella capacità di produrre in sé movimenti. (Perciò né

l'irritabilità è possibile senza la sensibilità, né la sensibilità senza l'irritabilità).

Ma tutte queste facoltà degli organi non bastano meramente come tali a spiegare la vita. Potremmo infatti benissimo pensare un insieme di fibre, nervi, ecc. in cui venissero prodotti mercé eccitamenti esterni movimenti liberi (come si fa ad esempio usando l'elettricità, il galvanismo, ecc. nei nervi di un corpo organico distrutto), senza poter perciò attribuire *vita* a questa cosa composta. Si potrebbe forse obiettare che l'accordo di *tutti* questi movimenti produce tuttavia vita; ma perché vita vi sia occorre un principio superiore che non possiamo più spiegare a partire dalla materia stessa, un principio che ordina e raccoglie tutti i singoli movimenti, e soltanto in questo modo crea e produce un tutto da una molteplicità di movimenti che concordano fra di loro e che si producono e riproducono a vicenda. C'imbattiamo qui dunque di nuovo in quell'assoluta unità di natura e libertà in un solo e medesimo essere: l'organismo vivente dev'esser prodotto della *natura*, ma in questo prodotto naturale deve dominare uno *spirito* ordinatore e unificatore; e questi due princìpi devono essere in esso non separati, ma intimamente uniti: nell'intuizione essi non si devono poter distinguere, fra di essi non dev'esserci né un *prima* né un *dopo*, ma assoluta contemporaneità e reciprocità di azione.

Non appena la filosofia sopprime quest'intima unità sorgono due sistemi opposti fra di loro, nessuno dei quali è in grado di confutare l'altro, poiché entrambi distruggono alla radice l'idea della vita, la quale tanto più sfugge loro quanto più credono di avvicinarvisi...

Che cos'è dunque quel legame segreto che unisce il nostro spirito con la natura, o quell'organo nascosto mediante il quale la natura parla al nostro spirito o il nostro spirito alla natura? [...]

La natura dev'essere lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile. Qui dunque, nell'assoluta identità dello spirito *in* noi e della natura *fuori* di noi, si deve risolvere il problema di come sia possibile una natura fuori di noi. Il fine ultimo delle nostre ulteriori ricerche è pertanto quest'idea della natura: se riusciremo a raggiungerla potremmo anche aver la certezza di aver assolto quel compito.

F.W.J. Schelling, *Idee per una filosofia della natura come introduzione allo studio di questa scienza* (1797), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975², pp. 137-46

1. Cioè secondo un'attitudine ancora naturale, ingenua e immediata, che dal punto di vista filosofico è ancora paragonabile a uno «stato di natura», cioè primitivo.

2. La naturale e immediata identità originaria dell'uomo con il mondo, del soggetto con l'oggetto, dello spirito con la natura, viene messa in questione quando l'uomo, con la coscienza e la riflessione, si distingue da tutto ciò che è inconscio e irriflesso. Si inizia con ciò la separazione di spirito e natura, principio soggettivo e oggettività.

3. Quando la riflessione pretende di essere il solo principio, essa diventa per Schelling una malattia, nel senso che produce la separatezza tra pensiero ed essere, spirito e natura: il pensiero e lo spirito, separati dall'essere e dalla natura, diventano qualcosa di meramente astratto; l'essere e la natura, senza il pensiero e lo spirito, sono qualcosa di cieco. Si tratta invece di coglierli sempre nella loro unità vivente.

4. La separatezza di spirito e natura, prodotta dalla riflessione, è una malattia. Ma si tratta di una malattia necessaria affinché l'identità che si riforma sia conquistata in un possesso stabile.

5. In tedesco *Weltseele*, concetto di lontana derivazione neoplatonica, che è fondamentale nel pensiero di Schelling (ma anche in quello di Hegel) e indica il principio inconscio della vita cosmica.

Friedrich W.J. Schelling

Sistema dell'idealismo trascendentale

Il primo sistema: l'idealismo trascendentale

Sistema dell'idealismo trascendentale

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, capolavoro steso di getto in pochi mesi e pubblicato nel 1800, Schelling offrì una sintesi del suo primo sistema filosofico, nel quale coincidono filosofia dello spirito e filosofia della natura, idealismo e realismo, cioè la riflessione che prende le mosse dal soggettivo per mostrarne il carattere di oggetto, e la riflessione che parte invece dall'oggetto per metterne in luce il carattere di soggetto. Presentiamo un brano tratto da quest'opera nel quale Schelling illustra siffatta identità, pensata e definita nei termini di un «ideal-realismo».

Il mezzo con cui l'autore ha tentato di conseguire il suo scopo, cioè quello di esporre l'idealismo in tutta la sua estensione, è consistito nel trattare tutte le parti della filosofia in una sola continuità e l'intera filosofia come ciò che essa è, vale a dire come storia progressiva dell'autocoscienza, storia a cui il dato dell'esperienza serve soltanto come monumento e documento. Per abbozzare con esattezza e compiutezza questa storia, importava soprattutto non solo distinguere esattamente le singole epoche e in queste poi i singoli momenti, bensì anche presentarli in una successione in cui, grazie al metodo stesso con cui era stata trovata, si potesse essere certi di non avere omesso

nessuno degli anelli necessari, sì da conferire al tutto un'intima connessione, intangibile dal tempo, e permanente per ogni ulteriore rielaborazione come l'immutabile impalcatura su cui tutto dev'essere appoggiato. Ciò che principalmente ha mosso l'autore ad applicarsi con particolare diligenza all'esposizione di quella connessione, che è propriamente una *serie graduale* di intuizioni attraverso cui l'io si eleva fino alla coscienza nella più alta potenza, è stato quel parallelismo fra la natura e il principio intelligente, al quale egli era stato condotto già da lungo tempo, e che non è possibile esporre compiutamente né alla filosofia trascendentale, né alla filosofia della natura isolatamente prese, ma soltanto *ad entrambe le scienze*, che proprio perciò devono restare in una perpetua opposizione, senza potersi mai fondere in uno[1]. La prova convincente dell'affatto identica natura delle due scienze sotto l'aspetto teoretico, che fin qui l'autore ha soltanto affermata, va pertanto cercata nella filosofia trascendentale, e in particolare nell'esposizione che di essa contiene l'opera presente, la quale va perciò considerata come un necessario complemento degli scritti sulla filosofia della natura. Infatti proprio attraverso quest'opera si palesa che le stesse potenze dell'intuizione che si trovano nell'io possono essere mostrate fino a un certo limite anche nella natura, e, poiché quel limite divide appunto la filosofia teoretica dalla pratica, è pertanto indifferente dal punto di vista meramente teoretico porre come primo l'oggettivo e il soggettivo, in quanto su questo punto può decidere soltanto la filosofia pratica (che però in quella considerazione non ha alcuna voce in capitolo), e quindi l'idealismo non ha un fondamento puramente teoretico, in quanto che, se si ammette soltanto l'evidenza teoretica, non si ottiene mai quell'evidenza di cui è capace la scienza della natura, il fondamento e le prove della quale sono del tutto e affatto teoretiche. Da tali chiarimenti anche i lettori ai quali è familiare la *filosofia della natura* trarranno la conclusione che v'è un motivo abbastanza profondo e intrinseco alla cosa stessa per cui l'autore ha contrapposto questa scienza alla filosofia trascendentale, distinguendola totalmente da essa, poiché, se il nostro compito si riducesse unicamente a spiegare la natura, non saremmo certo mai stati spinti all'idealismo...[2].

1. Ogni sapere si fonda sull'accordo di un elemento oggettivo con uno soggettivo. Infatti si *sa* soltanto il vero, ma la verità è generalmente posta nell'accordo delle rappresentazioni con i loro oggetti.

2. Possiamo chiamare *natura* l'insieme di ciò che nel nostro sapere è meramente *oggettivo*, mentre l'insieme di tutto ciò che è *soggettivo* dicesi *io* o *intelligenza*. I due concetti sono antitetici. In origine l'intelligenza è concepita come il mero rappresentante, la natura come il mero

rappresentabile; quella come il conscio, questa come l'inconscio. Tuttavia in ogni tipo di *sapere* è necessario un mutuo concorso di ambedue (del conscio, e di ciò che in sé è inconscio): occorre dunque chiarire questo concorso.

3. Nello stesso fatto di sapere – *in quanto* io so – l'oggettivo ed il soggettivo sono così uniti che non si può dire a quale dei due competa la priorità. Non vi è qui un primo e un secondo, entrambi sono contemporanei e una cosa sola. Nell'atto di *volere spiegare* questa identità, debbo averla già *soppressa*. Per poterla spiegare, poiché all'infuori di quei due fattori del sapere (come principio di spiegazione) non mi è dato altro, debbo necessariamente *preporre* l'uno all'altro, *partire dall'uno* per pervenire da esso all'altro: da *quale* dei due io parta, non è determinato dalla questione.

4. Sono dunque possibili soltanto due casi.

A. *O è posto come primo l'oggettivo, e si domanda come gli si aggiunga un soggettivo che si accorda con esso*. [...]

B. *O è posto come primo il soggettivo, e il problema è come si aggiunga un oggettivo che si accorda con esso*.

Se ogni sapere riposa sull'accordo di questi due elementi, il compito di chiarire quest'accordo è allora indubbiamente il più elevato per ogni sapere, e se, come generalmente si concede, la filosofia è la suprema e la più alta delle scienze, esso è indubbiamente il *compito principale della filosofia*. [...]

Porre come primo l'oggettivo e ricavarne il soggettivo è, come appena mostrato, compito della *filosofia della natura*.

Se dunque una *filosofia trascendentale* esiste, non le rimane altro che la direzione opposta; partire dal *soggettivo, come dal primo e assoluto, e farne risultare l'oggettivo*. In tal modo filosofia della natura e filosofia trascendentale si sono distinte secondo le due principali direzioni della filosofia; e se ogni filosofia deve riuscire o a far della natura un'intelligenza, o dell'intelligenza una natura, allora la filosofia trascendentale, cui spetta quest'ultimo compito, è *l'altra necessaria scienza fondamentale della filosofia*.

F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia,* Marietti, Torino 1975[2], pp. 193-97

1. Le due «scienze» che costituiscono il sistema dell'idealismo trascendentale sono la filosofia della natura e la filosofia dello spirito (qui denominata filosofia trascendentale), che in questo scritto, un capolavoro steso in un arco di tempo assai breve, Schelling vuole pensare nella loro connessione e unità.

2. In quattro punti Schelling espone qui concisamente i capisaldi del suo idealismo. Superando la *Dottrina della scienza* di Fichte, egli integra l'idealismo soggettivo con un idealismo oggettivo, cioè con la filosofia della natura. Come risulta molto chiaramente da questo passo, Schelling non contrappone

all'idealismo soggettivo di Fichte un proprio idealismo oggettivo – come pretenderà di fargli dire Hegel – ma considera entrambi gli aspetti, quello soggettivo e quello oggettivo, come parti costitutive di un più ampio sistema dell'idealismo trascendentale.

Friedrich W.J. Schelling

Filosofia dell'arte

La filosofia dell'identità: Dio come «unitotalità» assoluta

Filosofia dell'arte

Negli ultimi anni passati a Jena e a Würzburg, cioè tra il 1801 e il 1805, Schelling scrisse una serie di opere – come l'*Esposizione del mio sistema di filosofia*, il dialogo *Bruno* e le *Lezioni sul metodo degli studi accademici* – nelle quali proseguì il tentativo di costruire un sistema filosofico in cui l'Assoluto fosse rigorosamente pensato come l'unità di spirito e natura, e precisamente come identità e indifferenza di entrambi. Questo ulteriore tentativo speculativo fu denominato dallo stesso Schelling «filosofia dell'identità», «filosofia dell'indifferenza» o anche «filosofia dell'unitotalità». Dalla *Filosofia dell'arte*, un'opera di questo periodo pubblicata solo postuma, ma che meglio di altre mette in luce il nuovo sforzo speculativo, presentiamo un brano che tratta dell'Assoluto come unità di idealità e realtà.

1. *L'Assoluto, ossia Dio, è ciò di cui si può dire che l'essere, ossia la realtà, segue immediatamente, cioè in forza della mera legge dell'identità, dall'idea*; o anche: *Dio è immediata affermazione di se stesso*[1].

Spiegazione. – Se l'essere non seguisse immediatamente dall'idea di Dio, cioè se la sua idea non fosse essa stessa quella dell'*assoluta*, dell'*infinita* realtà, allora egli sarebbe determinato da qualcosa che non è la sua idea; egli sarebbe cioè condizionato da qualcosa di diverso dal suo concetto, e sarebbe perciò in generale dipendente, non assoluto. Di nessuna cosa dipendente o condizionata si può dire che l'essere segue dal concetto; ad esempio, il singolo uomo è determinato da qualcosa che non è la sua idea; onde segue di bel nuovo che a nessun singolo compete vera realtà, realtà in sé. [...]

2. *Dio come infinita affermazione di se stesso comprende se stesso come*

infinitamente affermante, come infinitamente affermato, e come indifferenza di entrambi, ma egli stesso non è nessuno di questi tre in particolare.

Mercé la propria idea Dio *comprende* se stesso come infinitamente affermante (essendo egli l'affermazione di se stesso), e come infinitamente affermato per la stessa ragione. Essendo inoltre l'affermato e l'affermante una sola e medesima cosa, egli si comprende perciò anche come indifferenza. Ma egli stesso non è nessuno dei tre termini in particolare, giacché egli stesso è soltanto l'*infinita affermazione*, e invero come infinito, sì che quei termini li comprende soltanto; il comprendente però non è identico con ciò che esso comprende, ad esempio lunghezza = spazio, larghezza = spazio, profondità = spazio, ma lo spazio stesso appunto perciò non è nulla di ciò in particolare, ma soltanto l'assoluta identità, l'infinita affermazione, l'essenza di tutto ciò. O anche così: Dio non è in generale nulla, bensì ciò che è, lo è solo in forza di un'affermazione infinita: quindi Dio come affermante se stesso, come affermato da se stesso, e come indifferenza, ancora una volta solo per mezzo dell'infinita affermazione di se stesso.

Corollario. – Dio come ciò che afferma se stesso può anche esser descritto come l'infinita idealità comprendente in sé ogni realtà; come ciò che è affermato da se stesso può anche esser descritto come l'infinita realtà comprendente in sé ogni idealità.

3. *Dio è immediatamente, in forza della sua idea, assoluto tutto*. Infatti dall'idea segue immediatamente l'infinito, e ne segue necessariamente in modo infinito, poiché Dio, in quanto affermazione di se stesso, comprende anche di nuovo se stesso infinitamente come affermante, infinitamente come affermato, e infinitamente come indifferenza di entrambi. Ora, la realtà infinita che segue dall'idea di Dio è 1) già in sé = tutto (ché nulla è fuori di essa), ma anche 2) positiva, poiché tutto ciò che in forza dell'idea di Dio è possibile, e anche quest'infinito, è reale per il fatto che quest'idea afferma se stessa: tutte le possibilità sono realtà in Dio. Ma ciò in cui tutto il possibile è reale è = tutto. Dunque dall'idea di Dio segue immediatamente l'assoluto tutto. Ma, inoltre, esso segue in forza della mera legge dell'identità, cioè Dio stesso, considerato nell'infinita affermazione di se stesso, è = assoluto tutto.

4. *Dio come assoluta identità è immediatamente anche assoluta totalità, e viceversa*.

Spiegazione. – Dio è una totalità che non è una molteplicità, ma è invece affatto semplice. Dio è una unità che, parimenti, non è determinabile in antitesi a una molteplicità, cioè egli non è unico in senso numerico, e neanche semplicemente l'*uno*, ma è l'assoluta unità stessa: non tutto, ma l'assoluta totalità stessa. Ed entrambe queste cose immediatamente come

uno.

5. *L'Assoluto è semplicemente eterno.*

Nell'intuizione di ogni *idea*, ad esempio dell'idea del circolo, s'intuisce anche l'eternità. Questa è l'intuizione positiva dell'eternità. Il concetto negativo dell'eternità è: essere non solo indipendenti dal tempo, ma anche senza relazione alcuna col tempo. Se dunque l'Assoluto non fosse semplicemente eterno, allora avrebbe un rapporto col tempo[2] [...].

6. *L'Assoluto non è in sé né conscio né inconscio, né libero né non libero o necessario.* – Non è conscio, giacché ogni coscienza si basa sulla relativa unità del pensiero e dell'essere, ma nell'Assoluto v'è un'unità assoluta. Non è inconscio, giacché non è cosciente se non perché è coscienza assoluta. Non è *libero*, giacché la libertà si basa sulla relativa opposizione e sulla relativa unità della possibilità e della realtà, ma nell'Assoluto entrambe sono una cosa sola. Non è non libero o necessario, giacché è privo di modificazioni: non v'è nulla in lui o fuori di lui che potrebbe determinarlo e per cui potrebbe sentire inclinazione[3].

7. *Nel tutto è compreso ciò che è compreso in Dio.* – Il tutto dunque comprende, allo stesso modo di Dio, se stesso come infinitamente affermante, come infinitamente affermato, e come unità di entrambi, senza essere esso stesso una di queste forme in particolare (appunto perché comprendente), ma non in modo che le forme siano separate, bensì in modo che esse siano sciolte nell'assoluta identità.

8. *L'infinito essere affermato di Dio nel tutto, o l'in-formarsi* (*Einbildung*)[4] *della sua infinita idealità nella realtà come tale, è l'eterna natura.*

Questo è propriamente un assioma. Tuttavia io voglio qui dimostrarlo. La natura si rapporta, come ciascuno ammetterà, con l'universo, considerato assolutamente, come alcunché di reale. Ma anche quest'unità ch'è posta dall'in-formarsi (*Einbildung*) dell'idealità infinita nella realtà, l'infinito *essere* affermato di Dio nel tutto, è = unità reale. Infatti dominante è ciò che accoglie l'altro. Dunque ecc.

F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte* (1802-1805), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975[2], pp. 261-66

1. Questa prima definizione che Schelling dà dell'Assoluto affonda le sue radici in una lunga tradizione che risale fino ad Anselmo d'Aosta. Nella sua celebre «prova ontologica» questi aveva affermato che l'idea che noi abbiamo di Dio come ente massimamente perfetto implica – pena il cadere in contraddizione con questa stessa idea – che noi lo pensiamo come esistente, cioè come reale. Ma la definizione schellinghiana ricorda ancora più da vicino il modo in cui Spinoza, che Schelling ben conosceva, definisce nella sua *Ethica* la sostanza divina come «causa di se stessa» (*causa sui*), ossia

come «ciò la cui essenza implica l'esistenza» (*id cuius essentia involvit existentiam*). In termini analoghi Schelling afferma che l'«essere» di Dio, cioè la sua realtà o esistenza, deriva direttamente dalla sua idea, cioè dalla sua essenza. Diversa è comunque la spiegazione fornita da Schelling, che considera il rapporto di implicazione tra idea e realtà, tra essenza ed esistenza, come caratteristica propria dell'Assoluto, che risulta così determinato da se stesso, cioè dalla sua essenza, e non da altro, come accade invece nel caso di ciò che è relativo. L'Assoluto ha perciò il carattere dell'«aseità».

2. Schelling mette qui in guardia, nell'attribuire all'Assoluto il carattere dell'eternità, dal pensare tale attributo come mera negazione del tempo. L'eternità dell'Assoluto non è né la durata infinita nel tempo, né la semplice indipendenza dal tempo, ma quella sempiterna e costante presenza della pura attualità che Schelling vede simboleggiata, e quindi intuibile, nell'idea del circolo.

3. Schelling sfrutta qui un motivo della teologia «apofatica», cioè «negativa», consistente nel mostrare come nessuna delle determinazioni che valgono per ciò che è relativo possa essere estesa all'Assoluto.

4. *Einbildung* significa propriamente «immaginazione», ma qui Schelling dà al termine un significato particolare che allude al processo mediante il quale l'Assoluto si «forma» e si «configura» (*bilden*) concretamente nel reale. In seguito egli dirà ancora più intensamente *Ineinsbildung* (nel senso del «diventare uno», dell'«uni-formazione»). Di qui la traduzione con «in-formarsi» o «in-formazione».

Friedrich W.J. Schelling

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana

L'origine del male

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana

Con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, pubblicate nel 1809, si annuncia nel pensiero di Schelling una svolta decisiva. Operando una prima elaborazione sistematica delle suggestioni speculative che gli erano venute dallo studio della mistica e della teosofia, al quale era stato spinto da Franz Baader, Schelling cerca in quest'opera di pensare l'Assoluto in tutti i suoi aspetti. Ciò significa pensarlo non solo come principio positivo dell'essere, del bene e della luce, ma anche come principio del negativo: essendo infinito, esso ha infatti una natura insondabile dalla quale si generano anche il non essere, il male e le tenebre. Insomma, l'esistenza del negativo non è pensata come una obiezione nei confronti di Dio, ma come un necessario aspetto del suo pieno manifestarsi. Partendo dall'Assoluto e dall'Infinito così concepito è possibile pensare anche come nel finito, in particolare in quell'essere finito che è

l'uomo e che è contraddistinto dalla libertà, si dia la possibilità tanto del bene quanto del male.
Nel brano che presentiamo è illustrata l'aporia che nasce dall'introduzione della libertà. Secondo Schelling nemmeno l'idealismo ha veramente rimosso tale aporia: se si ammette la libertà, si deve ammettere anche la possibilità del male, e precisamente non come mera passività o privazione, e nemmeno in termini soltanto morali, bensì come realtà metafisica. Ma ciò dà origine a un insanabile dualismo ontologico.

Ma lo stesso idealismo, malgrado l'elevatezza del livello a cui ci ha innalzati e la certezza del primo concetto perfetto che esso ci ha dato della libertà formale, tuttavia in sé e per sé è tutt'altro che un sistema compiuto, e non appena vogliamo addentrarci nella sua esattezza e determinatezza, ci lascia, quanto alla dottrina della libertà, piuttosto perplessi. [...]

L'idealismo, infatti, da una parte dà soltanto il concetto più generale della libertà, e dall'altra il concetto meramente formale di essa. Ma il concetto reale e vivente della libertà è che essa sia una facoltà del bene e del male.

Questo è il punto della più profonda difficoltà in tutta la dottrina della libertà, difficoltà che da sempre è stata avvertita, e che non riguarda solo questo o quel sistema, bensì più o meno tutti, e che riguarda certo in modo particolarmente spiccato il concetto dell'immediatezza. Infatti, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile porre il male nell'infinita sostanza o nello stesso volere originario, col che si distrugge interamente il concetto d'un essere perfettissimo; oppure bisogna negare in qualche modo la realtà del male, ma con ciò svanisce insieme il reale concetto della libertà. [...]

Se la libertà è realmente ciò che essa dev'essere secondo questo concetto (ed essa lo è immancabilmente), non si è allora più in ordine con la sopra tentata derivazione della libertà da Dio; ché se la libertà è un potere di fare il male, deve avere allora una radice indipendente da Dio. Così incalzati, si può esser tentati di gettarsi in braccio al dualismo. Ma questo sistema, se è realmente pensato come la dottrina di due princìpi assolutamente diversi e reciprocamente indipendenti, non è se non un sistema dell'autodistruzione e della disperazione della ragione[1]. Se invece il principio cattivo è pensato in qualche senso come dipendente dal buono, tutta la difficoltà della derivazione del male dal bene è sì concentrata in un solo essere, ma è in tal modo accresciuta anziché diminuita. Anche supponendo che questo secondo essere sia stato da principio creato buono e si sia staccato per propria colpa dall'essere originario, resta sempre inesplicabile in tutti i sistemi che si sono

avuti finora la prima facoltà d'un atto di ribellione a Dio. [...]

Che quella sollevazione della volontà particolare sia il male, si chiarisce da quanto segue. La volontà, che esce dalla sua sovrannaturalità per farsi particolare e creaturale pur in quanto volontà universale, si sforza di sovvertire il rapporto dei princìpi, di innalzare il fondamento sopra la causa, di usare lo spirito, che essa ha ottenuto solo per il centro, fuori di questo e contro la creatura, onde segue disordine in lei stessa e fuori di lei. La volontà dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi; finché essa stessa rimane nella sua unità con la volontà universale anche quelle forze permangono in divina misura e in divino equilibrio. Ma non appena la stessa volontà particolare si è scostata dal centro, che è il suo luogo, si scioglie anche il vincolo delle forze; al suo posto domina una mera volontà particolare, che non può più unificare, come la volontà originaria, le forze sotto di sé, e che deve perciò tendere a formare o a comporre una vita propria e isolata con le forze staccatesi l'una dall'altra, con l'esercito ribelle delle brame e delle voglie (essendo ogni singola forza anche un desiderio e una voglia), il che in tanto è possibile, in quanto anche nel male continua a sussistere il primo vincolo delle forze, il fondamento, della natura. Non potendo però esserci altra vera vita che quella che poteva sussistere nel rapporto originario, nasce così una vita propria ma falsa, una vita della menzogna, una propaggine dell'inquietudine e della corruzione[2].

Il paragone più preciso lo offre qui la malattia, la quale, essendo un disordine sopravvenuto nella natura per l'abuso della libertà, è la vera immagine corrispondente del male o del peccato. Malattia universale non c'è se non quando erompono le forze occulte del fondamento: essa sorge quando il principio irritabile, che doveva regnare nel silenzio della profondità come l'intimo vincolo delle forze, attua se stesso, ovvero quando l'*Archaeus* eccitato abbandona la sua quieta dimora nel centro ed entra nella circonferenza. Così come invece ogni guarigione originaria consiste nel ripristino del giusto rapporto tra la periferia e il centro, e il passaggio dalla malattia alla salute può avvenire propriamente solo mercé il processo contrario, cioè per riammissione della vita separata e singola nell'intimo fulgore dell'essere, dal che segue di nuovo la divisione (crisi). Anche la malattia particolare nasce solo per il fatto che ciò che ha la sua libertà o la sua vita solo per restare nel tutto tende ad essere per sé. Come la malattia non è certo nulla di essenziale, e propriamente non è altro che una parvenza di vita e una semplice apparizione meteorica di essa – un oscillare tra essere e non essere –, e tuttavia al sentimento si annunzia come qualcosa di molto reale, altrettanto si può dire del male.

Questo concetto del male, che è il solo giusto, e secondo il quale il male si basa su un positivo pervertimento o sovvertimento dei princìpi, è stato messo in rilievo, nei tempi moderni, particolarmente da Franz Baader[3], e da lui chiarito con profonde analogie fisiche, segnatamente quelle della malattia.

F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975[2], pp. 309-11

1. Il motivo del dualismo metafisico, secondo il quale è necessario postulare due princìpi dell'essere, l'uno causa del bene e l'altro del male, ricorre nella storia delle religioni, in particolare nello gnosticismo, eresia protocristiana secondo la quale il mondo non è stato creato da Dio, ma da un demiurgo cattivo. Schelling aveva studiato a fondo il pensiero gnostico, rimanendone influenzato.

2. Anche questo è un motivo tipicamente gnostico. Il quadro metafisico che la gnosi configura prevede infatti che 1) vi sia anzitutto un'Unità originaria; 2) da essa si stacchino alcune ipostasi che vogliono rendersi indipendenti – qui stanno il peccato e la colpa – e che cadono nel mondo, nel quale, dimentiche della loro origine, si perdono; 3) mediante la conoscenza (*gnosi*) alcune esistenze riescono a superare la dimenticanza e a riacquisire la reminiscenza della loro origine, facendovi ritorno.

3. Franz Baader (1765-1841) influenzò profondamente il pensiero dell'ultimo Schelling, e ne fu a sua volta influenzato. Fu lui a spingere Schelling ad occuparsi del problema del male, in senso non solo morale ma anche metafisico e teologico, e a studiare la tradizione gnostica e mistica.

Friedrich W.J. Schelling

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana

La positività del male

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana

Nel brano che presentiamo, tratto dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), Schelling precisa, in opposizione alla concezione leibniziana del male come mera mancanza, in che senso esso vada inteso quale realtà metafisica e in che rapporto stia con la finitezza: il male non è l'esistenza finita e individuale come tale, ma lo è soltanto in quanto essa pretende, egoisticamente, di staccarsi e rendersi autonoma dalla sua origine.

Secondo Leibniz il male si riduce a qualcosa di passivo, a limitazione, mancanza, privazione[1]: tutti concetti, questi, che contrastano interamente

con la natura del male. Infatti basta la semplice considerazione che è l'uomo, la più perfetta di tutte le creature visibili, quello che solo è capace del male, a mostrare che il fondamento di esso non può certo trovarsi nella mancanza o nella privazione. Il demonio, secondo la concezione cristiana, non era la creatura più limitata, ma proprio la più illimitata. Non sono le imperfezioni, nel comune senso metafisico del termine, che costituiscono il carattere ordinario del male; esso infatti si mostra spesso unito a un'eccellenza delle singole forze, che assai più di rado si accompagna al bene. Il fondamento del male deve dunque risiedere non solo in qualcosa di positivo, ma piuttosto in ciò che di più altamente positivo la natura contiene, com'è certamente il caso del nostro punto di vista, per il quale esso risiede nel centro divenuto manifesto, o nella volontà originaria del primo fondamento [...].

Il positivo è sempre il tutto o l'unità; ciò che gli è opposto è frammentazione del tutto, disarmonia, atassia[2] delle forze. Nel tutto frammentato vi sono gli stessi elementi che c'erano nel tutto unito: il materiale è in entrambi lo stesso (da questo lato il male non è più limitato o peggiore del bene), ma l'elemento formale è nei due del tutto diverso, e questo elemento formale proviene appunto dall'essenza o dal positivo. Perciò nel male deve necessariamente esserci, come nel bene, un'essenza, ma in esso si tratta di un'essenza contrapposta al bene, che capovolge in squilibrio l'equilibrio che vi è contenuto. Conoscere quest'essenza è impossibile alla filosofia dogmatica, perché essa non ha alcun concetto della personalità, cioè dell'ipseità[3] elevata a spiritualità, ma ha solo i concetti astratti del finito e dell'infinito. Se dunque qualcuno volesse obiettare che proprio la disarmonia è una privazione, cioè la sottrazione dell'unità, allora, quand'anche nel concetto generale della sottrazione fosse incluso quello dell'abolizione o divisione dell'unità, tal concetto sarebbe pur sempre insoddisfacente in se stesso. Infatti non la separazione delle forze è in sé disarmonia, ma la loro falsa unità, che solo relativamente alla vera unità si può chiamare una separazione. Se l'unità viene abolita interamente, con ciò stesso è abolito il conflitto. La malattia trova termine con la morte, e di per sé nessun singolo suono costituisce una disarmonia. Ma appunto per spiegare quella falsa unità occorre qualcosa di positivo, che va perciò necessariamente ammesso nel male, ma che rimarrà inesplicabile finché nel fondamento (*Grund*) indipendente della natura non sia riconosciuta una radice della libertà[4]. [...]

Ma come ciò che opera nel bene non è in nessun modo il principio intelligente o della luce, ma il principio legato all'ipseità, cioè elevato a spirito, parimenti il male non segue dal principio della finitezza per sé[5], ma dal principio oscuro ed egoista portato sino all'intimità col centro; e come c'è

un entusiasmo per il bene, così c'è un'esaltazione del male. [...]

L'angoscia stessa della vita incalza l'uomo a uscire dal centro in cui è stato creato, poiché questo centro, in quanto è la più genuina essenza d'ogni volontà, è per ciascuna volontà particolare un fuoco divoratore: per poter vivere in esso l'uomo deve morire a ogni particolarità, ond'è un tentativo quasi necessario l'uscire da esso verso la periferia per cercarvi un riposo alla propria ipseità. Di qui la generale necessità del peccato e della morte, come del reale morire della particolarità, attraverso cui ogni volontà umana deve passare come attraverso a un fuoco per esserne purificata. Nonostante questa universale necessità il male rimane sempre una scelta propria dell'uomo: il male come tale non può costituire il fondamento, e ogni creatura cade per propria colpa [...].

L'inizio del peccato è che l'uomo si converte dall'essere autentico al non-essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alla tenebra, per diventare egli stesso principio creatore, e regnare su tutte le cose con la potenza del centro che ha in sé. Infatti anche a colui che si è ritratto dal centro resta pur sempre il sentimento che egli è stato tutte le cose, cioè in e con Dio: perciò egli vi tende di nuovo, ma per sé, non là dove potrebbe esserlo, cioè in Dio. Di qui nasce la fame dell'egoismo, il quale, nella misura in cui si stacca dal tutto e dall'unità, diventa sempre più misero, più povero, ma appunto per questo più cupido, più famelico, più velenoso. V'è nel male la contraddizione che sempre consuma e annienta se stessa, che cioè tende a farsi creaturale proprio mentre distrugge il vincolo della creaturalità, e per l'arroganza d'esser tutto cade nel non-essere.

F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975², pp. 312-14

1. Schelling si riferisce qui alla concezione del male come semplice *privatio boni*, cioè «privazione del bene», che consente a Leibniz di inquadrare il male, come elemento necessario ma superabile, nell'ordine finalistico dell'universo definito dall'armonia prestabilita da Dio.

2. Cioè «disordine». Il termine è formato dal greco *taxis*, «disposizione», «ordine», e da *alfa* privativo.

3. Dal latino *ipse*, «stesso», «medesimo», il termine ipseità è usato in filosofia per indicare l'identità personale.

4. In tutto questo brano Schelling si sforza di mostrare che per spiegare il male non basta la semplice negazione o privazione del bene, ma esso deve avere quale causa un suo principio proprio.

5. Si potrebbe pensare che il male consista nella finitezza in quanto quest'ultima costituisce un distacco e una separazione dall'Infinito e dall'Assoluto. Ma Schelling precisa che, di per sé, il finito non è ancora il male; esso lo diventa quando si erge contro l'Assoluto da cui proviene e pretende di occuparne il posto.

Friedrich W.J. Schelling

Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana

L’abisso divino e l’amore

Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana

Il brano che presentiamo, tratto dalle *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana* (1809), costituisce un esempio di come Schelling tenti di pensare la natura del principio divino come abissalità, cioè come fondamento (*Grund*) che è al tempo stesso oltre ogni fondamento, inizio assoluto, quindi non-fondamento (*Ungrund*). Il concetto cui Schelling qui approda per determinare tale principio, che genera la dualità di bene e di male, è il concetto di amore – ricavato dal *Vangelo* di Giovanni – al quale già Fichte, nella *Iniziazione alla vita beata*, si era richiamato.

Già da un pezzo sentivamo avvicinarsi la domanda: a che cosa deve mai servire quella prima distinzione fra l’essenza in quanto è fondamento e l’essenza in quanto esiste?[1] E, infatti, o non v’è un punto centrale in comune per entrambi, e allora dobbiamo dichiararci per il dualismo assoluto; o tale punto v’è, e allora entrambi in ultima analisi tornano a coincidere. Avremo allora un solo essere per tutte le antitesi, un’assoluta identità di luce e tenebra, di bene e male, e tutte le assurde conseguenze a cui deve por capo ogni sistema della ragione, e che anche a questo sistema sono state già da tempo segnalate.

Ciò che noi ammettiamo sotto il primo riguardo l’abbiamo già spiegato: dev’esserci un essere *prima* di ogni fondamento e di ogni esistente, dunque in generale prima d’ogni dualità; e come possiamo denominarlo altrimenti che come fondamento originario o piuttosto *abisso*?[2] Poiché esso è anteriore a tutte le antitesi, queste non possono essere distinguibili in esso, e nemmeno esservi presenti in qualche modo. Esso pertanto non può venir designato come l’identità, ma solo come l’assoluta *indifferenza* di entrambi. I più, quando pervengono a quel punto della meditazione in cui debbono riconoscere una scomparsa di tutte le antitesi, dimenticano che queste ormai sono realmente scomparse, e le predicano da capo come tali dell’indifferenza, che pure era loro risultata appunto con la totale cessazione delle antitesi

stesse. L’indifferenza non è un prodotto delle antitesi, né queste sono implicitamente contenute in quella, ma è un essere particolare, separato da tutte le antitesi, e contro il quale tutte le antitesi s’infrangono: un essere che non è altro che il non essere delle antitesi, e che perciò non ha altro predicato se non proprio l’assenza di predicati, senza per questo essere un nulla o un’assurdità. O essi pongono dunque realmente nell’abisso (*Ungrund*) anteriore a ogni fondamento (*Grund*) l’indifferenza, e allora non hanno né bene né male (giacché lasciamo provvisoriamente da parte il fatto che da questo punto di vista è inopportuno rilevare l’antitesi di bene e male) e di esso non possono predicare né l’uno né l’altro, né entrambi insieme. O pongono il bene e il male, e allora pongono anche a un tempo la dualità, e quindi non parlano già più di abisso (*Ungrund*) o di indifferenza. A chiarimento dell’ultima parte sia detto quanto segue. Reale e ideale, tenebra e luce, o come altrimenti vogliamo designare i due princìpi, non possono mai venir predicati dell’abisso (*Ungrund*) *come opposti*. Ma nulla vieta che vengano predicati di esso come non-opposti, cioè nella disgiunzione e ciascuno *per sé*, col che peraltro è posta appunto la dualità (la reale duplicità dei princìpi). Nell’abisso (*Ungrund*) stesso non v’è nulla che impedisca ciò. Infatti, proprio perché si comporta verso entrambi come totale indifferenza, esso è indifferente nei confronti di entrambi. Se fosse l’identità assoluta di entrambi, esso potrebbe esser allora soltanto entrambi *insieme*, entrambi cioè dovrebbero predicarsi di esso come *opposti*, e per ciò stesso sarebbero daccapo uno. Immediatamente dal né-né, o dall’indifferenza, erompe dunque la dualità (la quale è qualcosa di completamente diverso dall’antitesi, anche se noi finora, non essendo ancora pervenuti a questo punto della ricerca, abbiamo dovuto usare i due termini come equivalenti), e *senza* indifferenza, cioè *senza* un abisso (*Ungrund*), non vi sarebbe alcuna duplicità dei princìpi. Invece di abolire la distinzione, come si è creduto, esso anzi la pone e la conferma. E la distinzione tra fondamento (*Grund*) ed esistente, ben lungi dall’essere meramente logica, o invocata soltanto come espediente, o destinata ad essere considerata in ultimo come inautentica, si è dimostrata anzi una distinzione realissima, e tale che soltanto dal punto di vista supremo ha potuto essere ben convalidata e pienamente intesa.

Dopo questa discussione dialettica possiamo dunque spiegarci con tutta precisione nel modo seguente. L’essenza del fondamento (*Grund*), come quella dell’esistente, può esser solo ciò che è *anteriore* a ogni fondamento (*Grund*), dunque l’Assoluto assolutamente considerato: l’abisso (*Ungrund*). Non può però esserlo (come dimostrato) in altro modo, che scindendosi in due inizi egualmente eterni; non che esso sia entrambi *insieme*, bensì è in

ognuno *alla stessa maniera*, cioè tutto intero in ciascuno, ovvero come un'essenza particolare. Ma l'abisso si divide nei due inizi egualmente eterni, solo perché i due, che in esso come abisso (*Ungrund*) non potevano essere insieme né essere una cosa sola, diventino una cosa sola attraverso l'amore, cioè si divide solo perché vi sia vita e amore ed esistenza personale. Infatti l'amore non sta né nell'indifferenza, né là dove sono uniti quegli opposti che per essere hanno bisogno dell'unione, ma (per ripetere una parola già detta) questo è il segreto dell'amore, che esso unisce tali, che ognuno potrebbe essere per sé, e tuttavia non è e non può essere senza l'altro[3]. Per ciò non appena nell'abisso (*Ungrund*) nasce la dualità, vi nasce anche l'amore, il quale unisce l'esistente (l'ideale) col fondamento dell'esistenza (*Grund zur Existenz*). Ma il fondamento resta libero e indipendente dal verbo sino alla finale e totale separazione. Allora si dissolve, come quando l'uomo perviene alla chiarezza e si istituisce come essere permanente: allora in lui il desiderio iniziale si scioglie, in quanto ogni verità e bontà, che si trovava in tale desiderio, viene elevata alla luce della coscienza, mentre tutto il resto, cioè il falso e l'impuro, è rinchiuso in eterno nella tenebra, per rimanere come fondamento (*Grund*) eternamente oscuro dell'ipseità, come *caput mortuum*[4] del suo processo vitale e come potenza che non può mai trapassare in atto. Allora tutto viene sottomesso allo spirito: nello spirito l'esistente è tutt'uno col fondamento dell'esistenza; in esso entrambi sono reali, ovvero esso è l'identità assoluta di entrambi. Ma sopra lo spirito v'è l'abisso (*Ungrund*) iniziale, che non è più indifferenza, e non è tuttavia l'identità dei due princìpi, ma l'unità universale, eguale a se stessa rispetto a ogni cosa, eppure non compresa da nulla, la carità libera da tutto eppure penetrante tutto, in una parola l'amore, che è tutto in tutto.

F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975[2], pp. 321-23

1. L'essenza (*Wesen*) originaria è ciò che la filosofia deve pensare. Ora, in quanto essa è fondamento, cioè ragione e causa, è intelligibile, omogenea al pensiero, e può quindi essere concepita. In quanto invece si fa esistenza essa è eterogenea al pensiero e può essere solo narrata. In questa narrazione sta il compito di quella filosofia che Schelling chiama «positiva» e alla quale dedica principalmente la sua ultima speculazione. Tutto il brano è caratterizzato dallo sforzo di pensare il principio originario da cui scaturiscono l'essenza come fondamento, da concepire, e l'essenza come esistenza, da narrare. Mediante una tormentata riflessione, in cui vaglia le diverse possibilità di determinare il principio originario di per sé indeterminabile, Schelling trova nell'«amore» il concetto più adatto a esprimere l'abissale profondità di tale principio infinito, indifferente a tutte le determinazioni finite.

2. Gioco di parole intraducibile tra *Urgrund*, cioè fondamento originario, e *Ungrund*, cioè non-fondamento, «abisso» (come *Abgrund*). Del resto già il termine *Grund* è per Schelling, in quest'opera,

polivalente, e significa non solo «fondamento» (ragione, motivo, causa), ma anche e soprattutto «fondo» (profondo, profondità, ecc.).

3. Schelling ha enunciato questo concetto negli *Aforismi sulla filosofia della natura* (1805), ai numeri 162 e 163.

4. Cioè «residuo».

Friedrich W.J. Schelling

Le età del mondo

I tre princìpi e la circolarità della vita divina

Le età del mondo

Negli ultimi decenni della sua speculazione, pur non pubblicando quasi più nulla, Schelling si profuse in un approfondimento sistematico della problematica inaugurata con lo scritto sulla libertà umana. L'opera a cui tale lavoro doveva portare è *Le età del mondo*. Più volte annunciata, essa avrebbe dovuto essere l'opera della sua vita, un trattato a cui nulla era da aggiungere e nulla da togliere, un grande *epos* speculativo che narrava la storia del manifestarsi stesso di Dio, cioè dell'essere assoluto da cui ha origine il mondo. Il primo piano dell'opera risale al 1810 e, fino al 1815, Schelling stese tre diverse redazioni della prima parte, relativa al passato. Fu il figlio del filosofo a far conoscere nel 1861, in occasione della pubblicazione delle opere del padre, la terza di queste versioni. Le due precedenti versioni – il cui manoscritto, un tempo conservato nella Biblioteca Statale di Monaco, andò distrutto durante i bombardamenti della città tedesca nel luglio del 1944 – erano già state preparate per la stampa da Manfred Schröter e poterono così essere pubblicate dopo la guerra, nel 1946.
La strada che Schelling imbocca in quest'opera porta a quella che egli chiama la «filosofia positiva» in contrapposizione alla «filosofia negativa», cioè alla metafisica tradizionale. È positiva la filosofia che si fa carico non soltanto di concepire l'essenza – che in quanto universale è omogenea al pensiero e quindi intelligibile – ma anche di narrare l'esistenza, la quale, essendo radicalmente altra dal pensiero e non consentendo a

quest'ultimo di risalire a qualcosa di precedente in base al quale renderne ragione, è immemorabile (*unvordenklich*). In questa prospettiva Schelling ripensa i problemi metafisici tradizionali di Dio, dell'uomo e del mondo in una grandiosa teo-cosmo-antropogonia. Il brano che presentiamo costituisce l'esordio dell'opera, in cui – dopo avere enunciato i tre modi del conoscere soggettivo, cioè sapere, conoscere e presagire (*Wissen*, *Erkennen*, *Ahnen*), e i corrispondenti modi di comunicazione interpersonale, cioè racconto, esposizione, predizione o profezia (*Erzählung*, *Darstellung*, *Weissagung*) – Schelling illustra i tre princìpi e la circolarità della vita divina.

Il passato è saputo, il presente è conosciuto, il futuro è presagito[1].

Il saputo è raccontato, il conosciuto è esposto, il presagito è predetto[2].

La concezione sinora corrente della scienza era che essa è una mera successione e un semplice sviluppo di concetti e pensieri propri. La concezione vera è che essa è lo sviluppo d'un essere reale e vivente che in essa si rappresenta. [...]

L'elemento vivente della scienza suprema non può essere se non il vivente originario, l'essere che non è preceduto da nessun altro, dunque il più antico di tutti gli esseri. [...]

Che il più antico degli esseri sia Dio, dev'esser già stata l'opinione di Talete di Mileto. Ma l'ambito del concetto di Dio è grande, anzi è il più grande di tutti, sì che esso non si lascia esprimere con una sola parola. In Dio v'è necessità e libertà. La prima è già riconosciuta, per il fatto che si attribuisce a Dio un'esistenza necessaria. In Dio la necessità è ovviamente anteriore alla libertà, in quanto un essere deve prima esistere per poter agire liberamente. La necessità sta a fondamento della libertà, e in Dio stesso è l'elemento primo e più antico, nella misura in cui una tale distinzione può aver luogo in Dio, il che si chiarirà soltanto con un'ulteriore indagine. Ora, sebbene il Dio che è necessario sia lo stesso di quello che è libero, tuttavia i due non sono identici. Ciò che un essere è per natura è tutt'altro da ciò che esso è per libertà. Se per necessità fosse già tutto ciò che è, esso non sarebbe nulla per libertà. E invece, per universale e unanime accordo, Dio è il più libero degli esseri[3].

Tutti riconoscono che Dio ha creato degli esseri fuori di lui non in forza d'una mera necessità della sua natura, ma con la più grande libertà. Anzi, per esprimerci più correttamente, se Dio non operasse se non in forza della mera necessità, dato che tal necessità è volta soltanto alla *sua* esistenza in quanto

sua, non ci sarebbe creatura alcuna. Dunque, con la libertà Dio vince la necessità della sua natura nella creazione, ed è la libertà che sopraggiunge alla necessità, non la necessità alla libertà.

L'elemento necessario in Dio noi lo chiamiamo la natura di Dio [...].

Questo elemento necessario in Dio contiene due princìpi: l'essenza sorgiva, diffusa, donantesi, e un'altrettanto eterna forza dell'ipseità, del rientrare in se stesso, dell'essere-in-sé. Dio è già da sé, senza suo intervento, entrambi questi princìpi: quell'essenza e questa forza. [...]

Questa è l'eterna forza e potenza di Dio, che egli nega se stesso, rinchiude la sua essenza e la ritira in se stesso. In quest'atto la forza negante è l'unica cosa manifesta di Dio, mentre invece l'essenza vera e propria resta nascosta; il tutto si comporta pertanto come A che, esternamente, è B = (A = B). Questo B, dunque, poiché Dio in lui è il non essente (il non manifesto), tende massimamente, per la sua essenza, ad essere, rispetto ad altro, non essente. Questo dunque è l'inizio, o, come l'abbiamo già chiamato altrove, la prima potenza [...].

Un essere non può negarsi senza, appunto per questo, interiorizzarsi, senza fare quindi di se stesso l'oggetto del proprio volere e del proprio desiderio. L'inizio d'ogni scienza consiste nel riconoscimento della propria ignoranza; ma è impossibile che l'uomo ponga se stesso come ignorante senza con ciò interiorizzare la scienza a se stesso, farne un oggetto del proprio desiderio. Porre se stesso come non essente e volere se stesso è quindi una sola e medesima cosa. Il primo in ogni essere è che esso vuol se stesso: questo volersi è ciò che diventa in seguito la base dell'egoità, ciò per cui un essere si isola o distacca dalle altre cose, per cui è solo se stesso e quindi negazione di ciò che gli è esterno o di ogni altra cosa.

Ma è soltanto nel volere in generale che risiede la forza d'un inizio. Infatti ciò che è voluto, ciò dunque che secondo l'intenzione deve propriamente essere, proprio in quanto è *voluto* è posto come non essente. Ma ogni inizio si basa sul fatto che ciò che propriamente dev'essere (l'essente in sé) non è. Ora, poiché un essere, che non ha nulla che gli sia esterno, non può voler altro che se stesso, l'inizio incondizionato, assolutamente primo, non può risiedere che nel voler-si. E quindi il primo inizio non può consistere che nel negarsi come essente.

Infatti, in generale, l'inizio risiede soltanto nella negazione [...].

Ma la natura divina non sopporta d'essere un mero «no» eterno, un eterno rifiuto di se stessa: per sua natura Dio è egualmente un essere di tutti gli esseri, l'infinitamente donantesi e partecipantesi. Nell'atto in cui Dio nasconde la sua essenza, sorge dunque in questa, in forza dell'eterna

necessità della sua natura – di contro a quella negazione (che, sebbene retroceda ora nel negativo, non va abolita, ma rimane) – la parte eternamente affermante del suo essere, che ora, per converso, ricaccia in sé la forza negante, e appunto per questo si accresce, diventando un essere indipendente.

Come il corpo, contraendosi e raffreddandosi, diffonde immediatamente attorno a sé un calore percepibile, e dunque rende attivo il calore fino ad allora inattivo; allo stessissimo modo e con pari necessità quella negazione originaria diventa il fondamento immediato, la potenza generatrice dell'essere autentico e lo pone fuori di sé, come indipendente da sé (da sé come un essere deposto da quello, anzi opposto a quello), come l'eterno essente in se stesso.

Con ciò si fa nuova luce su quella negazione originaria. Un essere non può negare se stesso come reale, senza insieme porsi come la potenza realizzatrice e generatrice di se stesso. Così come, viceversa, porsi come la potenza realizzatrice di se stesso e porsi come non-essente è di nuovo una sola e medesima cosa.

Nella prima potenza (in A = B) c'era anche un essente (A); ma questo era qui posto come non essente (come passivo, come oggetto). Ma in ciò che essa ha generato l'essente è in conformità al presupposto, posto *come essente*. In questo senso lo si può chiamare l'essente alla seconda potenza (noi lo designamo, come quello in cui ora l'elemento di negazione B scompare, con A^2); e già da ciò dovrebbe chiarirsi che, se quel «no» originario è l'inizio e il primo, l'essere che gli è opposto è il secondo e il susseguente. [...]

Già qui vediamo dunque l'abbozzo d'una futura, intima unità proveniente da ciascuno dei princìpi. È così che il giorno si trova nascosto nella notte, solo sopraffatto dalla notte, e la notte nel giorno, solo repressa dal giorno, ma in modo da potersi subito ripristinare non appena scompare la potenza respingente. È così che il bene è contenuto nel male, solo reso inconoscibile dal male, e il male nel bene, solo dominato da questo e ridotto all'inattività.

Ma in questo modo l'unità dell'essere sembra lacerata, giacché ciascuno degli opposti ristà in sé e per sé come un essere proprio; se non che essi stessi inclinano all'unità, ossia a incontrarsi in un solo e medesimo punto, ché la forza negante può percepirsi come tale solo se c'è un essere aprente, e questo può agire come l'affermante solo in quanto libera il negato, il represso. Parimenti è impossibile che l'unità dell'essere venga abolita: in virtù dell'eterna necessità, mediante la forza della vita indissolubile, essi pongono dunque fuori e sopra di sé un terzo termine, ch'è l'unità.

Questo terzo termine dev'essere in se stesso al di fuori e al di sopra d'ogni

opposizione: dev'essere la potenza più genuina, indifferente a entrambi gli opposti, libero da entrambi ed essenziale per eccellenza.

Che questa potenza non possa esser né la prima né la seconda, ma solo la terza, e comportarsi solo come l'essente alla terza potenza = A^3, è di per sé chiaro in base a quanto precede.

Come la negazione originaria è l'eterno inizio, così questo terzo termine è l'eterna fine. Dalla prima alla terza potenza v'è un'incessante progressione, una concatenazione necessaria. Posta la prima potenza, lo è necessariamente anche la seconda, e queste due generano altrettanto necessariamente la terza. È così raggiunto lo scopo: in quel medesimo processo non v'è nulla di più alto da generare. [...]

Quella vita originaria, necessaria e permanente sale dunque dal livello più basso al più alto, ma, pervenuta a quest'ultimo, ritorna immediatamente all'inizio, per riprendere, di qui, a risalire; e qui soltanto arriviamo al concetto completo di quella primitiva natura (dopo aver scartato tutti i concetti particolari, che si dovevano porre solo per arrivare a questo concetto completo), cioè che essa è una vita eternamente circolante in se stessa, una sorta di circolo, poiché l'inferiore vi trapassa sempre nel superiore e il superiore nell'inferiore. In virtù della natura dei tre princìpi è infatti impossibile tanto che ciascuno sia quanto che ciascuno non sia l'essente, e in quest'impeto verso l'esistenza non è pensabile che un porre alterno, ove l'essente è or l'una or l'altra potenza, e a vicenda l'una vince e l'altra soccombe. [...]

Ora, poiché essa non ha iniziato in un qualche momento, ma ha iniziato da tutta l'eternità per non finire (veramente) mai, e poiché essa è finita da tutta l'eternità per ricominciare sempre di nuovo, è dunque chiaro che quella primitiva natura è fin dall'eternità, cioè originariamente, un movimento circolare di questo genere, e che questo è il suo concetto vero e vivente.

Tali sono le forze di quell'intima vita che incessantemente genera e divora se stessa, e di cui l'uomo, non senza sgomento, deve sospettare ovunque la presenza nascosta, anche se ora è occultata e se ha assunto esteriormente un aspetto di quiete. Mercé quel continuo ritorno all'inizio e l'eterno ricominciare, essa si fa sostanza nel senso proprio del termine (*id quod substat*), ciò che sempre permane: essa è il costante congegno e meccanismo interiore, è il tempo che eternamente inizia, eternamente diviene, e sempre divora e sempre rigenera se stesso.

L'opposizione si genera eternamente per esser sempre di nuovo consumata dall'unità, e l'opposizione è eternamente consumata dall'unità per rivivere sempre di nuovo. Questo è il focolare (*hestìa*) della vita, che brucia

continuamente se stessa, e risorge ringiovanita dalle ceneri. Questo è il fuoco infaticabile (*akàmaton pyr*) dal cui spegnimento, come affermò Eraclito, fu creato il cosmo.

F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, in L. Pareyson (a cura di), *F.W.J. Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975[2], pp. 342-48

1. Sapere, conoscere e presagire sono in *Le età del mondo* le tre modalità del conoscere soggettivo.

2. Alle tre modalità del conoscere soggettivo corrispondono altrettanti modi di comunicazione intersoggettiva: il raccontare, l'esporre e il predire.

3. In questo modo Schelling intende mostrare che la necessità e la libertà esprimono due aspetti diversi dell'essenza divina.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vi sono luoghi dell’opera di **Hegel** (1770-1831) che sono diventati passaggi inevitabili del pensiero filosofico, testi ormai classici sui quali sempre si è discusso e sui quali sempre si tornerà. Ne presentiamo alcuni:

1. dalla *Fenomenologia dello spirito* la Prefazione (con l’illustrazione del cammino che la filosofia deve seguire per diventare scienza dell’Assoluto) e i capitoli dedicati rispettivamente alla dialettica di servo e signore, e alla contrapposizione della virtù al corso del mondo;
2. dalla *Scienza della logica* la Prefazione e l’inizio della dottrina dell’essere con la dialettica di essere, nulla e divenire;
3. dai *Lineamenti di filosofia del diritto* la Prefazione, contenente la famosa identificazione di realtà e razionalità;
4. in testa al percorso proponiamo un celebre testo, *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco* (1797), che – indipendentemente dall’attribuzione (Schelling, Hölderlin o Hegel) – documenta sul nascere la vastità del disegno speculativo dell’idealismo.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco

«Dacché l’intera metafisica si compirà in futuro nella *morale*…»

Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco

Presentiamo un celebre documento, *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco* (1797). Si tratta di un testo anonimo, attribuito prima a Schelling, poi a Hölderlin e oggi a

Hegel. Il manoscritto fu scoperto nel 1917 da Franz Rosenzweig negli archivi della Biblioteca Statale Prussiana di Berlino. Nel pubblicarlo Rosenzweig ipotizzò che il manoscritto, vergato in una calligrafia che è sicuramente quella di Hegel, fosse la trascrizione fatta dal filosofo tra il giugno e il luglio 1796 di un abbozzo filosofico di Schelling, concepito in seguito a colloqui di quest'ultimo con Hölderlin. Questa ipotesi – che scaturiva in parte dalla personale propensione di Rosenzweig per Schelling e dal suo rifiuto del pensiero hegeliano – originò una controversia a tutt'oggi insoluta sull'attribuzione del frammento a Schelling, Hegel o Hölderlin. Nel 1984 è stata pubblicata un'edizione critica del testo in occasione della quale sono state compiute dettagliate indagini che sembrano confermare l'ipotesi che l'autore sia Hegel. L'analisi della carta usata ha permesso inoltre di correggere la datazione proposta da Rosenzweig e di fissarla agli inizi del 1797, con il termine *ad quem* del 9 febbraio.

Un'etica

Dacché l'intera metafisica si compirà in futuro nella *morale* – della quale Kant ha dato solo un *esempio* con i suoi due postulati pratici, ma non ha *esaurito* niente; tale etica nient'altro sarà che un sistema compiuto di tutte le idee o, che è lo stesso, di tutti i postulati pratici[1]. La prima idea è naturalmente la rappresentazione *di me stesso* come di un essere assolutamente libero. Nello stesso tempo con il mio libero essere autocosciente irrompe, dal nulla, un intero mondo – unicamente così *la creazione dal nulla* è vera e pensabile. A questo punto discenderò nel regno della fisica; la domanda è questa: come deve venir costituito un mondo per un ente morale? Vorrei finalmente ridare le ali alla nostra fisica, che progredisce faticosamente e lentamente negli esperimenti[2].

Se la filosofia produce le idee e l'esperienza i dati, noi possiamo ottenere alla fine, nelle sue grandi linee, quella fisica che io attendo da epoche più mature. Non sembra che l'attuale fisica possa soddisfare uno spirito creatore come è, o deve essere, il nostro.

Dalla natura passo alla *produzione dell'uomo*. Intendo subito mostrare che se c'è l'idea dell'umanità non c'è idea dello *Stato*,poiché lo Stato è qualcosa di *meccanico*,come non c'è idea di una *macchina*. Solo ciò che è oggetto della *libertà* è*idea*. Noi dobbiamo pertanto porci oltre lo Stato! – Infatti ogni Stato non può trattare i liberi uomini che come ruote di un ingranaggio meccanico,

e questo non deve avvenire; è necessario dunque che lo Stato *scomparisca*. Voi stessi vedete che qui tutte le idee di una pace eterna ecc. non sono che idee *subordinate* ad una più alta. Nello stesso tempo intendo qui stendere i princìpi per una *storia dell'umanità* e mettere a nudo la miseria dello Stato, della costituzione, del governo e della legislazione, che pure è opera dell'uomo[3]. Finalmente vengono le idee di un mondo morale, della divinità, dell'immortalità – e a mezzo della ragione il rovesciamento di ogni superstizione e la persecuzione del clero, che da pochissimo affetta di dar credito alla ragione. Assoluta libertà di tutti gli spiriti che in sé portano il mondo intellettuale e che non possono cercare *fuori di sé* né Dio né immortalità.

Da ultimo l'idea che unifica tutte le altre, l'idea della *bellezza*, assumendo il termine nel più alto significato platonico. Io sono ora convinto che l'atto supremo della ragione, in quanto essa abbraccia tutte le idee, è un atto estetico e che *verità e bontà solo nella bellezza* sono congiunte[4]. Il filosofo deve possedere tanta forza estetica quanta il poeta. Uomini senza senso estetico sono i nostri filosofi della mera lettera. La filosofia dello spirito è una filosofia estetica. Non si può essere in nulla spiritualmente ricchi, non si può trattare con ricchezza spirituale neppure di storia – senza senso estetico. Qui deve essere chiaro di che cosa mancano gli uomini che non intendono idee – e in fondo confessano candidamente che è loro oscuro tutto ciò che va al di là di elenchi e registri.

La poesia riceverà con ciò una più alta dignità, essa ritornerà ad essere ciò che era in principio – *maestra dell'umanità*; non ci sarà più filosofia, non più storia, l'arte poetica, sola sopravviverà a tutte le altre scienze ed arti[5].

Anche oggi sentiamo dire sovente che la gente comune ha bisogno di una *religione sensibile*. Non solo la gente comune, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno.

In primo luogo parlerò qui di un'idea, alla quale, per quanto ne so, nessuno ancora ha pensato – noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve porsi a servizio delle idee, diventare mitologia della *ragione*.

Prima che le idee vengano da noi trasformate in forma estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano nel *popolo*, e viceversa prima che la mitologia sia razionale il filosofo deve vergognarsene. Alla fine dunque gli illuminati e quelli che non lo sono devono darsi la mano, la mitologia deve farsi filosofica e il popolo razionale, la filosofia farsi mitologica per rendere *comprensibili* i filosofi[6]. Allora, eterna unità tra noi. Non più lo sguardo sprezzante, il cieco tremare del popolo di fronte ai suoi sapienti e ai suoi

preti. Allora soltanto ci attende *uguale* educazione di *tutte* le facoltà, del singolo come di tutti gli individui. Non sarà più repressa nessuna facoltà. Allora, libertà universale e uguaglianza degli spiriti! – Un più alto spirito mandato dal cielo deve fondare tra noi questa nuova religione, l'ultima e più grande opera dell'umanità.

Trad. it. in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 249-52

1. Il frammento si inizia dichiarando l'esigenza di ricostruire il sistema delle idee della metafisica in termini di etica. L'autore allude al fatto che con la *Critica della ragione pura* Kant aveva demolito la metafisica razionale mostrando l'impossibilità di conoscere le tre idee fondamentali che la reggevano: l'anima immortale (psicologia razionale), il mondo (cosmologia razionale) e Dio (teologia razionale). Ferma restando la loro inconoscibilità sul piano teoretico, con la *Critica della ragione pratica* Kant aveva reintrodotto sul piano pratico-morale l'idea dell'anima libera e immortale e l'idea di Dio, anche se solo come semplici postulati. In questa apertura della ragione pratica verso le idee della metafisica l'autore del *Frammento* coglie una possibilità da sviluppare sistematicamente, facendosi così portavoce di una tendenza che, a partire da Fichte, caratterizza non solo la ricezione della filosofia pratica kantiana, ma tutta la discussione che segna la genesi dell'idealismo.

2. Viene qui toccato il problema che sta al centro della terza antinomia della ragione pura kantiana, ossia l'opposizione dialettica tra l'idea che il mondo sia determinato dalla necessità e l'idea che in esso vi sia invece libertà. L'interrogativo di Kant era: se tutto accade secondo la ferrea legge della «causalità secondo necessità», come è possibile pensare una «causalità libera»? Qui l'autore prospetta la possibilità di una fisica pensata a misura di un accadere e un agire liberi.

3. In questo capoverso viene toccato il problema della convivenza degli uomini e della forma migliore secondo la quale essa è possibile. L'autore dichiara che la forma dello Stato – concepito in età moderna come una macchina che garantisce l'ordine e la pace mediante un sistema di norme, regole e costrizioni – diventa superflua e dovrà scomparire una volta che la convivenza fra gli uomini nasca spontaneamente e liberamente dall'idea di umanità.

4. Nell'ontologia scolastica viene sviluppata la cosiddetta «dottrina dei trascendentali» secondo la quale l'essere, al di là dei suoi molteplici significati secondo le categorie, ha dei significati supercategoriali, «trascendentali», nei quali può essere convertito, e che sono la verità e la bontà; più tardi vi fu aggiunta la bellezza. Gli scolastici dicono dunque: *ens, verum et bonum (et pulchrum) convertuntur*. Il rapporto fra i trascendentali ha evocato diverse suggestioni, ad esempio l'idea che il bello sia «lo splendor del vero» o la tesi qui avanzata che verità e bontà si congiungano nella bellezza.

5. Dal fondamento della bellezza, concepita come l'idea che unifica tutte le altre, discende per la poesia un ruolo privilegiato.

6. Il concetto di mito che viene qui impiegato è, secondo Otto Pöggeler, autorevole studioso dell'idealismo tedesco, quello tipico di Hegel. Su questo argomento egli basa la sua attribuzione del frammento a Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologia dello spirito

La filosofia come scienza dell'intero

Fenomenologia dello spirito, Prefazione

Il brano della *Fenomenologia dello spirito* che presentiamo è tratto dalla Prefazione, che Hegel scrisse nei primi giorni del gennaio 1807 a Bamberga, dove si era recato, provenendo da Jena, per correggere le bozze dell'opera terminata l'anno precedente e in procinto di essere pubblicata. La *Fenomenologia* intende essere l'introduzione al sistema, non però nel senso di una mera propedeutica bensì in quello di esposizione della «scienza dell'esperienza della coscienza» – così recitava il titolo previsto dell'opera. La *Fenomenologia* è perciò la parte del sistema nella quale è descritto il cammino che la coscienza deve percorrere per arrivare fino alla scienza dell'Assoluto, attraversando tutte le figure del suo rapporto con l'oggetto.
Nella Prefazione, che costituisce un piccolo trattato, Hegel presenta l'opera mettendo a fuoco alcuni capisaldi sui quali essa poggia: il problema del *metodo*, cioè della via da seguire, che non è né quella dell'intuizione immediata, né quella matematico-deduttiva, né quella trascendentale dell'analisi delle condizioni di possibilità, bensì quella dialettica. Quest'ultima è per Hegel la sola in grado di corrispondere al movimento del sapere e di cogliere la *verità*, la quale non sta mai nel particolare, ma nell'*intero*, cioè nella totalità che include in sé lo sviluppo di tutte le determinazioni particolari. L'espressione adeguata del vero come intero sarà la *proposizione speculativa*, la quale, a differenza della «proposizione identica», è capace di esprimere non solo l'identità, ma anche la differenza e la contraddizione, cioè la totalità, l'Assoluto.

La vera figura nella quale la verità esiste può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere*, – ecco ciò che io mi sono proposto[1]. [...]

La vera forma della verità viene dunque posta in questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel *concetto* la verità trova l'elemento della sua esistenza: eppure io so bene che questo sembra contraddire a una certa rappresentazione, – e alle conseguenze che ne derivano, – la quale, non

meno presuntuosa che desiderosa di notorietà, trova il suo appagamento nella convinzione dell'età nostra. Perciò un chiarimento intorno a questa contraddizione non mi pare superfluo, quand'anche esso qui non possa in altro consistere che in un'asserzione, proprio come un'asserzione è, a sua volta, ciò contro cui esso si volge. Vale a dire, se il vero esiste solo in ciò o, piuttosto, solo come ciò che viene chiamato ora Intuizione, ora Sapere immediato dell'Assoluto, Religione, Essere, – non l'essere nel centro di questo amore divino, ma l'essere stesso di questo centro, – allora, prendendo di qui le mosse, per la rappresentazione della filosofia si richiede proprio il contrario della forma del concetto. L'Assoluto deve venire non già concepito, ma sentito e intuìto; non il suo concetto, ma il suo sentimento e la sua intuizione debbono avere voce preminente e venire espressi[2]. [...]

Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il *horos*[3]) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. [...] Mentre si abbandonano all'incomposto fermentare della sostanza, costoro, imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto, si ritengono i *Suoi* ai quali Iddio, durante il sonno, infonde la saggezza; ma ciò che durante il sonno essi effettivamente concepiscono e partoriscono altro non è che sogno. [...]

Se un tempo la vuota possibilità di rappresentarsi in modo diverso qualche cosa bastava a confutare una rappresentazione; e se la mera possibilità, ossia il pensiero generico, aveva tutto il valore positivo del conoscere effettuale; similmente noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'Idea universale in questa forma della irrealtà, e assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato; o assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo né si giustifichi in se stesso; il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'*Assoluto*, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello A = A, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, – oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere[4], tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua. [...]

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*[5]. [...]

Il vero è l'intero[6]. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente *Risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso. [...]

Il bisogno di rappresentarsi l'Assoluto come *soggetto* si è servito delle espressioni: *Dio* è l'eterno o l'ordine morale del mondo o l'amore ecc. In espressioni simili il vero è bensì posto all'incirca come Soggetto, ma non è ancora rappresentato come il *movimento* del riflettersi in se stesso. In una tale espressione si comincia con la parola: *Dio*; ma questo è per sé un suono privo di senso, un mero nome: soltanto il predicato dice *ciò che Dio è*, e ne è il riempimento e il significato; il vuoto cominciamento diviene un sapere effettuale solo in una tal fine. [...] Il soggetto viene preso come punto fermo al quale, come a loro sostegno, i predicati aderiscono mediante un movimento che appartiene a chi sa di esso; ma che non si deve riguardare come appartenente al punto stesso; eppure solo mediante quel movimento il contenuto sarebbe rappresentato come soggetto. Dato il modo come quel movimento è costituito, esso non può appartenere al soggetto; d'altronde, presupposto quel punto, il movimento non può essere costituito diversamente: può essere soltanto esteriore. Quell'anticipazione, che l'Assoluto è Soggetto, non solo non è quindi l'effettuale realtà di questo concetto, ma la rende addirittura impossibile; ché l'anticipazione lo pone come punto fermo, e l'effettualità è invece l'automovimento.

Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come sistema; inoltre, un cosiddetto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio. – È perciò facile confutarlo. La confutazione consiste nell'indicarne la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l'universale, o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento. [...]

Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito*, – elevatissimo concetto appartenente alla età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirituale è l'*effettuale*; esso è: l'essenza o *cio che è in sé*; ciò che ha *riferimento* e *determinatezza*, l'*esser-altro* e l'*esser-per-sé*; e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori

di sé resta entro se stesso; ossia esso è *in* e *per sé*[7]. [...] Lo spirito che si sa così sviluppato come spirito, è la *scienza*. Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento. [...]

Un tal divenire della *scienza in generale* o del *sapere*, è appunto ciò che questa *fenomenologia* dello spirito presenta. Il sapere, come esso è dapprima, o lo *spirito immediato*, è ciò che è privo di spirito, la *coscienza sensibile*. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. – Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; e sarà anche altro da una fondazione della scienza; – e ben altro ancora da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d'impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere. [...]

La scienza, come presenta questo movimento formativo nel dettaglio del suo processo e nella sua necessità, così presenta nella figurazione a lui propria ciò che è già disceso a momento e proprietà dello spirito. Meta è la chiara penetrazione dello spirito in ciò che è il sapere. L'insofferenza pretende l'impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi. Da un lato bisogna sopportare la *lunghezza* di quest'itinerario, ché ciascun momento è necessario; dall'altro lato occorre *soffermarsi* presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un'intera figura individuale; così ciascun momento vien considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza viene riguardata come un intero o come un concreto, o come l'intero nella peculiarità di questa determinazione. – Poiché non solo la sostanza dell'individuo, ma addirittura lo Spirito del mondo ha avuto la pazienza di percorrere queste forme in tutta l'estensione del tempo, e di prender su di sé l'immane fatica della storia universale per riplasmare quindi in ciascuna forma, per quanto questa lo comportasse, il totale contenuto di se stesso; e poiché lo Spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minore fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l'individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza attraverso un cammino più breve; tuttavia ha dinanzi a sé una fatica più lieve, perché tutto ciò *in sé* già *consummatum est*: il contenuto è già l'effettualità affievolita nella possibilità, l'immediatezza già forzata, è la figurazione già ridotta alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero. [...]

L'immediato essere determinato dello spirito, la *coscienza*, ha i due

momenti del sapere e dell'oggettività negativa del sapere[8]. Mentre in questo elemento si sviluppa lo spirito ed ostende i suoi momenti, ecco che a loro sopravviene quella opposizione, ed essi compaiono tutti quanti come figure della coscienza. La scienza di questo itinerario è scienza dell'*esperienza* che la coscienza fa; la sostanza, insieme col suo movimento, viene considerata oggetto della coscienza. Essa non sa né comprende se non ciò che è nella sua esperienza; infatti ciò che è nell'esperienza è solo la sostanza spirituale, e invero come *oggetto* del suo *Sé*. Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire *a sé* un *altro*, ossia *oggetto del suo Sé*, e togliere questo esser-altro. Ed esperienza viene detto appunto quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto, appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità[9]. [...]

Elemento e contenuto della filosofia non è l'astratto o il non effettuale ma l'*effettuale*, l'autoponentesi, ciò che vive in sé, l'essere determinato che è nel proprio concetto. L'elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo, e la verità del positivo medesimo. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venire considerato esso stesso come essenziale; esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunché rigido, che, tagliato via dal vero, debba venire abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d'altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall'altra parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che non sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità. Per tal modo, il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, – il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel Tribunale di tale movimento non sussistono né le singole figure dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti, così anche sono positivi e necessari. – Nell'*intero* del movimento, concependo l'intero come quiete, ciò che nel movimento medesimo viene distinguendosi e assumendo una particolare esistenza determinata è conservato come qualcosa che *ha reminiscenza* di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.

Potrebbe sembrar necessario esporre in precedenza quanto è rilevante

intorno al *metodo* di quel movimento o della scienza. Ma il suo concetto sta già in quel che si è discorso, e la sua più vera presentazione appartiene alla logica, o è piuttosto la logica stessa. Infatti il metodo non è altro che la struttura dell'intero presentato nella sua più pura essenza[10]. [...]

Quanto alla filosofia genuina, noi vediamo come l'immediata rivelazione del divino e il buon senso, che non si è mai curato di coltivarsi né con la filosofia né con altra forma del sapere, si considerino senz'altro quale perfetto equivalente e ottimo surrogato della lunga via della cultura, di quel ricco e profondo movimento per cui lo spirito giunge al sapere, quasi come si decanta la cicoria quale surrogato del caffè[11]. È penoso notare come l'insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea, incapace di fermare il pensiero su proposizioni astratte singolarmente prese, e ancor meno sul loro nesso, si atteggino ora a libertà e tolleranza del pensiero, ora a genialità. Quest'ultima, come oggi nella filosofia, imperversava un tempo in egual misura, com'è ben noto, nella poesia. Ma quando il produrre di questa genialità aveva un senso, esso, in luogo di poesia, partoriva della prosa triviale; se poi usciva dalla prosa, finiva in discorsi strampalati. Così oggi un natural filosofare che disdegna il concetto, stimandosi, proprio in grazia dell'assenza di esso, un pensare intuitivo e poetico, getta sul mercato una serie di arbitrarie combinazioni nate da una fantasia per la quale il pensiero è solo un elemento di disorganizzazione; – immagini che non sono né carne né pesce, né poesia né filosofia.

Viceversa, scorrendo tra i facili argini del buon senso, il natural filosofare riesce tutt'al più a fornire una retorica di verità banali: se gli si mostra che queste non dicono nulla, esso assicura per contro di averne in cuore il senso e il contenuto, e che altrettanto deve avvenire negli altri, mentre presume di esser giunto, mercé l'innocenza del cuore e la purezza della coscienza e simili, a dire l'ultima parola, su cui non si possa sollevare eccezione, e oltre la quale non possa erigersi progresso alcuno. [...] Ci si sarebbe potuto da un pezzo risparmiar la fatica di mettere in mostra verità di questo genere: esse, infatti, si trovano da secoli nel catechismo, nei proverbi popolari ecc. [...] Poiché il senso comune fa appello all'oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; in altri termini, esso calpesta la radice dell'umanità. Questa infatti, per natura, tende ad accordarsi con gli altri; e la sua esistenza sta soltanto nell'istituita comunanza delle coscienze. Il non umano, l'animalesco, consiste nel fermarsi nel sentimento, e nel dar contezza di sé solo per mezzo di questo.

Se si chiedesse di una via regia verso la scienza, nessuna se ne potrebbe indicare più comoda di quella che consiste nell'affidarsi al buon senso e nel leggere, per andar di pari passo con la propria età e con la filosofia, recensioni di scritti filosofici o – perché no? – le loro introduzioni e i primi paragrafi; questi forniscono infatti i principi generali dai quali tutto dipende, e le recensioni, oltre la notizia storica, danno anche un giudizio che, appunto perché tale, è già al di là della materia giudicata. Questa via ordinaria si fa in maniche di camicia; il sentimento eccelso dell'Eterno, del Sacro, dell'Infinito, percorre invece in paramenti sacerdotali un cammino che è piuttosto esso stesso l'immediato essere nel centro, la genialità d'idee profonde e originali e di sublimi lampi del pensiero. Come tuttavia una tale genialità non rivela ancora la scaturigine dell'essenza, similmente questi razzi non sono ancora l'empireo. Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto[12]. Soltanto esso può produrre l'universalità del sapere, la quale è non già la solita indeterminatezza e meschinità del senso comune, ma conoscenza coltivata e compiuta; non già la peregrina generalità delle doti della ragione, corrompentisi con la pigrizia e con la boria del genio, ma la verità prosperata a sua intima forma: verità suscettibile di essere posseduta da ogni ragione autocosciente.

Io pongo dunque nell'automovimento del concetto ciò mediante cui la scienza esiste [...]. Penso inoltre che quanto nella filosofia del nostro tempo v'ha di buono, pone il proprio valore nella scientificità, e se anche non tutti ne convengono, solo mercé la scientificità il buono si mette, di fatto, in valore. Io posso quindi sperare che questo tentativo di rivendicare la scienza al concetto e di rappresentarla in questo suo peculiare elemento si farà strada per l'intima verità della cosa. Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto; e che quindi non appare mai troppo presto, né trova un pubblico non maturo; dobbiamo anche persuaderci che l'individuo ha bisogno di questo evento per confermarsi in quella che è ancora la sua convinzione solitaria, e per esperire come qualcosa di universale quella convinzione che dapprima appartiene soltanto al singolo.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 4-6, 8, 12-16, 28-29, 37-38, 55-60

1. Con queste parole Hegel presenta il compito che si è dato: quello di mostrare la via lungo la quale la filosofia, da amore del sapere, diventa sapere vero e proprio, cioè scienza. Si spiega così anche il titolo che Hegel intendeva dare all'opera, cioè «Scienza dell'esperienza della coscienza».

2. Concependo la filosofia come scienza, Hegel afferma che l'elemento in cui essa trova espressione adeguata è il concetto, anzi, l'intero movimento dialettico dei concetti. Egli insiste dunque sul carattere

discorsivo, dialettico, mediato del filosofare, e si oppone con decisione sia a coloro che, come Jacobi, ritengono che la filosofia sia un sapere intuitivo, magari profetico ed oracolare, che mette direttamente in contatto con l'Assoluto, sia a coloro che la appiattiscono a semplice saggezza popolare.

3. Termine greco che significa «limite», «definizione».

4. In questa espressione Schelling vide un'allusione critica alla propria concezione dell'Assoluto come indifferenza di tutte le determinazioni, anche se alcuni sostengono che Hegel intendeva in realtà riferirsi agli schellinghiani di scuola più che a Schelling stesso. Sta di fatto che dopo la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito* l'amicizia fra i due pensatori si incrinò.

5. Questa è una tesi capitale e celeberrima della *Fenomenologia*. Se il compito del sistema del sapere è quello di esprimere il vero, cioè – come si afferma subito dopo – l'intero, la forma adeguata per farlo non può essere la sostanza. Essa è infatti una determinazione dell'essere ancora statica, morta, incompleta, insufficiente ad esprimere quell'intero che è la vita dello spirito. La categoria adeguata a tale compito è quella di soggetto.

6. Anche questa è una proposizione fondamentale di Hegel. Essa vuol dire che la verità non sta mai soltanto nei singoli aspetti, nelle determinazioni particolari prese per sé, ma è sempre data dall'insieme di tutte le determinazioni nel movimento dialettico che tutte le percorre e le attraversa. In tal senso Hegel può dire che l'Assoluto non sta tanto all'inizio, bensì alla fine dell'intero processo come suo risultato.

7. Va notata in questo passo la precisazione del significato delle tre determinazioni fondamentali nel linguaggio filosofico di Hegel: in sé (l'universale ancora astratto), per sé (la determinatezza concreta), in sé e per sé (l'universale determinato e concreto).

8. Hegel vuol dire che la coscienza implica sia l'atto del sapere, cioè il momento soggettivo, sia il contenuto dell'atto di sapere, cioè il momento oggettivo.

9. Nei capoversi che seguono Hegel analizza il negativo come facente essenzialmente parte dell'esperienza della coscienza, e quindi i concetti di vero e di falso, i quali non vanno considerati come separati o presi come «l'olio e l'acqua che, senza mescolarsi, si trovano insieme solo esteriormente», ma sono entrambi costitutivi della verità come intero. Questa coappartenenza viene esclusa nel concetto di verità dogmatico, in quello storico e in quello matematico, mentre viene riconosciuta in quello filosofico: esso infatti coglie l'intero, l'effettuale, cioè tutte le figure e i momenti del processo dello spirito.

10. Nei capoversi seguenti Hegel dichiara tra l'altro che l'«ordine geometrico», cioè il metodo matematico, non può essere la via da seguire in filosofia, perché esso rimane un procedimento meramente formale, esteriore al contenuto.

11. Nella parte finale della Prefazione Hegel riprende la polemica, già sostenuta all'inizio, contro le pretese conoscitive delle filosofie dell'intuizione che non si sottopongono alla fatica del concetto (Jacobi), e contro l'intelletto comune che si fa scherno della speculazione filosofica.

12. Di nuovo Hegel sottolinea questo motivo fondamentale e ricorrente della sua filosofia: l'idea che il sapere si conquisti soltanto mediante la fatica del concetto e non possa venire dall'intuizione o dall'ispirazione. Di qui la sua polemica con Jacobi.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologia dello spirito

La dialettica di servo e signore

Fenomenologia dello spirito, IV, A

Il brano della *Fenomenologia dello spirito* che presentiamo è il capitolo in cui Hegel illustra la dialettica di servo e signore, cioè il processo attraverso il quale il servo si emancipa dalla sua originaria dipendenza dal signore rovesciandola nell'affermazione di sé. Si tratta di un celebre capitolo, ampiamente recepito e discusso, che fu salutato quale prima valorizzazione filosofica del lavoro e delle sue potenzialità emancipatorie. Per questo, esso divenne un punto di riferimento privilegiato soprattutto per lo hegelismo di sinistra e poi per il marxismo, che vi volle vedere l'anticipazione della dialettica tra lavoro e capitale che sfocia nel rovesciamento dei rapporti sociali di produzione.

In questa esperienza[1] si fa [chiaro] all'autocoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura. Nell'autocoscienza immediata l'Io semplice è l'oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l'assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l'indipendenza sussistente. Risultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice; mediante quell'esperienza sono poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità*. Entrambi i momenti sono essenziali; poiché dapprima essi sono ineguali ed opposti, e la loro riflessione nell'unità non è ancora risultata, essi sono come due opposte figure della coscienza: l'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé; l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro; l'uno è il *signore*, l'altro il *servo*.

Il signore e il servo. La signoria

Il signore è la coscienza che è *per sé*; ma non più soltanto il concetto della coscienza per sé, anzi coscienza che è per sé, la quale è mediata con sé da un'*altra* coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene di essere sintetizzata con un *essere* indipendente o con la cosalità in genere. Il signore si rapporta a questi due momenti: a una *cosa* come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui l'essenziale è la cosalità; e mentre egli *a*) come concetto dell'autocoscienza è immediato rapporto dell'*esser-per-sé*, pur essendo in pari tempo *b*) come mediazione o come un esser-per-sé che è per sé soltanto mediante un altro, si rapporta *a*) immediatamente ad ambedue, e *b*) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro. Il signore si rapporta *al servo in guisa mediata attraverso l'indipendente essere*, ché

proprio a questo è legato il servo; questa è la sua catena, dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta; e perciò si mostrò dipendente, avendo egli la sua indipendenza nella cosalità. Ma il signore è la potenza che sovrasta a questo essere; giacché egli nella lotta mostra infatti che questo essere gli valeva soltanto come un negativo; siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che domina sull'altro individuo, così, in questo sillogismo[2], il signore ha sotto di sé questo altro individuo. Parimenti, il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*; anche il servo, in quanto autocoscienza in genere, si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; epperò, col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; ossia il servo *col suo lavoro non fa che trasformarla*. Invece, per tale mediazione, il rapporto *immediato diviene* al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il *godimento*; ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquetarsi nel godimento. Non poté riuscire all'appetito per l'indipendenza della cosa; ma il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora.

In questi due momenti per il signore si viene attuando il suo esser-riconosciuto da un'altra coscienza; questa infatti si pone in essi momenti come qualcosa di inessenziale; si pone una volta nell'elaborazione della cosa, e l'altra volta nella dipendenza da un determinato esserci; in entrambi i momenti quella coscienza non può padroneggiare l'essere e arrivare alla negazione assoluta. Qui è dunque presente il momento del riconoscere per cui l'altra coscienza, togliendosi come esser-per-sé, fa ciò stesso che la prima fa verso di lei; ed è similmente presente l'altro momento, cioè che l'operare della seconda coscienza è l'operare proprio della prima; perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone; a quest'ultimo è soltanto l'esser-per-sé, è soltanto l'essenza; egli è la pura potenza negativa cui la cosa non è niente; ed è dunque il puro, essenziale operare in questa relazione; il servo peraltro non è un operare puro, bensì un operare inessenziale. Ma al vero e proprio riconoscere manca il momento per il quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e per il quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale.

La coscienza inessenziale è quindi per il signore l'oggetto costituente la *verità* della certezza di se stesso. È chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha

trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipendente; egli non è dunque certo dell'*esser-per-sé* come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima.

La *verità* della coscienza indipendente è, di conseguenza, la *coscienza servile*. Questa dapprima appare bensì *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera[3].

La paura

Noi abbiamo veduto soltanto ciò che la servitù è nel comportamento della signoria. Ma poiché la servitù è autocoscienza, si deve allora considerare ciò che essa è in sé e per sé. Dapprima per la servitù l'essenza è il signore; e quindi la *verità* le è *la coscienza indipendente che è per sé*, verità tuttavia che *per essa servitù* non è ancora *in lei* medesima. Sennonché, essa *in effetto* ha *in lei stessa* questa verità della pura negatività e dell'*esser-per-sé*, avendo in sé *sperimentato* una tale essenza. Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, *il puro esser-per-sé* che, dunque, è in quella coscienza. Tale momento del puro esser-per-sé è anche *per essa*, ché nel signore tale momento è *l'oggetto* di questa coscienza. La quale inoltre non è soltanto questa universale risoluzione *in generale*, ché, nel servire, essa la compie effettivamente; quivi essa toglie in tutti i *singoli* momenti la sua adesione all'esserci naturale e, col lavoro, lo trasvaluta ed elimina.

Il formare o coltivare

Ma il sentimento della potenza assoluta in generale, e in particolare quello del servizio, è soltanto la risoluzione *in sé*; e sebbene la paura del signore sia l'inizio della sapienza, pure la coscienza è quivi *per lei stessa*, ma non è

l'*esser-per-sé*; ma, mediante il lavoro, essa giunge a se stessa. Nel momento corrispondente all'appetito nella coscienza del signore, sembrava bensì che alla coscienza servile toccasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché quivi la cosa mantiene la sua indipendenza. L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere*. Il lavoro, invece, è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché, proprio per chi lavora, l'oggetto ha indipendenza[4]. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo *la singolarità* o il puro esser-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere; così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*.

[...] Alla coscienza servile l'esser-per-sé che sta nel signore è un esser-per-sé *diverso*, ossia è solo *per lei*; nella paura l'esser-per-sé è *in lei stessa*; nel formare l'esser-per-sé diviene *il suo proprio* per lei, ed essa giunge alla consapevolezza di essere essa stessa in sé e per sé. Per il fatto di venire *esteriorizzata*, la forma alla coscienza servile non si fa un Altro da lei; ché proprio la forma è il suo puro esser-per-sé che quivi alla coscienza servile si fa verità. Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *senso estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene *senso proprio*.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 158-63

1. Si tratta dell'esperienza della duplicazione dell'autocoscienza, della lotta delle due autocoscienze per la vita e la morte e della morte come negazione astratta, che Hegel esamina subito prima. Riportiamo questo capoverso, che conclude quell'esame, perché esso introduce la figura del servo e del signore come «due opposte figure della coscienza».

2. Il sillogismo di cui qui si tratta è il seguente: 1) il signore è la potenza che domina sull'essere; 2) l'essere è la potenza che domina sull'altro; dunque 3) il signore domina sull'altro.

3. In queste analisi di Hegel, che assegnano alla coscienza servile un ruolo più importante che alla figura del padrone, Marx vide una intuizione decisiva dalla quale partire per sviluppare la propria dialettica di lavoro e capitale.

4. In questo passo Hegel coglie l'importanza del moderno concetto di lavoro, il quale è al tempo stesso realizzazione oggettiva e autorealizzazione soggettiva.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologia dello spirito

La virtù e il corso del mondo

Fenomenologia dello spirito, V, C

Il brano della *Fenomenologia dello spirito* che presentiamo è il capitolo «La virtù e il corso del mondo». Si tratta di un testo fondamentale per comprendere le critiche mosse da Hegel a Kant: Hegel critica il mero *formalismo* della morale kantiana, che astrae dai contenuti e si ferma alla pura e semplice forma universale dei princìpi morali; critica quindi l'*universalismo astratto*, che prescinde dal caso concreto e dalle situazioni individuali dell'agire; si oppone poi al terrorismo della mera *convinzione di principio*, che non considera le conseguenze che derivano dall'applicazione rigorosa dei princìpi; critica infine l'*impotenza del mero dover essere* che, ignorando il reale, finisce per infrangersi contro la sua resistenza. Hegel analizza quindi gli infortuni della virtù che pretende di andare contro il corso del mondo e finisce invece per frustrare se stessa. Per Hegel, in conclusione, la fondazione kantiana della morale non va oltre il piano della mera «moralità» (*Moralität*), cioè della astratta affermazione dei princìpi e del dover essere, la quale non tiene conto che i princìpi, per essere efficaci, devono tradursi in «eticità» (*Sittlichkeit*), cioè in forme e costumi di vita concreti.

Ma la coscienza virtuosa entra in lotta contro il corso del mondo come contro qualcosa di opposto al bene; ciò che qui il corso del mondo offre alla coscienza è l'universale, non solo come astratto, ma come un universale che è vivificato dall'individualità, o che è per altro: ossia il *bene effettuale*[1]. Dove dunque la virtù venga in contatto col corso del mondo, essa tocca sempre luoghi tali che sono l'esistenza del bene stesso, il quale, come *in-sé* del corso del mondo, è indissolubilmente intrecciato in tutte le apparenze del corso del mondo e ha anche il suo esserci nell'effettualità di esso; per la virtù esso è dunque invulnerabile. Proprio tali esistenzialità, proprio tali invulnerabili comportamenti del bene sono tutti quanti momenti che la virtù dovrebbe mettere in lei a repentaglio e sacrificare. Perciò la lotta può essere soltanto un ondeggiamento tra il conservare e il sacrificare; o, piuttosto, non può aver luogo né il sacrificio del proprio, né il vulneramento dell'altrui. La virtù non somiglia soltanto a quel contendente che nella lotta era tutto occupato a

mantenere immacolata la spada; essa è anche entrata in lizza per preservare le armi; e non solo non può fare uso delle armi proprie; ma deve mantenere intatte anche quelle del nemico e proteggerle contro se stessa, perché sono tutte nobili parti del bene, per il quale essa è scesa in campo. [...]

L'individualità come realtà dell'universale

La virtù viene dunque vinta dal corso del mondo perché suo fine è in effetto l'essenza *astratta* e ineffettuale, e perché, in considerazione dell'effettualità, il suo operare riposa su *differenze* che stanno soltanto nelle parole. Essa voleva ostinarsi a portare a *effettualità* il bene mediante il *sacrificio dell'individualità*; ma, a sua volta, il lato dell'*effettualità* non è che il lato dell'*individualità*. [...] Il corso del mondo doveva essere l'inversione del buono, ché esso aveva a suo principio l'*individualità*; sennonché, questa è il principio dell'*effettualità*; proprio essa è infatti la coscienza mediante la quale *ciò che è in sé* è altrettanto *per un altro*; il corso del mondo inverte l'intrasmutabile, ma in effetto lo inverte *dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà*.

Così il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù; ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza. Ma esso non trionfa di alcunché di reale, bensì della manipolazione di differenze che non sono differenze; trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell'umanità e dell'oppressione di questa; di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell'abuso delle doti; – simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione; simili elevate essenze edificano, ma non costruiscono, sono declamazioni che con qualche determinatezza esprimono soltanto questo contenuto: che l'individuo il quale dà ad intendere d'agire per tali nobili fini e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, vale di fronte a se stesso come un'eccellente essenza; ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e quella degli altri, la fa grossa di vento. La virtù antica aveva il suo significato preciso e sicuro, perché possedeva un suo *fondamento pieno di contenuto* nella *sostanza* del popolo e si proponeva come fine un bene *effettuale già esistente*; e perciò non era rivolta contro l'effettualità [intesa] come una *universale inversione*, né contro un *corso del mondo*[2]. Ma la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto. – Questa vuotaggine oratoria alle prese col corso del mondo si paleserebbe subito, qualora si dovesse dire che cosa le sue frasi significhino; – perciò esse vengono allora *presupposte come note*. L'esigenza di esprimere questo noto o

verrebbe soddisfatta con un nuovo diluvio di frasi o le verrebbe contrapposto l'appello al cuore, affinché nel suo *intimo* esso dica che cosa quelle significano: ossia verrebbe confessata l'incapacità a dirlo *effettivamente*. – La nullità di quella chiacchiera sembra essere divenuta certa anche per la cultura del nostro tempo, sebbene in modo inconsapevole; giacché dall'intera massa di quelle frasi e dal vezzo di farsene belli è dileguato ogni interesse, il che trova la sua espressione nel fatto ch'esse producono soltanto noia.

Ecco dunque in effetto qual è il resultato di tale opposizione: la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene *in sé* che non avrebbe ancora effettualità alcuna. Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col *sacrificio* dell'individualità; ché l'individualità è per l'appunto l'*attuazione* di ciò che è in sé; e l'inversione cessa di venir considerata come un'inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine, nell'effettualità: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 321-25

1. In questo celebre passo viene delineata l'opposizione tra la virtù, cioè la moralità astratta dei princìpi, di cui Kant era stato difensore, e il corso del mondo, cioè la realtà delle cose contro la quale i princìpi vanno a cozzare, e che Hegel riconosce invece come la vera universalità, l'universalità concreta. Si tratta di un problema classico che attraversa tutta la riflessione etica e politica moderna.

2. Hegel distingue qui la virtù nel senso antico, greco, dalla virtù moderna: la prima era calata e realizzata in un *ethos*, cioè in una forma o abitudine di vita concreta – determinazione che Hegel riprende nel proprio concetto di *Sittlichkeit*, l'«eticità concreta» – mentre la seconda, almeno nella formulazione kantiana a cui Hegel pensa, è un semplice e vuoto «dover essere» (*Sollen*).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Scienza della logica

La logica speculativa

Scienza della logica, Prefazione alla prima edizione

La *Scienza della logica* è la seconda grande opera pubblicata da Hegel. Nel brano che presentiamo, tratto dalla Prefazione alla prima edizione del 1812, Hegel prende posizione nei confronti

della situazione della filosofia: sviluppa alcune importanti critiche contro la metafisica tradizionale (che ha colto l'Assoluto, ma in termini puramente intellettualistici, cioè mediante i concetti separati di Dio, anima e mondo), contro la filosofia kantiana (che ha colto il principio fondamentale dell'«io penso», cioè della soggettività, ma ha ridotto la realtà assoluta a cosa in sé inconoscibile) e contro il sapere immediato (che pone l'intuizione e l'estasi al posto del concetto, ignorando l'articolazione dialettica della realtà e del pensiero). Partendo da ciò egli precisa in che senso egli intenda la propria Logica – non come logica meramente formale, ma come logica speculativa – e in quale rapporto essa stia in quanto esposizione sistematica del suo pensiero con la *Fenomenologia dello spirito*, che è invece la presentazione genetica del sapere.

La completa trasformazione che da circa venticinque anni è avvenuta presso di noi nel pensiero filosofico, la più alta posizione che in questo periodo di tempo fu acquistata rispetto a sé dalla coscienza di sé dello spirito, non ha avuto finora che uno scarso influsso sulla forma della logica.

Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso dalle scienze. Dove si ascoltano più, o dove si possono più ascoltare le voci dell'antica ontologia, della psicologia razionale, della cosmologia, o anche di quella che si chiamava teologia naturale?[1] Dove potrebbero ormai destare interesse ricerche come per esempio quella sull'immaterialità dell'anima o sulle cause meccaniche e finali? Anche delle antiche prove dell'esistenza di Dio non si parla più che o semplicemente per la storia, oppure a fini di edificazione e di elevazione spirituale. È un fatto che l'interesse sia per il contenuto, sia per la forma, sia infine per il contenuto e la forma insieme dell'antica metafisica è andato perduto. Com'è da notare quando a un popolo, per esempio, sono diventati inservibili la scienza della sua costituzione, le sue maniere di pensare e di sentire, le sue abitudini etiche e le sue virtù, così è, per lo meno, da notare quando un popolo perde la sua metafisica, quando presso di esso non ha più alcun reale esistere lo spirito che si occupa della sua propria pura essenza[2].

La dottrina essoterica[3] della filosofia kantiana – che cioè l'intelletto non possa oltrepassare l'esperienza giacché altrimenti la facoltà conoscitiva si muterebbe in quella ragione teoretica che di per sé non metterebbe al mondo altro che *sogni* – ha giustificato, dal punto di vista scientifico, la rinuncia al pensare speculativo. A questa dottrina popolare vennero incontro le grida

della moderna pedagogia, l'urgente necessità dei tempi, che dirizza lo sguardo al bisogno immediato, proclamando che come per il conoscere è l'esperienza il primo, così per le attitudini e l'abilità nella vita pubblica e privata il considerare le cose teoreticamente riesce addirittura dannoso, doveché nell'esercizio e nell'educazione pratica sta l'essenziale, quello che unicamente profitta. – Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di *un popolo civile senza metafisica*, – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario. – La teologia, che in altri tempi era stata la custode dei misteri speculativi e della metafisica (benché in un tal rapporto questa diventasse sua dipendente), aveva abbandonato questa scienza in cambio dei sentimenti, in cambio dell'indirizzo pratico-popolare e dell'erudita considerazione storica[4]. A un tal mutamento ne corrispondeva poi un altro: che cioè quei solitarii i quali venivano sacrificati dal loro popolo e segregati dal mondo affinché vi fossero una contemplazione dell'eterno e una vita che a quella unicamente servisse – e ciò non già per un qualsiasi utile, ma solo per la benedizione – sparirono; una scomparsa che, sotto un diverso rapporto, si può riguardare come una manifestazione identica a quella dianzi ricordata. – Cosicché, dopo aver cacciate queste tenebre, provenienti da ciò che lo spirito, voltosi in sé, si occupava nella scolorata considerazione di se stesso, sembrò che l'esistere si fosse trasmutato nel sereno mondo dei fiori, fra i quali, com'è noto, non ve ne sono di *neri*[5].

Alla logica non andò in tutto così male come alla metafisica. Che per mezzo di essa s'impari a pensare (ciò che una volta si riguardava come la sua utilità e quindi come il suo scopo, – proprio come se si dovesse imparare a digerire e a muoversi solo con lo studio dell'anatomia e della fisiologia –) è un pregiudizio che si è ormai perduto da un pezzo; cosicché lo spirito della praticità non riserbava certo alla logica una miglior sorte che alla sua sorella. Ciò nondimeno, probabilmente a cagione di qualche vantaggio formale, le fu lasciato ancora un posto fra le scienze, anzi fu perfino mantenuta qual materia d'insegnamento pubblico. Questa miglior fortuna riguarda però soltanto la sua sorte esteriore, giacché la forma e il contenuto ne son rimasti gli stessi, quali erano stati ereditati attraverso una lunga tradizione, pur assottigliandosi, nel trasmettersi, e diventando sempre più scarsi; lo spirito nuovo, che è sorto per la scienza non meno che per la realtà, nella logica non si è fatto ancora sentire. Ma quando la forma sostanziale dello spirito si è mutata, è vano voler ritenere le forme di una cultura anteriore. Coteste forme sono allora foglie flaccide, che vengono spinte via dalle nuove gemme già sorte al loro piede. [...]

Ora, checché possa esser già accaduto quanto alla sostanza e alla forma della scienza sotto altri riguardi, la scienza logica, che costituisce la vera e propria metafisica ossia la pura filosofia speculativa, si è vista sino a qui trascurata. [...] Il punto di vista essenziale è che si ha in generale a che fare con un nuovo concetto di trattazione scientifica. In quanto la filosofia deve essere scienza, essa non può, come altrove ricordai[6], prendere a prestito il metodo, in questo intento, da una scienza subordinata qual è la matematica, come nemmeno potrebbe contentarsi di categoriche affermazioni d'intuizione interna, oppur servirsi del ragionamento fondato sulla riflessione esterna. Ma può essere soltanto *la natura del contenuto*, quella che si *muove* nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa *propria riflessione* del contenuto, quella che *sola pone e genera la sua determinazione*.

L'intuizione determina e tiene ferme le determinazioni. *La ragione* è negativa e *dialettica*, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto[7]. Essa è *positiva*, perché genera l'*universale* e in esso comprende il particolare. A quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è *spirito*; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto; – lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico. Sennonché esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, e ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto. Sotto un tale universale non viene sussunto un particolare dato, ma in quel determinare e nella sua risoluzione anche il particolare si è già determinato. Questo movimento spirituale, che dà a sé nella sua semplicità la sua determinatezza, e in questa dà a sé la sua eguaglianza con se stesso, questo movimento, che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, e insieme l'anima immanente del contenuto stesso. – Ora io dico che solo per questa via che costruisce se stessa la filosofia può essere una scienza oggettiva, dimostrata. – In questa maniera tentai di esporre la *coscienza* nella *Fenomenologia dello spirito*. La coscienza è lo spirito come sapere concreto, cioè immerso nell'esteriorità. Ma la progressione di quest'oggetto riposa soltanto, come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, sulla natura delle *pure essenzialità*, che costituiscono il contenuto

della logica. La coscienza, in quanto è lo spirito manifestantesi, che per la sua propria via si libera dalla sua immediatezza ed esterna concrezione, diventa il puro sapere, che si propone per oggetto quelle pure essenzialità stesse, quali esse sono in sé e per sé. Coteste essenzialità sono i pensieri puri, lo spirito che pensa la sua essenza. Il loro proprio muoversi è la loro vita spirituale, ed è quello per cui la scienza si costituisce, e di cui essa è l'esposizione.

Con ciò è assegnata la relazione che ha rispetto alla logica quella scienza che io chiamo *Fenomenologia dello spirito*[8].

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Bari 1968 (più volte ristampata), vol. I, pp. 5-11

1. Quelle che Hegel nomina qui erano le discipline principali della filosofia secondo la concezione della scolastica leibniziano-wolffiana.

2. Hegel manifesta un atteggiamento critico verso il disinteresse dei suoi contemporanei per la metafisica. Ma non intende né rimpiangere il passato, né restaurare ciò che è ormai morto e non può essere ridestato a nuova vita. Egli sostiene che i contenuti speculativi, un tempo appannaggio della metafisica, vanno ricercati nella scienza della logica. Quest'ultima, di conseguenza, va riesposta da un punto di vista non meramente formale, ma speculativo.

3. Termine che deriva dal greco *exo*, «fuori», e significa «pubblico», in contrapposizione a «esoterico» (dal greco *eso*, «dentro»), che significa «a uso interno, riservato». Qui Hegel si riferisce alla dottrina kantiana nota al grande pubblico.

4. Hegel allude qui alla perdita di importanza della «teologia speculativa» e allo sviluppo di questa scienza in senso omiletico-pastorale o in direzione dell'esegesi biblica.

5. Questa immagine ha suscitato la curiosità degli interpreti e dato adito a diverse letture: Hegel sferza con sottile ironia l'ingenuità delle visioni del mondo che ignorano il lato negativo e tenebroso dell'essere.

6. Hegel si riferisce qui a quanto da lui esposto nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*.

7. L'intelletto (*Verstand*) tiene separati i concetti, mentre la ragione (*Vernunft*) li collega nel movimento dialettico del pensiero. Entrambi sono momenti dello spirito.

8. La *Fenomenologia* è l'esposizione del cammino che la coscienza percorre fino al sistema del sapere, la *Logica* ne è invece la presentazione nella sua forma compiuta.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Scienza della logica

Essere, nulla, divenire

Scienza della logica

Il brano che presentiamo, tratto dalla *Scienza della logica* di Hegel, costituisce l'esordio della logica dell'essere – alla quale seguono, nell'articolazione dell'opera, la logica dell'essenza e la

logica del concetto. Hegel illustra la dialettica secondo la quale l'essere, in quanto è l'immediato indeterminato, trapassa, cioè si risolve, nel *nulla*. Quest'ultimo è quindi identico ma al tempo stesso diverso dall'essere, ed entrambi, nella loro unità, trapassano e si risolvono a loro volta nel *divenire*. Per Hegel il trapassare dell'essere e del nulla nel divenire è un movimento del pensiero puro, ma questo gli verrà contestato in una celebre critica da Friedrich Adolf Trendelenburg, il quale nel terzo capitolo delle sue *Ricerche logiche* (1840), interamente dedicato al metodo dialettico della logica hegeliana, sostenne che il trapasso nel divenire non può scaturire da due concetti logici e astratti come l'essere e il nulla, ma avviene invece in base alla surrettizia presupposizione da parte di Hegel dell'intuizione sensibile del movimento.

L'essere è l'Immediato indeterminato[1]. Esso è scevro della determinatezza rispetto all'essenza, com'è ancora scevro da ogni altra determinatezza che possa conseguire dentro se stesso. Questo essere irriflesso è l'essere com'è immediatamente soltanto in lui stesso. [...]

A. Essere

Essere, puro essere, senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, e anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. Nell'essere non *v'è nulla* da intuire, se qui si può parlare di intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è *nulla*, né più né meno che nulla.

B. Nulla

Nulla, il puro nulla. È semplice simiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto; indistinzione in se stesso. Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppur *nulla*. Intuire o pensar nulla ha dunque un significato. I due si distinguono; dunque il nulla *è* (esiste) nel nostro intuire e pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e

pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere. Il nulla è così la stessa determinazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro *essere*.

C. Divenire

Unità di essere e nulla. Il puro *essere e il puro nulla sono dunque lo stesso*. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, non passa, bensì è passato nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi che *essi non sono lo stesso*, che essi sono *assolutamente diversi*, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo *movimento* consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: *il divenire*[2]; movimento in cui l'essere e il nulla sono differenti, ma di una differenza che si è in pari tempo immediatamente risolta.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Bari 1968 (più volte ristampata), vol. I, pp. 85-86

1. La lettera maiuscola indica quale, di due aggettivi che si trovino uniti, è quello che deve essere preso come sostantivo.

2. È precisamente questo il punto criticato da Trendelenburg nelle *Ricerche logiche*: due determinazioni logiche, come quelle dell'essere e del nulla, rimangono due determinazioni astratte dalle quali non può scaturire la realtà del movimento, attestata solo dall'intuizione sensibile. L'idea del movimento verrebbe qui introdotta da Hegel in modo surrettizio.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Lineamenti di filosofia del diritto

La «nottola di Minerva» e l'identità di razionale e reale

Lineamenti di filosofia del diritto, Prefazione

L'ultima grande opera pubblicata da Hegel furono i *Lineamenti di filosofia del diritto*, concepiti come accompagnamento ai corsi universitari da lui tenuti su tale argomento. Essi approfondiscono la tematica trattata nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* nella parte dedicata allo spirito oggettivo (con l'analisi della famiglia, della società civile e dello Stato,

comprendente i paragrafi 483-552 della terza edizione).
La Prefazione, da cui è tratto il brano che presentiamo, è interessante per diversi aspetti. Anzitutto perché Hegel vi affronta il problema del rapporto in cui il pensiero filosofico sta con il proprio tempo, sostenendo che la filosofia ha il compito di osservarlo e di coglierlo in pensieri. Anzi, in conformità con il detto baconiano *veritas filia temporis*, Hegel asserisce che la filosofia è «il proprio tempo appreso col pensiero», anche se, come la nottola di Minerva che si leva in volo solo sul far della sera, essa arriva sempre quando il processo di formazione della realtà è già compiuto.
Interessante è poi la giustificazione hegeliana del «realismo politico», fatta mediante la dichiarazione della conciliabilità, anzi, della coincidenza di realtà e razionalità. Nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel ripete la celeberrima affermazione – fatta già nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – secondo la quale «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale». In tale affermazione alcuni hanno visto la legittimazione filosofica dell'esistente, cioè del regime politico prussiano. Oggi noi dobbiamo tenere conto della diversa versione di tale sentenza che sta nelle lezioni da Hegel tenute sullo stesso argomento nel periodo di Heidelberg (1816-18), e delle quali è stato recentemente ritrovato il manoscritto. Ebbene, nel manoscritto di Heidelberg – steso in un momento in cui le idee liberali e nazionali non erano ancora state soffocate dall'inasprimento della repressione avutosi con le Decisioni di Karlsbad (1819), ispirate da Metternich – la celebre sentenza è formulata in termini diversi: «Ciò che è razionale *diventa* reale, cioè che è reale *diventa* razionale». Il «diventa» al posto dell'«è» esclude l'interpretazione conservatrice e apre, invece, la prospettiva della trasformazione.

Nel fatto, ciò che abbiamo veduto venir fuori con grandissima pretensione dalla filosofia dei tempi nuovi, intorno allo Stato, autorizza certamente ognuno che abbia vaghezza di prendere la parola a questa convinzione: di poter fare ciò assolutamente da sé, e di darsi quindi la prova d'essere in possesso della filosofia. Del resto, la sedicente filosofia ha espressamente proclamato che *la verità stessa non può essere conosciuta*, ma il vero è ciò che ciascuno *si lascia sorgere dal cuore, dal sentimento e dall'ispirazione*[1]

intorno agli argomenti etici, cioè intorno allo Stato, al governo e alla costituzione. Quanto mai, su questo punto, non è stata adulata la gioventù in particolare! La gioventù certamente se lo è anche lasciato dire volentieri. Il versetto «*Il Signore lo dà ai suoi nel sonno*»[2] – è stato applicato alla scienza e perciò ogni dormiente si è annoverato tra i «*suoi*»; quel che riceveva nel sonno dei concetti, era perciò certamente anche vero. [...] È questo il principale intento della superficialità: collocare la scienza, invece che nello sviluppo del pensiero e del concetto, piuttosto nell'osservazione immediata e nell'immaginazione accidentale; far dissolvere, quindi, la ricca membratura dell'ethos in sé, che è lo Stato, l'architettonica della sua razionalità, che con la determinata distinzione delle cerchie della vita pubblica e dei suoi diritti e col rigore della misura, nella quale si regge ogni pilastro, arco e sostegno, fa nascere la forza del tutto dell'armonia delle sue parti; – far dissolvere, dico, questa plastica costruzione nella pappa del «cuore, dell'amistà e dell'ispirazione». [...]

La forma speciale della cattiva coscienza, che si manifesta nella specie di retorica di cui si pavoneggia quella superficialità, può rendersi osservabile qui e soprattutto nel fatto che essa, dove più è *priva di spirito*, parla maggiormente dello «*spirito*»; dove più mortalmente e aridamente parla, ha in bocca le parole «*vita*» e «*iniziare alla vita*»; dove si manifesta il più grande egoismo del vano orgoglio, più ha in bocca la parola «*popolo*». Tuttavia, il marchio proprio che reca in fronte, è l'odio contro la legge. Che il diritto e l'eticità e il mondo reale del diritto e dell'ethos si intendono col *pensiero*, che, mediante concetti, si dà la forma della razionalità, cioè dell'universalità e determinatezza: questo fatto, cioè *la legge*, è la cosa che quel sentimento, il quale riserba a sé il libito; quella coscienza, che pone il diritto nella convinzione soggettiva, riguarda fondamentalmente come la più ostile a sé. La forma del diritto, in quanto *obbligo* e in quanto legge, è sentita da quella come *lettera morta e fredda* e come una pastoia; giacché in essa non riconosce se stessa, non si riconosce quindi libera in essa, perché la legge è la ragione della cosa e questa non concede al sentimento di esaltarsi alla propria singolarità. La *legge*, quindi, come nel corso di questo trattato è stato osservato in qualche luogo[3], è specialmente lo *scibboleth*[4], al quale si riconoscono i falsi fratelli e amici del cosiddetto popolo. [...]

È da considerare quindi come una *ventura* per la scienza – in realtà, come si è notato, è la *necessità delle cose* – che quella filosofia, che si poteva avvolgere in sé come *erudizione pedantesca*, si sia posta in più intimo rapporto con la realtà, nella quale i princìpi dei diritti e degli obblighi sono cosa seria, e la quale vive nella *luce* della coscienza di tali princìpi; e che con

ciò si sia venuti a *un'aperta rottura*. È appunto *questa collocazione della filosofia nella realtà*, a cui si riferiscono i malintesi; e io ritorno, quindi, a quel che ho notato in precedenza: che la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale* appunto perciò è la *comprensione del presente e del reale*; non la ricerca di un aldilà, che sa Dio dove dovrebbe essere, – o del quale, nel fatto, si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un *raziocinamento* unilaterale e vuoto. Nel corso della trattazione che segue[5], io ho notato che persino la repubblica *platonica*, che passa come la favola di *un vuoto ideale*, ha interpretato essenzialmente la natura della eticità greca; e che, allora, nella coscienza del più profondo principio che erompeva a un tratto in essa – il quale principio poté apparire in lei, immediatamente, soltanto quale aspirazione ancora inappagata e quindi soltanto quale pervertimento – Platone dové cercare appunto, nell'aspirazione, il rimedio contrario; ma questo, che doveva venire dall'alto, egli poté cercare dapprima in una particolare forma *esteriore* di quell'eticità con la quale immaginava di superare il pervertimento, e con cui ne toccava certo sul vivo il profondo *impulso*, la libera infinita personalità. Ma egli si è dimostrato grande spirito appunto perciò, che il principio intorno al quale gira l'elemento caratteristico della sua idea è il cardine intorno al quale ha girato l'imminente rivolgimento del mondo.

Ciò che è razionale è reale;
e ciò che è reale è razionale.[6]

Ogni coscienza ingenua, del pari che la filosofia, riposa in questa persuasione; e di qui appunto procede alla considerazione dell'universo *spirituale*, in quanto universo *naturale*. Se la riflessione, il sentimento, o qualsiasi aspetto assuma la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* come *cosa vana*, lo oltrepassa e conosce di meglio, essa allora si ritrova nel vuoto; e, poiché soltanto nel presente v'è realtà, essa è soltanto vanità. Se, viceversa, l'*idea* passa per essere soltanto un'idea, una rappresentazione di un'opinione, la filosofia al contrario garantisce il giudizio che nulla è reale se non l'idea. Si tratta allora di riconoscere, nell'apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale. Invero, il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell'esistenza esterna, si presenta in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e aspetti; e circonda il suo nucleo della spoglia variegata, alla quale la coscienza si sofferma dapprima e che il concetto trapassa, per trovare il polso interno e per sentirlo appunto ancora palpitante nelle forme esterne. Ma i rapporti infinitamente vari che si formano in questa esteriorità con l'apparire dell'essenza in essa, questo materiale infinito e la sua disciplina, non sono oggetto della filosofia.

Altrimenti, essa s'immischierebbe in cose che non la riguardano; essa può risparmiarsi di dare in proposito un buon consiglio. Platone poteva tralasciare la raccomandazione alle balie di non star mai ferme coi bambini, di dondolarli sempre sulle braccia; e ugualmente Fichte il perfezionamento *del passaporto di polizia*, sino a *costruire*, come si disse, che, dell'individuo sospetto, devono essere, non soltanto messi i connotati nel passaporto, ma dipinto in questo il ritratto. In simili particolari, non è più da vedere alcuna traccia di filosofia [...].

Così, dunque, questo trattato, in quanto contiene la scienza dello Stato, non dev'essere null'altro se non il tentativo *d'intendere e presentare lo Stato come cosa razionale in sé*. In quanto scritto filosofico, esso deve restare molto lontano dal dover costruire uno *Stato come dev'essere*; l'ammaestramento che può trovarsi in esso non può giungere a insegnare allo Stato come deve essere, ma, piuttosto, in qual modo esso deve essere riconosciuto come universo etico.

Idoù Rhòdos, idoù kài to pèdema.
Hic Rhodus, *hic* saltus.

Intendere *ciò* che è, è il còmpito della filosofia, poiché *ciò che è*, è la ragione. Del resto, per quel che si riferisce all'*individuo*, ciascuno è senz'altro *figlio del suo tempo*; *e anche* la filosofia è *il proprio tempo appreso col pensiero*[7]. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre Rodi. Se la sua teoria, nel fatto, oltrepassa questo, se si costruisce un mondo *come dev'essere*, esso esiste bensì, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile, col quale si lascia plasmare ogni qualsiasi cosa.

Con una piccola variazione quella tal frase suonerebbe:

Qui la rosa, *qui* danza.

Ciò che sta tra la ragione come spirito autocosciente, e la ragione come realtà presente, ciò *che* differenzia quella ragione da questa e in essa non lascia trovare l'appagamento, è l'impaccio di qualche astrazione, che non si è liberata, e non si è fatta concetto. Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente[8], e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente a coloro che hanno avvertito, una volta, l'intera *esigenza di comprendere* e di mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, e, al modo stesso, di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di

accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé.

Questo, anche, costituisce il significato concreto di quel che sopra è stato designato astrattamente *come unità di forma e di contenuto*; poiché la *forma*, nella sua più concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il *contenuto* è la ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l'identità cosciente delle due è l'idea filosofica. È una grande ostinatezza (ostinatezza che fa onore all'uomo) non voler riconoscere nei sentimenti nulla che non sia giustificato col pensiero, – e questa ostinatezza è la caratteristica dei tempi moderni, oltre che il principio proprio del Protestantesimo. Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la cosa stessa che lo spirito, ulteriormente maturato, s'è sforzato di *comprendere nel concetto*, e così di emanciparsi nel presente e quindi di ritrovarsi in esso. Come è divenuto detto celebre quello che una mezza filosofia allontana da Dio – la medesima superficialità ripone la conoscenza in una *approssimazione* alla verità – ma che la vera filosofia conduce a Dio[9]; così è lo stesso con lo Stato. Come la ragione non s'appaga dell'approssimazione, in quanto questa non è né fredda né calda ed è quindi respinta[10]; tanto meno essa s'appaga della fredda disperazione, la quale ammette che, in questa vita temporale, le cose vadano assai male o al più mediocremente, ma che, appunto in essa, nulla di meglio si può avere, e che soltanto perciò, bisogna mantenersi in pace con la realtà; una pace più calda con essa è quella che è assicurata dalla conoscenza.

Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Ciò che il concetto insegna, la storia mostra appunto che è necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, còlto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo[11].

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte compilate da Eduard Gans, trad. di F. Messineo, Laterza, Bari 1913 (più volte riedita), pp. 4-20

1. Hegel allude qui criticamente, con ironia, alla valorizzazione del conoscere intuitivo promossa soprattutto da Jacobi, Fries e altri, che egli aveva già attaccato, in termini molto simili, nella Prefazione

alla *Fenomenologia dello spirito*.

2. *Salmi*, CXXVII, 2.

3. L'osservazione cui Hegel fa qui riferimento si trova al § 258, nota.

4. Segno di riconoscimento tra gli ebrei.

5. Precisamente al § 185, nota.

6. La stessa affermazione sta anche nell'*Enciclopedia*, al § 6, nota.

7. Si tratta di una reminiscenza del detto di Francis Bacon secondo il quale la verità è figlia del tempo (*veritas filia temporis*), come rilevava già Kuno Fischer (*Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1911, p. 145).

8. Allusione ai cavalieri di Rosacroce.

9. Si tratta di un detto di Francis Bacon (*De augmentis scientiarum*, I, 5).

10. *Apocalisse*, III, 16.11. La civetta, animale di Atena, è notoriamente il simbolo della filosofia.

Contemporanei e critici di Hegel

Nella Germania filosofica della prima metà dell'Ottocento si pensa con Hegel o contro Hegel: il sistema hegeliano funge da imprescindibile punto di riferimento per quanto accade sulla scena filosofica. In riferimento alla sua opera può essere organizzato il quadro della filosofia dell'epoca, brulicante di pensatori, maggiori e minori, la cui posizione si definisce spesso in ragione della distanza che essi assumono rispetto a Hegel, cioè a seconda del tipo di reazione e di critica, «escludente» o «includente», che essi mettono in atto nei confronti della speculazione.

Nel nostro percorso ci limitiamo alle figure maggiori e più originali:

1. anzitutto **Arthur Schopenhauer** (1788-1860), l'acerrimo avversario di Hegel, la cui critica all'idealismo è fatta più a ritmo di ingiurie che non di argomentazioni;
2. quindi **Max Stirner** (1806-1856), altra originale ed eccentrica figura di pensatore, nella cui anarchica riflessione covano motivi che esploderanno con fragore nella crisi nichilistica innescata da Nietzsche;
3. poi **Ludwig Feuerbach** (1804-1872), la cui critica della religione svolge un ruolo decisivo nel maturare della consapevolezza speculativa della sinistra hegeliana;
4. quindi **Karl Marx** (1818-1883);
5. e da ultimo **Søren Kierkegaard** (1813-1855) che, pur essendo danese, può essere considerato come una delle reazioni filosofiche più significative all'idealismo hegeliano.

Arthur Schopenhauer

Il mondo come volontà e rappresentazione

Il mondo come rappresentazione

Il mondo come volontà e rappresentazione, Libro I

Arthur Schopenhauer occupa un posto di rilievo tra gli avversari più accaniti di Hegel. La sua critica all'idealismo, da lui accusato di essere una degenerazione del kantismo, mescola alle argomentazioni una buona dose di invettive.
Appena trentenne Schopenhauer aveva già presentato in forma pressoché definitiva il suo sistema filosofico nel capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione*, pronto già nel dicembre del 1818 ma distribuito con la data del 1819. L'opera si compone di quattro libri, di cui due sono dedicati alla trattazione del mondo considerato dal punto di vista gnoseologico come rappresentazione, e due alla trattazione del mondo dal punto di vista metafisico come volontà. Vi è annessa poi una importante Appendice contenente una «Critica della filosofia kantiana». Inoltre, nella seconda edizione dell'opera (1844), Schopenhauer aggiunse un intero volume di «Supplementi».
Riprendendo la teoria kantiana del conoscere, in maniera analoga a quanto avevano fatto altri pensatori postkantiani, Schopenhauer radicalizza la separazione tra la «cosa in sé» e le sue «manifestazioni», dichiarando l'inconoscibilità, anzi l'inesistenza, della prima e assumendo che le manifestazioni che noi conosciamo non sono la vera realtà ma soltanto la sua apparenza. Il termine tedesco usato per esprimere questo concetto, cioè *Erscheinung*, significa sia «manifestazione» sia «apparenza»: ma mentre in Kant esso non ha ancora un senso negativo, tanto che lo si traduce con «fenomeno», in Schopenhauer è assunto nell'accezione di apparenza illusoria. Il mondo così come si presenta nella rappresentazione è una illusione, sia pure necessaria, oltre la quale il mio conoscere non è in grado di procedere.
Dal primo libro presentiamo un brano contenente i paragrafi che illustrano il costituirsi della nostra conoscenza mediante la rappresentazione e il principio che la governa, cioè il principio di ragione sufficiente, di cui già nella dissertazione di dottorato Schopenhauer aveva individuato il quadruplice campo di applicazione, cioè il divenire, il conoscere, l'essere e l'agire.

§ 1. «Il mondo è mia rappresentazione»: – questa è una verità che vale in

rapporto a ciascun essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto sia capace d'accoglierla nella coscienza riflessa, astratta: e se egli veramente fa questo, con ciò è penetrata in lui la meditazione filosofica. Per lui diventa allora chiaro e ben certo che egli non conosce né il sole né la terra, ma appena un occhio il quale vede un sole, una mano la quale sente una terra; riconosce che il mondo da cui è circondato non esiste se non come rappresentazione, vale a dire sempre e dappertutto in rapporto ad un altro, a colui che rappresenta, il quale è lui stesso. Se mai una verità può venire enunciata *a priori* è appunto questa: essa infatti è l'espressione di quella forma di ogni possibile e immaginabile esperienza, la quale è più universale che tutte le altre forme, più che tempo, spazio e causalità; poiché tutte queste presuppongono appunto quella. E se ciascuna di tali forme, che noi abbiamo tutte riconosciute come altrettante determinazioni particolari del principio di ragione, ha valore solo per una speciale classe di rappresentazioni, la divisione in oggetto e soggetto è invece forma comune di tutte quelle classi: è la forma unica in cui qualsivoglia rappresentazione, di qualsiasi specie, astratta o intuitiva, pura o empirica, è possibile e immaginabile. Nessuna verità è dunque più certa, più indipendente da ogni altra, nessuna ha minor bisogno di essere provata, di questa: che tutto ciò che esiste per la conoscenza – dunque questo mondo intero – è solamente oggetto in rapporto al soggetto, intuizione di chi intuisce; in una parola, rappresentazione. Naturalmente questo vale, come per il presente, così per qualsiasi passato e qualsiasi futuro, per ciò che è lontanissimo come per ciò che è vicino: giacché vale finanche per il tempo e lo spazio, dentro i quali tutto viene distinto. Tutto quanto è compreso e può esser compreso nel mondo deve inevitabilmente avere per condizione il soggetto, ed esiste solo per il soggetto. Il mondo è rappresentazione[1]. [...]

Dunque solo dal punto di vista indicato, solo in quanto è rappresentazione, noi consideriamo il mondo in questo primo libro. Che nondimeno questa considerazione, malgrado la sua verità, sia unilaterale, e quindi ottenuta mediante un'astrazione arbitraria, è fatto palese a ciascuno dall'intima riluttanza che egli prova a concepire il mondo soltanto come sua pura rappresentazione; al quale concetto d'altra parte non può mai e poi mai sottrarsi[2]. Ma l'unilateralità di questa considerazione verrà integrata nel libro seguente con un'altra verità, la quale non è di certo così immediata come quella da cui qui muoviamo; bensì tale che vi si può esser condotti solo da più profonda indagine, più difficile astrazione, separazione del diverso e riunione dell'identico – una verità che deve apparire molto grave e per ognuno, se non proprio paurosa, almeno meritevole di riflessione: ossia

questa, che egli appunto può dire e deve dire: «il mondo è la mia volontà».

Ma per ora, in questo primo libro, è necessario considerare, senza allontanarsene, quell'aspetto del mondo da cui prendiamo le mosse – l'aspetto della conoscibilità – e perciò, lasciando ogni riluttanza, esaminare tutti gli oggetti esistenti [...] esclusivamente quali rappresentazioni; e definirli quali pure rappresentazioni. In tal modo si viene a fare astrazione, unicamente e sempre, dalla volontà, secondo quanto più tardi apparirà evidente, spero a tutti; come da quella che da sola costituisce l'altro aspetto del mondo: perché come il mondo è da un lato in tutto e per tutto rappresentazione, così è, dall'altro, in tutto e per tutto, volontà Una realtà invece che non sia né questa né quella, ma sia bensì un oggetto in sé (com'è purtroppo divenuta la cosa in sé di Kant degenerando nelle sue mani) è una chimera di sogno, e la sua assunzione un fuoco fatuo della filosofia.

§ 2. [...] Il mondo come rappresentazione – e noi non lo consideriamo qui se non sotto questo aspetto – ha dunque due metà essenziali, necessarie e inseparabili. L'una è l'oggetto, di cui sono forma spazio e tempo, mediante i quali si ha la pluralità. Ma l'altra metà, il soggetto, non sta nello spazio e nel tempo: perché essa è intera e indivisa in ogni essere rappresentante; perciò anche uno solo di questi esseri, con l'oggetto, integra il mondo come rappresentazione, sì appieno quanto i milioni d'esseri esistenti. Ma, se anche solo quell'unico svanisse, cesserebbe d'esistere pure il mondo come rappresentazione. Queste metà sono perciò inseparabili, anche per il pensiero; perché ciascuna di esse consegue solo mediante e per l'altra significazione ed esistenza, ciascuna esiste con l'altra e con lei dilegua. Esse si limitano a vicenda direttamente: dove l'oggetto comincia, finisce il soggetto. La comunanza di questi limiti si mostra appunto in ciò, che le forme essenziali e perciò universali d'ogni oggetto, le quali sono tempo, spazio e causalità[3], possono, muovendo dal soggetto, venir trovate e pienamente conosciute anche senza la conoscenza stessa dell'oggetto; il che val quanto dire, nel linguaggio di Kant, che esse stanno *a priori* nella nostra coscienza. L'avere scoperto ciò è un capitale merito di Kant, un immenso merito. Io affermo ora in più che il principio di ragione è l'espressione comune per tutte queste forme dell'oggetto, delle quali siamo consci *a priori*; e che perciò tutto quanto noi sappiamo puramente *a priori* non è nulla se non appunto il contenuto di quel principio e ciò che da esso deriva; in esso dunque propriamente viene formulata tutta quanta la nostra conoscenza certa *a priori*[4]. [...]

§ 5. [...] Il problema della realtà del mondo esterno, come l'abbiamo

considerato finora, era sempre generato da uno smarrimento della ragione che andava fino a misconoscere se stessa, e sotto questo rispetto il problema era da risolvere con la semplice dilucidazione del suo contenuto. Dopo avere investigata tutta l'essenza del principio di ragione, la relazione fra oggetto e soggetto e la vera natura dell'intuizione sensitiva, esso doveva cadere da sé, appunto perché non gli rimaneva più alcun significato. Ma il problema ha ancora un'altra origine, affatto diversa da quella, tutta speculativa, indicata finora: un'origine propriamente empirica, sebbene anche in questa forma essa sia ancor sempre messa in campo con intendimenti speculativi. Ed esso ha in questo senso un significato molto più intelligibile che in quel primo, venendo a formularsi così: noi abbiamo sogni; non è forse tutta la vita un sogno? – o più precisamente: non c'è un criterio sicuro per distinguere sogno e realtà, fantasmi e oggetti reali?[5] L'addurre la minor vivacità e chiarezza del sogno in confronto dell'intuizione reale non merita alcuna considerazione, perché nessuno finora ha avuto presenti contemporaneamente l'uno e l'altra per confrontarli, ma soltanto il ricordo del sogno si poteva confrontare con la realtà presente. Kant scioglie il problema così: «Il rapporto delle rappresentazioni fra loro secondo la legge di causalità distingue la vita dal sogno». Ma anche nel sogno ciascun particolare dipende egualmente in tutte le sue forme dal principio di ragione, e questo rapporto si spezza soltanto fra la vita e il sogno e fra i singoli sogni. La risposta di Kant potrebbe quindi suonare soltanto così: il lungo sogno (la vita) ha connessione costante in sé secondo il principio di ragione, ma non l'ha coi sogni brevi, sebbene ciascuno di questi abbia in sé la stessa connessione; fra questi e quello è dunque rotto il ponte, e in base a ciò vengono distinti. Tuttavia l'intraprendere una investigazione secondo questo criterio, per sapere se qualcosa sia sognato o veramente accaduto, sarebbe assai difficile e spesso impossibile; perché non siamo in alcun modo in grado di seguire anello per anello la concatenazione causale fra quella circostanza passata e il momento presente, e tuttavia non possiamo per questo affermare che sia un sogno. Quindi nella vita reale, per distinguere il sogno dalla realtà, non ci si serve ordinariamente di quel modo d'investigazione. Il solo criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà è in verità quello affatto empirico del risveglio, col quale infatti la concatenazione causale fra le circostanze sognate e quelle della vita cosciente viene espressamente e sensibilmente rotta. [...] Qui in verità ci salta agli occhi la stretta parentela fra vita e sogno: e non ci vergogneremo di confessarla, dopo che è stata riconosciuta e dichiarata da molti grandi spiriti[6]. [...]

La vita e i sogni sono pagine di uno stesso libro[7]. La lettura continuata si

chiama vita reale. Ma quando l'ora abituale della lettura (il giorno) viene a finire, e giunge il tempo del riposo, allora noi spesso seguitiamo ancora fiaccamente, senza ordine e connessione, a sfogliare or qua or là una pagina: spesso è una pagina già letta, spesso un'altra ancora sconosciuta, ma sempre dello stesso libro. È vero che una pagina letta così isolatamente è senza connessione con la lettura ordinata: tuttavia non sta molto indietro a questa, se si pensa che anche il complesso della lettura ordinata comincia e finisce egualmente all'improvviso, e si deve quindi considerare come un'unica pagina più lunga.

Sebbene dunque i singoli sogni siano distinti dalla vita reale per il fatto che non entrano nella connessione della esperienza, connessione che si prosegue costante nella vita, e sebbene il risveglio riveli questa differenza; tuttavia appunto quella connessione dell'esperienza appartiene già come sua forma alla vita reale, e anche il sogno ha da palesare egualmente una connessione, che è a sua volta in se stesso. Ora, se per giudicare si prende un punto di vista fuori d'entrambi, non si trova nella loro essenza alcuna distinzione precisa, e si è costretti a concedere ai poeti che la vita sia un lungo sogno.

Volgendoci ora da questa origine empirica, di per sé stante, del problema circa la realtà del mondo esterno, per tornare alla sua origine speculativa, abbiamo bensì trovato che questa si fonda primamente sulla falsa applicazione del principio di ragione (ossia nel vederlo anche fra soggetto e oggetto) e poi ancora sulla confusione delle sue forme, ossia sul fatto che il principio di ragione della conoscenza veniva trasportato nel dominio dove vige il principio di ragione del divenire: ma tuttavia difficilmente quel problema avrebbe potuto occupare così a lungo i filosofi, se fosse del tutto senza vero contenuto, e non si celasse nel suo intimo, come vera origine di esso, un qualche pensiero e senso giusto – del quale si dovesse poi ammettere che, penetrando nella riflessione e cercando la propria espressione, fosse degenerato in quelle assurde e incomprensibili forme e questioni. Così è veramente, secondo quanto io penso: e come pura espressione di quell'intimo senso finora inafferrabile del problema, io pongo la domanda: Che cosa è questo mondo dell'intuizione, oltre ad essere la mia rappresentazione? Il mondo di cui io sono conscio in un solo modo, cioè come rappresentazione, non sarebbe, analogamente al mio proprio corpo, di cui sono conscio in duplice modo[8], da un lato rappresentazione, dall'altro volontà? La chiara spiegazione e la risposta affermativa a questa domanda formerà il contenuto del secondo libro; e le conclusioni che ne derivano occuperanno il resto dell'opera.

A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P.

Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Introduzione di C. Vasoli, Laterza, Bari 1968 (I ed. 1914-16), vol. I, pp. 29-33, 45-49

1. In questo primo lungo capoverso Schopenhauer presenta la tesi fondamentale del primo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*: tutto ciò che può essere conosciuto è rappresentazione di un soggetto, il quale organizza i contenuti delle rappresentazioni secondo determinate forme *a priori*, che sono lo spazio, il tempo e la causalità.

2. Benché dal punto di vista conoscitivo il mondo nella sua totalità non possa essere che rappresentazione, Schopenhauer rileva subito l'unilateralità di questa prospettiva, che risulta insoddisfacente, e si apre la strada per una considerazione che, oltrepassando l'orizzonte del conoscere secondo lo schema di soggetto e oggetto, arriva a una visione metafisica dell'essere. Come Schopenhauer dichiara già alla fine di questo capoverso, il fondo ultimo dell'essere è «volontà».

3. Schopenhauer riprende la teoria kantiana secondo la quale tutti i possibili oggetti di esperienza appaiono nelle forme pure *a priori*, che sono le intuizioni pure *a priori* della sensibilità, cioè lo spazio e il tempo, e le forme pure *a priori* dell'intelletto, cioè i concetti dell'intelletto o categorie. Egli modifica però la tavola kantiana delle categorie riconducendo le dodici categorie previste da Kant ad una sola, quella della causalità.

4. Formulato per la prima volta come tale da Leibniz, il principio di ragione sufficiente (o determinante) asserisce: «Nulla è senza ragione» (*nihil est sine ratione*), ovvero: «ogni ente ha una ragione» (*omne ens habet rationem*). Nella tesi di dottorato sulla *Quadruplice radice del principio di ragione sufficiente* Schopenhauer differenzia tale principio secondo i suoi quattro ambiti di applicazione: il divenire (*ratio fiendi*), il conoscere (*ratio cognoscendi*), l'essere (*ratio essendi*), l'agire (*ratio agendi*).

5. In quale misura la nostra rappresentazione delle cose è diversa nel sogno e nella realtà? È, questo, un interrogativo posto già all'inizio dell'età moderna da Descartes. Nel cercare di definire in che cosa la realtà differisca dal sogno e dalla follia, Descartes mira a definire un criterio che consenta di giungere a una rappresentazione delle cose indubitabile, incontrovertibile. Per Schopenhauer, invece, c'è una stretta parentela tra la vita e il sogno: infatti la vita reale, soggetta al principio di ragione, per lui è soltanto un'apparenza dietro la quale si cela l'unica vera realtà metafisica, quella della volontà.

6. Schopenhauer cita come esempi Pindaro, Shakespeare e Calderón.

7. Nei manoscritti giovanili che si trovano nel lascito di Schopenhauer c'è un appunto in cui il filosofo annota come nacque in lui il pensiero di una stretta parentela tra la vita e il sogno: «Mi è venuto in mente una volta che dopo un sonno pomeridiano pieno di sogni mi sono svegliato in un luogo a me poco noto, ed ero seriamente in dubbio se questo risveglio facesse parte ancora di quei sogni, oppure del sogno della realtà».

8. Come Schopenhauer dirà al § 18, tra tutte le cose il mio corpo ha questo di peculiare: da un lato, è oggetto al pari di tutti gli altri oggetti, in quanto può essere osservato come cosa tra cose; dall'altro, esso è una estensione della mia volontà, a cui io comando e che sento come parte di me stesso.

Arthur Schopenhauer

Il mondo come volontà e rappresentazione

Il mondo come volontà

Il mondo come volontà e rappresentazione, Libro II

Se la nostra conoscenza del mondo è solo rappresentazione, cioè apparenza illusoria, è possibile accedere a ciò che sta oltre le apparenze? Non attraverso la via del conoscere: ogni tentativo di «conoscere» oltre il conoscere stesso ricade inevitabilmente entro l'orizzonte che intende superare, quello appunto della conoscenza e del principio di ragione che la governa. La via che Schopenhauer intraprende per uscirne, e giungere al nucleo metafisico della realtà, passa attraverso un'analisi dell'esperienza che noi facciamo del nostro corpo: da un lato, esso è oggetto tra oggetti e come tale è conosciuto secondo il principio di ragione; dall'altro, noi lo avvertiamo come espressione immediata di noi stessi, propaggine della nostra volontà. Ma la volontà – come mostra il brano che presentiamo – è il principio che sta dietro non solo alle azioni e ai movimenti consapevoli della vita umana. Schopenhauer cerca di mostrare come essa sia il principio del muoversi consapevole e inconsapevole di tutto il vivente, di tutto l'organico, ma anche dell'inorganico e delle forze in esso immanenti. La volontà è dunque il principio ultimo di tutta la realtà. Se con l'idea che il mondo è rappresentazione Schopenhauer riprende e sviluppa la teoria kantiana del conoscere, con l'idea che il fondamento ultimo del reale è la volontà egli apre la strada che porterà fino a Nietzsche e alle metafisiche irrazionalistiche del secondo Ottocento tedesco. In Germania Schopenhauer diventerà allora il filosofo più letto, non tanto nelle università, quanto presso la borghesia colta che tanta parte ebbe nella conservazione e nella trasmissione del patrimonio della cultura classica tedesca. Solo tenendo presente tale diffusione di Schopenhauer si possono spiegare fenomeni come la fortuna di Wagner e di Nietzsche.

§ 17. [...] Ma ciò che ora ci spinge all'indagine è appunto questo: che non ci basta sapere che abbiamo rappresentazioni, che le rappresentazioni sono così e così, e che si collegano secondo queste o quelle leggi, delle quali è sempre espressione generale il principio di ragione. Noi vogliamo sapere il significato della rappresentazione: noi domandiamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione; nel qual caso dovrebbe passare davanti ai nostri occhi come un sogno inconsistente, o una fantastica visione, indegna della nostra attenzione; o se non sia qualcosa d'altro, qualcosa di più, e che cosa sia. Si vede subito che questo, a cui miriamo, è alcunché di sostanzialmente diverso

dalla rappresentazione, e che devono essergli del tutto estranee le forme e le leggi di questa: sì che, partendo dalla rappresentazione, non si può giungere ad esso seguendo il filo di quelle leggi, le quali collegano soltanto fra loro oggetti, rappresentazioni; leggi che sono poi le forme del principio di ragione.

Vediamo già a questo punto che all'essenza delle cose non si potrà mai pervenire dal di fuori: per quanto s'indaghi, non si trova mai altro che immagini e nomi. Si fa come qualcuno che giri attorno ad un castello cercando invano l'ingresso, e ne schizzi frattanto le facciate. Eppur questa è la via tenuta da tutti i filosofi prima di me.

§ 18. In verità, il senso tanto cercato di questo mondo che mi sta davanti come mia rappresentazione – oppure il passaggio da esso, in quanto pura rappresentazione del soggetto conoscente, a quel che ancora può essere oltre a ciò – non si potrebbe assolutamente mai raggiungere se l'indagatore medesimo non fosse nient'altro che il puro soggetto conoscente (alata testa d'angelo senza corpo). Ma egli ha in quel mondo le proprie radici, vi si trova come individuo: ossia il suo conoscere, che è condizione dell'esistenza del mondo intero in quanto rappresentazione, avviene in tutto e per tutto mediante un corpo; le cui affezioni, come si è mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo. Codesto corpo è per il puro soggetto conoscente, in quanto tale, una rappresentazione come tutte le altre, un oggetto fra oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni non sono da lui, sotto questo rispetto, conosciute altrimenti che le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi; e gli sarebbero egualmente estranee e incomprensibili, se il loro senso non gli fosse per avventura svelato in qualche modo affatto diverso. In caso contrario, vedrebbe la propria condotta regolarsi con la costanza d'una legge naturale sui motivi che le si offrono, proprio come le modificazioni degli altri oggetti sono regolate da cause, stimoli, motivi. [...] Ma le cose non stanno così: al soggetto conoscente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è la volontà. Questa, e questa sola, gli dà la chiave per spiegare il suo proprio fenomeno, gli manifesta il senso, gli mostra l'intimo congegno del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti. Al soggetto della conoscenza, il quale per la sua identità col proprio corpo ci si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: è dato come rappresentazione nell'intuizione dell'intelletto, come oggetto fra oggetti, e sottomesso alle leggi di questi; ma è dato contemporaneamente anche in tutt'altro modo, ossia come quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime. Ogni vero atto della sua volontà è immediatamente e

ineluttabilmente anche un moto del suo corpo: egli non può voler davvero l'atto, senza accorgersi insieme ch'esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due diversi stati conosciuti oggettivamente, che il vincolo della causalità collega; non stanno fra loro nella relazione di causa ed effetto: bensì sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi, nell'uno direttamente, e nell'altro mediante l'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro che l'atto del volere oggettivato, ossia penetrato nell'intuizione.

Nel seguito vedremo che ciò vale per ogni movimento del corpo, non solo per quelli provocati da motivi, ma anche per quelli arbitrarii provocati da semplici stimoli; vedremo, anzi, che il corpo interno non è altro se non la volontà oggettivata, ossia divenuta rappresentazione – tutte cose che risulteranno e appariranno evidenti dalla successiva trattazione. Chiamerò dunque qui il corpo, da questo punto di vista, l'obiettività della volontà, mentre nel libro precedente e nella memoria sopra il principio di ragione l'avevo chiamato – secondo il punto di vista colà assunto intenzionalmente (quello dell'intuizione) – l'oggetto immediato. In un certo senso si può quindi anche dire: la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo, e il corpo la conoscenza *a posteriori* della volontà. [...]

§ 19. [...] La doppia conoscenza, ormai assurta a chiarezza e raggiunta in due modi affatto eterogenei, che noi abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo ci servirà d'ora innanzi come una chiave per aprirci l'essenza d'ogni fenomeno nella natura; e sull'analogia del nostro corpo giudicheremo tutti gli oggetti che sono dati alla nostra coscienza non come quel corpo, ossia non in duplice modo, ma soltanto come rappresentazioni; e quindi ammetteremo, che come essi da un lato, a mo' del corpo, sono rappresentazioni, e perciò della stessa sua natura, così d'altra parte quel che rimane, quando si metta in disparte il loro essere in quanto rappresentazioni del soggetto, sia nella sua intima essenza identico a ciò che in noi stessi chiamiamo volontà. Invero, quale altra specie di esistenza o di realtà dovremmo attribuire al rimanente mondo corporeo? donde prendere gli elementi coi quali metterlo insieme? All'infuori di volontà e rappresentazione, nient'altro conosciamo né possiamo pensare. Se al mondo reale, che esiste immediatamente solo nella nostra rappresentazione, vogliamo attribuire la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ciascuno di noi ha il suo proprio corpo: poiché questo è per ciascuno quanto v'è di più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, all'infuori del fatto d'essere nostra rappresentazione, non altro vi

troviamo che la volontà: e con ciò viene ad essere esaurita la sua realtà. Non possiamo quindi trovare in nessun luogo una realtà differente per attribuirla al mondo corporeo. Se il mondo corporeo dunque dev'essere qualcosa di più che nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire che esso, oltre che rappresentazione, e quindi in se medesimo e nella sua più intima essenza, è ciò che troviamo direttamente in noi stessi come volontà. Io dico, nella sua più intima essenza: ma codesta essenza della volontà dobbiamo prima conoscerla meglio, per saper distinguere ciò che appartiene a lei da ciò che già spetta al suo fenomeno nei vari gradi di esso. Così, per esempio, l'essere in compagnia della conoscenza e il relativo agire per determinazione di motivi non appartiene, come vedremo in seguito, all'essenza della volontà, bensì semplicemente al suo fenomeno visibile in quanto uomo o animale. Se io quindi dirò: la forza che fa cadere a terra la pietra, nella sua essenza, in sé, e fuori d'ogni rappresentazione, è volontà; non si attribuirà a quest'affermazione l'insano significato che la pietra si muova secondo un motivo conosciuto, perché nell'uomo la volontà si manifesta in questo modo. [...]

A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Introduzione di C. Vasoli, Laterza, Bari 1968 (I ed. 1914-16), vol. I, pp. 152-56, 159-61

Arthur Schopenhauer

Sul fondamento della morale

La compassione come fondamento della morale e le due virtù cardinali: la giustizia e la carità

Sul fondamento della morale, §§ 16-18

L'etica occupa un posto importante nel sistema filosofico di Schopenhauer, essendo, oltre l'arte, la seconda via della catarsi. Dopo essersene occupato nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer approfondì il tema nelle due memorie *Sulla libertà del volere umano* (1839) e *Sul fondamento della morale* (1840), riunite con il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica* (1841). Mentre relativamente alla teoria del conoscere aveva seguito Kant, per quanto riguarda la

fondazione dell’etica Schopenhauer si discosta dal suo modello respingendo decisamente il formalismo dell’etica kantiana e la sua fondazione sulla sola ragione. Contro Kant egli ritiene che il fondamento dell’etica non possa stare nella ragione, e men che meno nella ragione pura. Esso sta piuttosto in un sentimento fondamentale, la pietà o compassione (*Mitleid*). Dalla compassione quale fondamento della morale derivano le due virtù cardinali che Schopenhauer erige a pilastri dell’etica: la giustizia e l’amore del prossimo, o carità, secondo le loro rispettive massime: *neminem laede* (non danneggiare nessuno) e *omnes, quantum potes, iuva* (aiuta, per quanto puoi, tutti). Dalla memoria *Sul fondamento della morale* presentiamo i §§ 16-18, che trattano rispettivamente della compassione, della giustizia e dell’amore del prossimo.

§ 16. *Formulazione e dimostrazione dell’unico genuino impulso morale*

Dopo la precedente preparazione necessaria e inevitabile, passo ora a identificare il vero impulso sul quale si fondano tutte le azioni con genuino valore morale, e come tale ne troveremo uno che per la sua serietà e indubitabile realtà è molto lontano da tutte le sottigliezze, dai sofismi, dalle affermazioni campate in aria e dalle bolle di sapone *a priori* che i precedenti sistemi hanno voluto prendere per fonte delle azioni morali e per fondamento dell’etica. Siccome non intendo proporre questo impulso morale come un’ipotesi qualunque, ma ne voglio dare realmente l’unica prova possibile, e questa prova richiede il riassunto di molte idee, faccio precedere alcune premesse che sono il presupposto del ragionamento dimostrativo e possono ben considerarsi assiomi, tranne le due ultime che si richiamano a discussioni sopra riferite.

1. Nessuna azione può avere luogo senza un motivo sufficiente, allo stesso modo che una pietra non può muoversi senza essere sufficientemente spinta o tirata.

2. Un’azione, per la quale esiste un motivo sufficiente per il carattere di chi agisce, non può non aver luogo se un contromotivo più forte non ne renda necessaria la omissione.

3. Ciò che muove la volontà è soltanto il bene e il male in genere, nel più alto significato della parola; come anche viceversa bene e male vogliono dire «conforme o contrario a una volontà». Dunque ogni motivo deve avere un rapporto col bene e col male.

4. Per conseguenza ogni azione si riferisce ad un essere sensibile al bene e al male come al suo ultimo scopo.

5. Questo essere è o l'agente stesso o un altro il quale partecipa all'azione passivamente dato che essa ha luogo a suo danno o a suo vantaggio.

6. Ogni azione il cui fine è il bene o il male dell'agente stesso è un'azione egoistica.

7. Tutto quanto abbiamo detto qui delle azioni vale anche per la omissione di quelle azioni per le quali esiste un motivo o un contromotivo.

8. In base alla discussione svolta nel paragrafo precedente l'egoismo e il valore morale di un'azione si escludono a vicenda. Quando un'azione ha per motivo un fine egoistico, non può avere un valore morale; se un'azione deve avere un valore morale, il suo motivo non deve essere uno scopo egoistico diretto o indiretto, vicino o lontano.

9. In seguito all'eliminazione, eseguita nel § 5, dei pretesi doveri verso noi stessi, l'importanza morale di un'azione può esserci soltanto nella sua relazione con altri: soltanto in riguardo a questi può avere un valore morale o essere detestabile, essere quindi un atto di giustizia o di filantropia, come anche il contrario di entrambe. [...]

Quando però la mia azione deve aver luogo soltanto per via dell'altro, il suo bene o male deve essere il mio motivo immediato, come in tutte le altre azioni lo è il mio. Ciò porta il nostro problema a un'espressione più stringata, cioè a questa: come è mai possibile che il bene e il male di un altro muovano direttamente, cioè come di solito soltanto i miei propri, il mio volere, diventino dunque direttamente il motivo mio, e talvolta fino al punto da posporre più o meno il mio proprio bene e male, questa solitamente unica fonte dei miei motivi? Evidentemente soltanto perché quell'altro diventa l'ultimo fine della mia volontà, esattamente come di solito lo sono io stesso: dunque perché direttamente voglio il bene suo e non voglio il male suo, così direttamente come di solito faccio soltanto col mio. Ma ciò presuppone necessariamente che al suo male io soffra addirittura con lui, senta il male suo come di solito soltanto il mio, e perciò voglia direttamente il bene suo come di solito soltanto il mio. Ciò esige però che in qualche modo io mi identifichi con lui, vale a dire che tutta la differenza tra me e quell'altro, sulla quale poggia proprio il mio egoismo, sia, almeno fino a un certo punto, annullata. Ma siccome io non sono nei panni dell'altro, io solo mediante la nozione che ho di lui, cioè mediante la rappresentazione di lui nel mio cervello, posso identificarmi con lui fino al punto che la mia azione annunci la scomparsa di quella differenza. Il procedimento qui analizzato non è sognato o campato in aria, è invece reale, e tutt'altro che raro: è il quotidiano

fenomeno della compassione[1], cioè della immediata partecipazione, indipendente da ogni altro riguardo, alla sofferenza di un altro e con ciò all'impedimento o annullamento di questo dolore, nel quale alla fine consistono ogni soddisfazione, ogni benessere e ogni felicità. Soltanto questa compassione è la base reale di ogni giustizia spontanea e di ogni genuino amore del prossimo. Solo in quanto è scaturita da questa, un'azione ha valore morale; e qualunque azione proveniente da altri motivi non ne ha alcuno. [...]

§ 17. *La virtù della giustizia*

Osservando più da vicino il procedimento della compassione, descritto più sopra come originario fenomeno etico, si nota alla prima occhiata che ci sono due gradi nettamente distinti nei quali il dolore di un altro può diventare immediatamente il mio motivo, può cioè spingermi a fare o non fare: in primo grado, reagendo a motivi egoistici o malvagi, esso mi trattiene dal causare un dolore ad altri, dal fare ciò che ancora non è, dal diventare io stesso causa di dolore altrui; nel grado più alto invece la compassione, agendo positivamente, mi spinge a recare aiuto attivo. [...]

Il primo grado dell'influsso della compassione consiste dunque nell'opporsi e ostacolare i dolori che io stesso causerei ad altri in seguito alle potenze antimorali insite in me, nell'impormi un «alt» e nel porre una barriera protettiva davanti all'altro che lo preservi dall'offesa, alla quale mi porterebbero oltre a ciò anche il mio egoismo o la mia cattiveria. Così da questo primo grado della compassione scaturisce la massima *neminem laede*[2], cioè il principio della giustizia, virtù che soltanto qui ha la sua origine pura, morale, libera da ogni mescolanza, e non può averla altrove perché altrimenti dovrebbe poggiare sull'egoismo. Se il mio animo è accessibile alla compassione fino a questo grado, essa mi tratterrà dove e quando, per raggiungere i miei fini, vorrei servirmi del dolore altrui come di un mezzo, indifferente se questo dolore è del momento o dovrà avvenire più tardi, se è diretto o indiretto, cioè procurato attraverso anelli intermedi.

§ 18. *La virtù dell'amore del prossimo*

Il secondo grado nel quale mediante il procedimento (più sopra effettivamente dimostrato benché misterioso per la sua origine) della compassione, il dolore altrui in se stesso e come tale diventa direttamente il mio motivo, si distingue chiaramente dal primo grado per il carattere positivo delle azioni che ne derivano; allora la compassione non solo mi trattiene dal ledere l'altro, ma mi spinge perfino ad aiutarlo. Ora, se questa diretta

partecipazione è viva e profondamente sentita, e se la distretta altrui è grande e urgente, io sarò mosso da quel motivo puramente morale a compiere un sacrificio più o meno grande per il bisogno o la distretta dell'altro, che può consistere nell'impegnare in favore di lui le mie forze fisiche o spirituali, la mia proprietà, la mia salute e libertà, persino la mia vita. Qui dunque, nella partecipazione immediata, senza il soccorso né il bisogno di argomentazioni, sta l'unica pura origine dell'amore del prossimo, nella carità, *caritas*, *agàpe*, cioè di quella virtù la cui massima dice: *omnes, quantum potes, iuva*[3] e dalla quale deriva tutto ciò che l'etica prescrive a titolo di doveri della virtù, doveri dell'amore, doveri imperfetti[4]. Questa immediata, anzi istintiva partecipazione al dolore altrui, vale a dire la pietà, è l'unica fonte di siffatte azioni, quando hanno un valore morale, quando cioè devono essere pure da ogni motivo egoistico e suscitare perciò dentro di noi quella interna soddisfazione che chiamiamo la coscienza pulita, soddisfatta ed encomiante, e quando altresì provocano nello spettatore quel peculiare consenso, la stima, l'ammirazione e persino quell'umiliante esame di se stessi che è un fatto innegabile.

A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1991 (I ed. 1970), pp. 209-13, 217-19, 233

1. Anche «pietà». Il primo termine è preferibile perché rende esattamente il senso del tedesco *Mitleid* impiegato da Schopenhauer.

2. Ossia: «Non danneggiare nessuno».

3. Ossia: «Aiuta, per quanto puoi, tutti».

4. Rispetto ai «doveri perfetti», la cui violazione non può essere pensata senza contraddizione, i «doveri imperfetti» sono quelli la cui violazione può essere *pensata* senza contraddizione, anche se non *approvata*. Il loro adempimento è un *merito*. Per esempio: coltivare il nostro talento naturale.

Arthur Schopenhauer

Il mondo come volontà e rappresentazione

L'ascesi, la «noluntas» e il nulla

Il mondo come volontà e rappresentazione, Libro IV

L'etica non è il punto d'approdo definitivo della speculazione schopenhaueriana. L'agire morale è ancora qualcosa di parziale

e di penultimo. La vera catarsi e la vera salvezza vengono riposte da Schopenhauer in un tentativo di fuoriuscire, tramite l'ascesi, dalla stessa volontà: tentativo che, una volta postulata la volontà quale fondamento metafisico di tutto l'essere, appare contraddittorio e impossibile. Ma Schopenhauer non rinuncia a pensare di potere negare la volontà, e precisamente in quella *noluntas* che ci porta al nulla assoluto e allo stato di distacco totale dal mondo, «da questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee». Presentiamo qui il § 71, che conclude il *Mondo*, e nel quale è prospettata questa estrema possibilità.

§ 71. Dando qui termine ai fondamenti dell'etica, e con essi all'intero sviluppo di quell'unico pensiero che io mi proponevo di comunicare, non voglio punto tener celato un rimprovero che tocca quest'ultima parte della trattazione; intendo anzi mostrare che esso è inerente alla sostanza della cosa, e sarebbe del tutto impossibile rimuoverlo. Eccolo: giunta la nostra indagine al punto da farci vedere nella perfetta santità la negazione e l'abbandono di ogni volere, e quindi la redenzione da un mondo la cui essenza intera ci si presentò come dolore, tale condizione ci appare come un passare al vuoto nulla. [...]

Ma, finché noi medesimi siamo la volontà di vivere, il nulla può essere conosciuto da noi solo negativamente, perché l'antico principio d'Empedocle, potere il simile essere conosciuto soltanto dal simile, ci toglie qui ogni possibilità di conoscenza: come viceversa poggia su quel principio la possibilità di tutta la nostra conoscenza reale, ossia il mondo come rappresentazione, o l'oggettività della volontà. Perché il mondo è l'autocognizione della volontà.

Quando si volesse tuttavia insistere nel pretendere in qualche modo una cognizione positiva di ciò che la filosofia può esprimere solo negativamente, come negazione della volontà, non potremmo far altro che richiamarci allo stato in cui fecero esperienza tutti coloro che pervennero alla completa negazione della volontà; stato al quale si sono dati i nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, e così via. Ma tale stato non può chiamarsi cognizione vera e propria, perché non ha più la forma del soggetto e dell'oggetto, e inoltre è accessibile solo all'esperienza diretta, né può essere comunicato altrui.

Noi, che restiamo fermi sul terreno della filosofia, dobbiamo qui contentarci della conoscenza negativa, paghi di aver raggiunto il limite

estremo della positiva. Avendo riconosciuto nella volontà l'essenza in sé del mondo, e in tutti i fenomeni del mondo null'altro che l'oggettività di lei; avendo quest'oggettività perseguito dall'inconsapevole impulso delle oscure forze naturali fino alle più lucide azioni umane, non vogliamo punto sfuggire alla conseguenza: che con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono anche soppressi tutti quei fenomeni e quel perenne premere e spingere senza mèta e senza posa, per tutti i gradi dell'oggettività, nel quale e mediante il quale il mondo consiste; soppressa la varietà delle forme succedentisi di grado in grado, soppresso, con la volontà, tutto intero il suo manifestarsi; poi finalmente anche le forme universali di quello, tempo e spazio; e da ultimo ancora la più semplice forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo.

Davanti a noi non resta invero che il nulla. Ma quel che si ribella contro codesto dissolvimento nel nulla, la nostra natura, è anch'essa nient'altro che la volontà di vivere. Volontà di vivere siamo noi stessi, volontà di vivere è il nostro mondo. L'aver noi tanto orrore del nulla non è se non un'altra manifestazione del come avidamente vogliamo la vita, e niente siamo se non questa volontà, e niente conosciamo se non lei. Ma rivolgiamo lo sguardo dalla nostra personale miseria e dal chiuso orizzonte verso coloro che superarono il mondo; coloro in cui la volontà, giunta alla piena conoscenza di sé, se medesima ritrovò in tutte le cose e quindi liberamente si rinnegò; coloro che attendono di vedere svanire ancora solamente l'ultima traccia della volontà col corpo, cui ella dà vita. Allora, in luogo dell'incessante, agitato impulso; in luogo del perenne passare dal desiderio al timore e dalla gioia al dolore; in luogo della speranza mai appagata e mai spenta, ond'è formato il sogno di vita di ogni uomo ancor volente: ci appare quella pace che sta più in alto di tutta la ragione, quell'assoluta quiete dell'animo pari alla calma del mare, quel profondo riposo, incrollabile fiducia e letizia, il cui semplice riflesso nel volto, come l'hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un completo e certo Vangelo. La conoscenza sola è rimasta, la volontà è svanita. E noi guardiamo con profonda e dolorosa nostalgia a quello stato, vicino al quale appaiono in piena luce, per contrasto, la miseria e la perdizione del nostro. Eppur quella vista è la sola che ci possa durevolmente consolare, quando noi da un lato abbiamo riconosciuto essere insanabile dolore ed infinito affanno inerenti al manifestarsi della volontà, al mondo; e dall'altro vediamo con la soppressione della volontà dissolversi il mondo, e soltanto il vacuo nulla rimanere innanzi a noi. In tal guisa dunque, considerando la vita e la condotta dei santi, che raramente ci è concesso

invero di incontrare nella nostra personale esperienza, ma che dalle loro biografie e, col suggello dell'interna verità, dall'arte ci sono posti sotto gli occhi, dobbiamo discacciare la sinistra impressione di quel nulla, che ondeggia come ultimo termine in fondo a ogni virtù e santità, e di cui noi abbiamo paura, come della tenebra i bambini. Discacciarla, quell'impressione, invece di ammantare il nulla, come fanno gl'Indiani, in miti e in parole prive di senso, come sarebbero l'assorbimento in Brahma o il Nirvana dei buddhisti. Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà ancora sono pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – il nulla.

A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Introduzione di C. Vasoli, Laterza, Bari 1968 (I ed. 1914-16), pp. 532-36

Max Stirner

L'unico e la sua proprietà

« Io ho fondato la mia causa su nulla»

L'unico e la sua proprietà

Tra le espressioni più rabbiose della critica che si sviluppò in seno al radicalismo di sinistra nato dallo hegelismo, e in reazione alla interpretazione di destra che ne era stata data, merita di essere considerata l'opera di Max Stirner *L'unico e la sua proprietà*, apparsa a Berlino nel 1844, da cui è tratto il brano che presentiamo. Essa suscitò subito reazioni febbrili – tra le quali quelle di Marx ed Engels, che nell'*Ideologia tedesca* le dedicarono una critica di oltre trecento pagine – ma poi fu rapidamente dimenticata. Persino la severa censura prussiana giudicò il libro «troppo assurdo per essere pericoloso». Stirner – che a Berlino aveva ascoltato le lezioni di Hegel, Schleiermacher e Karl Ludwig Michelet, e che tra l'altro tradusse in tedesco Adam Smith – si scaglia contro ogni sistema filosofico che pretende di esprimere l'«indicibilità» dell'Unico, dell'individuo

nella sua irripetibilità e insostituibilità. E critica ogni ordine sussistente che pretenda di sovrapporsi all'Unico, di organizzare e orientare – cioè reprimere – le sue esigenze, i suoi bisogni e il suo diritto inalienabile ad autodeterminarsi.
In tal senso Stirner pone emblematicamente all'inizio dell'opera la tesi che regge il suo pensiero nomade e solitario: «Io non ho fondato la mia causa su nulla»[1]. Non «sul Nulla» (*auf das Nichts*), ma proprio «su nulla» (*auf nichts*): con la sua celebre tesi, cioè, Stirner non professa una filosofia del Nulla, un nichilismo filosofico fondato su tale concetto, ma esprime semplicemente la negazione e il rifiuto di ogni fondamento.

Che cosa non dev'essere mai la mia causa! Innanzitutto la buona causa, poi la causa di Dio, la causa dell'umanità, della verità, della libertà, della filantropia, della giustizia; inoltre la causa del mio popolo, del mio principe, della mia patria; infine, addirittura la causa dello spirito e mille altre cause ancora[2]. Soltanto la *mia* causa non dev'essere mai la mia causa. «Che vergogna l'egoista che pensa soltanto a sé!».

Ma guardiamo meglio come si comportano con la *loro* causa coloro per la cui causa noi dobbiamo lavorare, sacrificarci ed entusiasmarci.

Voi che sapete dire molte cose profonde su Dio e che per millenni avete «sondato gli abissi della divinità» e scrutato il suo cuore, voi certo saprete dirci come Dio stesso tratti la «causa di Dio», che noi siamo chiamati a servire. E infatti voi non fate mistero del modo di comportarsi del Signore. Ora, qual è la sua causa? Forse che egli ha fatto sua, come si pretende *da noi*, una causa estranea, la causa della verità, dell'amore? Questo malinteso vi indigna e voi c'insegnate che la causa di Dio è sì la causa della verità e dell'amore, ma che questa causa non può essere detta a lui estranea, perché Dio stesso è la verità e l'amore; v'indigna la supposizione che Dio potrebbe come noi, poveri vermi, dover appoggiare una causa estranea come se fosse la sua. «Dio dovrebbe assumersi la causa della verità se non fosse egli stesso la verità?». Egli si cura solo della *sua* causa, ma poiché egli è tutto in tutto, così tutto è *sua* causa! Ma noi, noi non siamo tutto in tutto e la nostra causa è davvero piccola e spregevole: per questo «dobbiamo servire una causa superiore». – Bene, è quindi chiaro che Dio si preoccupa solo di ciò che è suo, si occupa solo di sé, pensa solo a sé e vede solo sé; guai a tutto ciò che *a lui* non è gradito! Egli non serve quindi qualcuno che stia più in alto di lui e soddisfa solo se stesso. La sua causa è una – causa puramente egoistica.

Come stanno le cose per quel che riguarda l'umanità, la cui causa

dovremmo far nostra? Forse che la sua causa è quella di qualcun altro? L'umanità serve una causa superiore? No, l'umanità guarda solo a sé, l'umanità vuol far progredire solo l'umanità, l'umanità è a se stessa la propria causa. Per potersi sviluppare, lascia che popoli e individui si logorino al suo servizio, e quando essi hanno realizzato ciò di cui l'umanità aveva bisogno, essa stessa li getta, per tutta riconoscenza, nel letamaio della storia. Non è forse la causa dell'umanità una causa puramente egoistica?

Non è necessario che dimostri, a chiunque vorrebbe imporci la sua causa, che a lui interessa solo se stesso, non noi, solo il suo bene, non il nostro. Provate un po' a osservare gli altri. La verità, la libertà, la filantropia e la giustizia aspirano forse a qualcos'altro che a farvi entusiasmare e a farsi servire da voi?

Per esse va benissimo se risvegliano adorazione e zelo. Ma guardate il popolo che viene difeso dall'abnegazione dei suoi patrioti. I patrioti cadono in lotte sanguinose o in lotta contro la fame e la miseria; forse che il popolo se ne interessa? Grazie al concime dei loro cadaveri il popolo diventa un «popolo fiorente»! Gli individui sono morti «per la grande causa del popolo» e il popolo dedica loro due parole di ringraziamento e – ne trae il suo profitto. Questo io lo chiamo un egoismo fruttuoso.

Ma osservate un po' quel sultano che si cura con tanto affetto dei «suoi». Non è forse il puro disinteresse in persona? Non si sacrifica forse di continuo per i suoi? Sì, proprio per i «suoi»! Prova un po' a mostrarti non suo, ma tuo: per questo verrai gettato in carcere, tu che ti sei sottratto al suo egoismo. Il sultano ha fondato la sua causa su null'altro che se stesso: per sé egli è tutto in tutto, per sé è l'unico e non tollera che qualcuno osi non essere uno dei «suoi».

E allora, sulla base di questi fulgidi esempi, non volete capire che è l'egoista ad avere sempre la meglio? Io, per conto mio, ne traggo un grande insegnamento e, piuttosto che continuare a servire disinteressatamente quei grandi egoisti, voglio essere l'egoista io stesso.

Dio e l'umanità hanno fondato la loro causa su nulla, su null'altro che se stessi. Allo stesso modo io fondo allora la mia causa su *me stesso*, io che, al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro, che sono il mio tutto, io che sono l'unico.

Se Dio, se l'umanità hanno, come voi assicurate, sufficiente sostanza in sé per essere a se stessi il tutto in tutto, allora io sento che *a me* mancherà ancora meno e che non avrò da lamentarmi della mia «vuotezza». Io non sono nulla nel senso della vuotezza, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto.

Lungi da me perciò ogni cosa che non sia interamente la mia causa! Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la «buona causa»? Macché buono e cattivo! Io stesso sono la mia causa, e io non sono né buono né cattivo. L'una e l'altra cosa non hanno per me senso alcuno.

Il divino è la causa di Dio, l'umano la causa «dell'uomo». La mia causa non è né il divino né l'umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, libero, ecc., bensì solo ciò che è *mio*, e non è una causa generale, ma *unica*, così come io stesso sono unico.

Non c'è nulla che m'importi più di me stesso!

M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1979, 1986², pp. 11-13

1. L'espressione fu coniata da Goethe nella poesia *Vanitas! Vanitatum vanitas!* rovesciando il titolo di un canto ecclesiastico di Johannes Pappus (1549-1610) che recita: «Io ho affidato la mia causa a Dio». In considerazione della sua derivazione l'espressione ha un particolare significato blasfemo.

2. Sono tutti valori «universali» che l'Unico avverte come estranei a sé e che quindi respinge, uno per uno.

Ludwig Feuerbach

L'essenza del cristianesimo

Le verità della religione ricondotte all'antropologia

L'essenza del cristianesimo, capp. 1-2

La fama e la fortuna di Feuerbach sono dovute soprattutto alla sua opera capitale, *L'essenza del cristianesimo*, apparsa a Lipsia nel 1841. Probabilmente al di là delle intenzioni del suo autore, essa fu letta come una dichiarazione di ateismo radicale ed esercitò un influsso dirompente sulle generazioni della sinistra hegeliana, contribuendo in maniera decisiva al loro distacco dalla metafisica e dalla teologia idealistiche. Dalle testimonianze dei contemporanei sappiamo che, dopo la pubblicazione dell'opera, negli ambienti colti della Germania e in particolare tra le giovani generazioni non si parlava che di essa. Valgano per tutte le testimonianze di Marx ed Engels. Il primo, giocando sul senso del cognome Feuerbach, che preso alla lettera significa «torrente (*Bach*) di fuoco (*Feuer*)», scriveva nel 1842: «Liberatevi dai

concetti e dai pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non c'è altra via che vi porti alla verità e alla libertà se non quella che passa per Feuer-bach, per il "torrente di fuoco". Feuerbach, il "torrente di fuoco", è il purgatorio del presente». Ed Engels: «Bisogna averla personalmente sperimentata, per comprendere l'azione liberatrice di questo libro. L'entusiasmo fu generale; in quel momento fummo tutti feuerbachiani».

Ma che cos'era che appariva così rivoluzionario in quest'opera? Era che Feuerbach spiegava le verità della religione, in particolare di quella cristiana considerata come la forma più alta di religione, riportandole alla verità dell'antropologia. Asseriva che Dio, con tutti gli attributi di perfezione che gli vengono riconosciuti, altro non è che la proiezione, sul piano della trascendenza, della natura umana con tutte le sue perfezioni. Venerando Dio, l'uomo non fa che venerare la propria immagine resa perfetta e ipostatizzata, quindi non fa che venerare se stesso (sia pure come genere, non come individuo). «Il segreto della teologia è l'antropologia» dichiarava Feuerbach, e questa sua spiegazione non poteva non apparire, nel clima di allora, come ateismo e come una feroce critica della religione, tanto più che egli giungeva alla conclusione che la teologia è una «patologia psichica», ovvero lo studio di certe proiezioni mentali dell'uomo.

Il brano che presentiamo comprende l'inizio dei due capitoli introduttivi dell'*Essenza del cristianesimo* nei quali Feuerbach illustra, partendo da «L'essenza dell'uomo» (cap. 1), «L'essenza della religione» (cap. 2).

1. *L'essenza dell'uomo*

La religione ha come presupposto la differenza essenziale dell'uomo dall'animale, – gli animali non hanno religione. [...]

Ma in che cosa consiste questa differenza essenziale dell'uomo dall'animale? A questa domanda, la risposta più semplice e universale, e anche più popolare, è: la coscienza – ma «coscienza» nel significato rigoroso del termine; perché non si può negare agli animali la coscienza nel senso di sentimento di sé, facoltà di distinguere gli oggetti sensibili[1], percezione delle cose esterne sulla base di caratteri determinati registrabili dai sensi.

Coscienza nel senso più rigoroso si ha solamente là dove un ente ha come oggetto della propria riflessione il genere cui appartiene, la sua essenzialità. L'animale può avere come oggetto se stesso, ma soltanto come individuo – perciò egli ha sentimento di sé – non come genere; ed è perciò che egli è privo di coscienza, che deriva etimologicamente da *scire*, «sapere». Dove è coscienza, ivi è disposizione alla scienza. La scienza è la coscienza del genere[2]. Nella vita noi abbiamo a che fare con individui, nella scienza con i generi. Ma soltanto un ente che ha come oggetto il proprio genere, la propria essenzialità, potrà darsi come oggetto altre cose, o altri enti, veduti nella loro natura essenziale.

L'animale ha quindi una vita semplice, l'uomo una vita doppia: nell'animale la vita interiore è identica con quella esteriore – l'uomo ha invece vita interiore *ed* esteriore. La vita interiore dell'uomo è la vita in rapporto al proprio genere, alla propria essenza universale. L'uomo pensa, cioè conversa, parla con se stesso. L'animale non può esplicare nessuna funzione del genere senza che ci sia un altro individuo fuori di lui; l'uomo è invece in grado di esplicare da solo la funzione generale del pensare, del parlare – le vere funzioni generali, o del genere, sono appunto il pensare e il parlare[3]. L'uomo è, in se stesso, io e insieme tu; egli è in grado di porre se stesso al posto dell'altro, e ciò appunto perché egli ha come oggetto il proprio genere, la propria essenza, e non soltanto la propria individualità.

La religione in generale, essendo identica con l'essenza dell'uomo, è identica con l'autocoscienza, con la coscienza che l'uomo ha della propria essenza. Ma la religione, per dirla in termini generici, è coscienza dell'infinito[4]; è dunque, e non può essere nient'altro, la coscienza che l'uomo ha della propria essenza, e non di quella finita e limitata, ma infinita. Un ente che sia davvero finito non ha la minima, non ha la più remota idea – ed è inutile parlare di coscienza – di una essenza infinita, perché il termine dell'essenza è anche il termine della coscienza. La coscienza del bruco, la cui vita e la cui essenza si svolgono soltanto su una determinata specie di vegetali, non va oltre questo ambito determinato. È vero che egli distingue questa pianta da un'altra, ma più non sa. E anche noi, del resto, non chiamiamo coscienza bensì istinto una simile coscienza così limitata, ma infallibile e certa proprio a causa della sua limitatezza. Coscienza, intesa in senso stretto, o proprio, e coscienza dell'infinito sono la stessa cosa. Una coscienza limitata non è coscienza; la coscienza è essenzialmente di natura infinita. [...]

2. *L'ESSENZA DELLA RELIGIONE*

Ciò che, a proposito del rapporto tra soggetto e oggetto, è stato finora detto in generale, tanto in generale che si era fatto riferimento anche agli oggetti sensibili, tutto ciò vale in particolare per il rapporto che il soggetto stabilisce con l'oggetto religioso.

È facile, riferendosi agli oggetti sensibili, distinguere la coscienza dell'oggetto dall'autocoscienza. L'oggetto sensibile ha esistenza fuori dell'uomo, quello religioso in lui; è anzi un oggetto interiore – che quindi non abbandona mai l'uomo, come non lo abbandona la sua autocoscienza e la sua coscienza morale – intimo, anzi il più intimo e il più vicino.

Quello sensibile è un oggetto in sé indifferente, indipendente dalle mie convinzioni e dai miei giudizi; l'oggetto della religione è invece un oggetto prescelto: è l'essenza prima, la più eccellente e la più alta; esso presuppone essenzialmente un giudizio critico, una distinzione tra divino e non-divino, tra ciò che merita di esser pregato e ciò che non lo merita. E qui si può applicare, quindi, senza alcuna restrizione, il principio: l'oggetto del soggetto non è altro che l'essenza oggettivata dello stesso soggetto[5]. Come l'uomo è oggetto a sé, così lo è, a lui, Iddio; il suo Dio è come egli pensa, come egli è orientato. Per l'uomo il suo Dio ha lo stesso valore che ha lui stesso e niente di più. La coscienza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di se stesso[6]. Tu puoi conoscere l'uomo dal suo Dio, e, reciprocamente, Iddio dall'uomo; i due termini sono identici. Ciò che all'uomo è Dio, tale è il suo spirito, la sua anima, e ciò che è lo spirito, l'anima, il cuore dell'uomo, tale è il suo Dio: Dio è l'interiorità resa manifesta, l'espressione della individualità umana riflessa; la religione è la solenne scoperta dei tesori nascosti dell'uomo, l'ammissione aperta dei propri pensieri più intimi, la confessione solenne dei propri segreti amorosi.

Il fatto che la religione, la coscienza di Dio, venga definita l'autocoscienza dell'uomo non vuol dire affatto che l'uomo religioso sia consapevole, direttamente, che la sua coscienza di Dio è l'autocoscienza della propria essenza: perché è proprio l'assenza di questa coscienza che costituisce la *differentia specifica* della religione. E per eliminare questa possibilità di equivoco è meglio dire: la religione è la prima – e indiretta – conoscenza che l'uomo abbia di se stesso. La religione precede quindi dovunque la filosofia, sia nella storia dell'umanità che nella storia del singolo individuo. L'uomo, prima ancora di trovare la sua essenza in sé, la traspone fuori di sé. In un primo tempo la sua propria essenza gli è oggetto come se fosse l'essenza di un altro. Nelle religioni il progresso storico consiste quindi in questo, che ciò che per la religione precedente era considerato qualche cosa di oggettivo è

adesso qualche cosa di soggettivo; in altri termini, ciò che era contemplato e pregato come Dio viene ora conosciuto come qualche cosa di umano. Per i posteri la religione precedente è idolatria: l'uomo ha pregato la propria essenza. L'uomo si è oggettivato, ma non si è reso conto che l'oggetto era la sua essenza; la religione successiva fa questo passo. Ogni progresso nella religione è quindi una più approfondita conoscenza di sé. Ma ogni religione determinata, che qualifica come idolatriche le sue sorelle più anziane, eccettua se stessa da quella che è la sorte, la generale natura della religione – e questo atteggiamento è necessario, altrimenti essa non sarebbe più religione –; essa riversa sulle altre religioni ciò che è la colpa – ammesso che si possa parlare di colpa – della religione in generale. Dato che ha un altro oggetto e un altro contenuto, dato che si è innalzata su un piano superiore al contenuto della religione precedente, essa si illude di essersi sottratta alle leggi necessarie ed eterne che costituiscono l'essenza della religione: si illude che il suo oggetto, che il suo contenuto sia sovrumano. Ma, in cambio, a penetrare in quella essenza della religione che a lei stessa è nascosta è il pensatore; per lui la religione è oggetto, il che essa non può essere a se stessa. E il nostro compito sarà appunto di dimostrare che l'opposizione di divino e di umano è del tutto illusoria, e che, per conseguenza, anche l'oggetto e il contenuto della religione cristiana è interamente umano.

La religione, quella cristiana almeno, è l'atteggiamento che l'uomo ha nei confronti di se stesso, o, più esattamente, nei confronti della propria essenza (soggettiva); atteggiamento, però, che tratta la sua essenza come se fosse diversa da lui. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana, o, più esattamente, l'essenza dell'uomo purificata e liberata dai termini dell'uomo individuale, oggettivata, cioè mirata e venerata come se fosse un'altra essenza, una essenza diversa da lui, con propri caratteri – tutte le determinazioni dell'essenza divina sono quindi determinazioni umane.

L. Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 107-9, 121-24

1. Cioè la facoltà che veniva tradizionalmente chiamata *facultas discretiva sensibilis*, ovvero la capacità di discernere, di giudicare gli oggetti.

2. Feuerbach vuol dire che la scienza illumina, con il sapere che procura, la vita del genere umano.

3. Si tratta delle due funzioni che per i Greci erano unite nella facoltà del *logos*. Feuerbach concepisce qui il pensiero e la parola come facoltà essenziali che competono a ciascun individuo e che lo predispongono al rapporto con gli altri. Marx obietterà nelle *Tesi su Feuerbach* che questa è una concezione astratta e non storico-dialettica della socialità dell'uomo.

4. Questa definizione della religione come sentimento dell'infinito era stata teorizzata nel romanticismo tedesco, in particolare da Schleiermacher.

5. In altri termini, il soggetto proietta fuori di sé e oggettiva la propria essenza, che diventa suo oggetto.

6. Se dunque nella filosofia hegeliana della religione, che è orientata nella prospettiva della ragione mistico-speculativa, il principio supremo è: «Il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che Dio ha di se stesso», qui, dalla prospettiva della ragione naturale, si afferma il principio opposto: «Il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che l'uomo ha di se stesso» [*Nota di Feuerbach*].

Karl Marx

Tesi su Feuerbach

Le 11 Tesi

Tesi su Feuerbach

Marx fu scrittore produttivo quanto pochi altri. L'opera che ha lasciato è immensa. Nell'edizione storico-critica avviata dall'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca e interrotta dopo il crollo del comunismo, la cosiddetta MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), essa avrebbe dovuto occupare più di cento volumi (comprendendo anche gli scritti di Engels). Limitando l'attenzione alla sua produzione filosofica, che risale quasi completamente al periodo giovanile – mentre in seguito prevale l'interesse per l'economia politica e la teoria sociale –, ci si può concentrare su un solo testo, le cosiddette *Tesi su Feuerbach*, da cui è tratto il brano che presentiamo. Esso documenta in maniera efficace lo sviluppo del pensiero di Marx nel suo passaggio dalla critica della filosofia tradizionale, hegeliana e feuerbachiana, alla concezione storico-dialettica della realtà, che rivendica la necessità di tradurre la teoria in prassi e di trasformare conseguentemente la società.
Le undici *Tesi su Feuerbach* furono stese da Marx nella primavera del 1845 a Bruxelles e furono pubblicate postume da Engels nel 1888 in appendice al suo saggio *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*. Engels apportò alcuni ritocchi redazionali che intendevano rendere più agevole la lettura di questi appunti – come egli scrisse – «buttati giù rapidamente, assolutamente non destinati alla stampa, ma di valore inestimabile quale primo documento in cui si sedimenta il germe geniale della nuova visione del mondo». In realtà, come si vede specialmente nel caso dell'undicesima tesi, gli interventi

di Engels si sono rivelati assai insidiosi, in quanto hanno favorito una certa interpretazione del pensiero marxiano.

1. Il difetto principale di tutti i materialismi che si sono susseguiti finora (ivi compreso quello di Feuerbach)[1] è che ciò che ci sta di fronte (*Gegenstand*)[2], la realtà, la sensibilità, viene concepito soltanto sotto la forma di oggetto (*Objekt*) o di intuizione; ma non come attività sensibile, umana, come prassi; non soggettivamente. Il lato attivo è stato quindi trattato astrattamente, in polemica col materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili – realmente diversi dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva. Nella *Essenza del cristianesimo* egli considera quindi schiettamente umano solo il comportamento teoretico, mentre la prassi viene concepita e descritta solo nella sua forma sordidamente giudaica. Egli non comprende quindi il significato «rivoluzionario» dell'attività pratico-critica[3].

2. Il problema se il pensiero umano abbia una verità oggettiva non è un problema teorico, ma pratico. Nella prassi l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e la potenza, la concretezza del suo pensiero. La contesa sulla realtà o la non realtà del pensiero – che è isolato dalla prassi – è un problema puramente scolastico[4].

3. La dottrina materialistica dei mutamenti delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze devono essere cambiate dagli uomini, e che lo stesso educatore deve essere istruito. Detta teoria deve quindi scindere la società in due parti – di cui una è posta al di sopra della stessa società.

La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, ovvero autotrasformazione, può essere intesa e compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria[5].

4. Feuerbach prende le mosse da quel dato di fatto che è l'autoalienazione religiosa e lo sdoppiamento del mondo in due mondi, uno religioso e uno profano. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base profana. Ma il fatto che la base profana si stacca da se stessa ed assegna a se stessa un regno indipendente nelle nuvole, questo fatto si può spiegare solo con l'intimo dilaceramento e con la contraddizione interna di questa base profana. Quindi, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il mistero della sacra famiglia, anche la prima deve essere distrutta teoricamente e praticamente[6].

5. Feuerbach, non soddisfatto del pensiero astratto, vuole l'intuizione; ma

egli non concepisce la sensibilità come attività pratica dell'uomo sensibile[7].

6. Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualche cosa di astratto che risieda nel singolo individuo. Essa, nella sua realtà, è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non procede alla critica di questa essenza reale, è quindi costretto:

1) ad astrarre dal corso storico, a fissare per sé il sentimento religioso e a presupporre un individuo umano astratto, isolato.

2) L'essenza può quindi essere intesa soltanto come «genere», come generalità interna, muta, che collega in modo naturale molti individui[8].

7. Feuerbach non vede quindi che anche il «sentimento religioso» è un prodotto sociale e che l'individuo astratto che egli analizza appartiene ad una determinata forma sociale[9].

8. Ogni vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che inducono la teoria a ripiegare sul misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nel comprendere questa prassi[10].

9. Il punto più elevato a cui giunge il materialismo intuitivo, il materialismo cioè che non concepisce la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui e della società civile[11].

10. Il punto di vista del vecchio materialismo è la società civile[12], il punto di vista del nuovo è la società umana o l'umanità sociale[13].

11. I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; si tratta di trasformarlo[14].

K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, trad. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 406-8

1. Marx aveva studiato a fondo la tradizione del materialismo, essendosene occupato nella tesi di dottorato che aveva per tema la *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*.

2. Il termine tedesco *Gegenstand* significa comunemente «oggetto», ma qui bisogna tradurre alla lettera con «ciò che ci sta di fronte» (*Gegen-stand*) per conservare anche in italiano la distinzione da *Objekt*, che Marx usa subito dopo. Marx vuol dire che la realtà che ci si presenta viene concepita dal materialismo tradizionale, cioè non dialettico, come oggetto, come materia morta, fissa, astratta dal suo rapporto con il soggetto.

3. In questa tesi si dice quindi che: 1) il materialismo non dialettico concepisce la realtà come oggetto ma non scorge l'attività del soggetto; 2) l'idealismo coglie l'attività del soggetto, ma non ne vede il lato sensibile, reale, oggettivo; 3) si tratta dunque, come Marx intende fare, di dare al materialismo feuerbachiano un'anima dialettica, cioè di mostrare che la realtà non è solo oggettività ma contiene in sé anche l'attività del soggetto, la sua prassi. Di qui la critica a Feuerbach, che pur rovesciando l'idealismo hegeliano in materialismo non ha colto l'importanza dell'attività pratica.

4. Con questa tesi Marx formula uno dei capisaldi della sua concezione filosofica, vale a dire il legame dialettico fra teoria e prassi. Egli non contrappone semplicemente la teoria alla prassi, ma vede in quest'ultima l'inveramento della prima. In connessione con questa concezione va interpretata

l’undicesima tesi.

5. Il giovane Marx non sostiene dunque una concezione deterministica della società e della storia, ma vede entrambe come il risultato della prassi dell’uomo. Il problema del determinismo storico-sociale emerge nel suo pensiero solo più tardi, quando con la maturazione della sua teoria economica egli sosterrà che la struttura definita dai rapporti di produzione determina e condiziona le produzioni spirituali, cioè la sovrastruttura.

6. Marx condivide la decostruzione antropologica dei concetti della religione sviluppata da Feuerbach in *L’essenza del cristianesimo*, il quale mostra come essi nascano da una proiezione di determinazioni umane in una dimensione trascendente. Ma andando oltre Feuerbach rivendica la necessità di spiegare la genesi e la struttura della base antropologica in cui affonda le sue radici la proiezione religiosa. Se è vero che è l’uomo, mediante una siffatta proiezione, a creare Dio e la religione e ad alienarsi in essa, si tratta di spiegare le ragioni sociali e storiche di tale alienazione.

7. Feuerbach abbandona a ragione il piano ideale e scende su quello sensibile, materiale, ma concepisce quest’ultimo in maniera statica e non dinamica.

8. Marx critica la concezione feurbachiana dell’uomo perché essa fa astrazione dai rapporti sociali e concepisce il rapporto tra individuo e genere in maniera naturalistica. Feuerbach non coglie dunque che il genere umano, a cui l’uomo come individuo si riferisce, non è una essenza astratta, bensì la società storica concreta in cui egli vive.

9. Da questa ulteriore critica a Feuerbach viene in luce la concezione marxiana della religione come prodotto della società.

10. Questa tesi formula in maniera concisa il caposaldo del pensiero del giovane Marx: egli rovescia l’idealismo hegeliano in una «filosofia della prassi». Questo punto fu colto con acume da Giovanni Gentile nel suo studio giovanile su *La filosofia di Marx* (1899).

11. Il materialismo di Feuerbach è semplicemente «intuitivo» perché, rovesciando meccanicamente l’idealismo, non ne mantiene il carattere dinamico, dialettico, e non giunge quindi a cogliere il principio fondamentale della prassi.

12. O «borghese». Il materialismo feuerbachiano, che fa astrazione dalla dinamica sociale, rimane prigioniero, secondo Marx, nell’individualismo borghese.

13. Con questa tesi Marx si riconosce nella tradizione dell’umanesimo. Questa appartenenza è stata sottolineata da un filosofo italiano, Rodolfo Mondolfo (1877-1976), nel libro *Umanesimo di Marx* (1968).

14. Questa tesi ha avuto una vasta fortuna nella storia del marxismo e ad essa ci si è continuamente richiamati nel fondare il rapporto tra la teoria e la prassi. Nella prima versione da lui pubblicata Engels interpolò il testo manoscritto di Marx aggiungendovi un «invece». La versione di Engels afferma dunque: «I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; si tratta *invece* di trasformarlo». La trasformazione del mondo è qui presentata – mediante l’«invece» – in opposizione radicale alla interpretazione del mondo. Quando il testo fu edito nella versione manoscritta originaria di Marx (nel 1958 a Berlino nei *Marx-Engels-Werke*, vol. III, pp. 5-7), ci si accorse che l’«invece» (*aber*), cioè la congiunzione avversativa che rafforza l’opposizione tra la trasformazione e l’interpretazione del mondo, era un’aggiunta di Engels. La versione di Marx non pare accentuare, come Engels vuole, il contrasto tra la trasformazione e l’interpretazione del mondo. In questo modo si rivela filosoficamente più accorta. Di fronte a una separazione netta tra interpretazione (teorica) e trasformazione (pratica) nasce infatti spontanea l’obiezione che ogni trasformazione del mondo presuppone, come sua condizione necessaria, una interpretazione dello stesso.

Søren Kierkegaard

Aut-Aut

Stadio estetico e stadio etico della vita

Aut-Aut, Parte II, cap. II

L'opera più celebre di Kierkegaard (1813-1855) è *Enten-Eller*, generalmente nota in versioni parziali con il titolo *Aut-Aut*. Pubblicata nel 1843 a Copenhagen sotto lo pseudonimo di Victor Eremita, essa si affermò per i suoi pregi letterari ma suscitò anche, sul piano filosofico, scandalo e sconcerto. In un'architettura apparentemente disarticolata Kierkegaard fa spazio a una pluralità vorticosa di voci e di pensieri che si accavallano con impeto senza che l'autore pretenda di piegarli in un sistema filosofico: al contrario, anticipando un motivo che sarà cavalcato dall'esistenzialismo, Kierkegaard è tra i primi a fare uscire la filosofia dai confini della pratica disciplinare e a costringerla a bagnarsi nel fiume della vita.

Una sinossi del contenuto dell'opera consente di coglierne la ricchezza e il vasto disegno che la governa. Essa si divide in due parti:

A) una prima, contenente le carte di A, che sta per l'Esteta esemplarmente incarnato nella figura di don Giovanni, comprende: 1) i *Diapsalmata* (cioè interludi musicali); 2) *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico*; 3) *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* (che anticipa le idee del giovane Nietzsche); 4) *Silhouettes*; 5) *Il più infelice*; 6) *Il primo amore* (una commedia); 7) *La rotazione delle colture*; 8) *Il diario di un seduttore*.

B) Una seconda parte, contenente le carte di B, il portavoce dell'Etico impersonato dalla figura del giudice Guglielmo, comprende: 1) *La validità estetica del matrimonio*; 2) *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*; 3) *Ultimatum*.

Già queste schematiche informazioni danno un'idea dell'articolazione dell'opera, che varie traduzioni italiane parziali hanno contribuito non poco ad occultare. Se in essa è mai possibile individuare un motivo centrale o una dottrina portante, questa può essere additata nella riflessione sulla vita e sui suoi tre stadi: l'estetico, l'etico e il religioso. Al centro di *Enten-Eller* sta la descrizione dei primi due stadi, dell'antitesi e

dell'equilibrio tra il «vivere di preda» dell'Esteta e la decisione deliberata dell'Etico.
Il brano che presentiamo, che illustra detta antitesi, è tratto dal secondo capitolo della seconda parte dell'opera.

Qualora il filosofo non sia altro che filosofo, sperduto in tal sua prestazione senza conoscere la vita beata della libertà, allora egli mancherà di un punto all'estremo importante, egli vincerà tutto il mondo, e perderà se stesso; questo non può in nessun caso succedere a colui che vive per la libertà, anche se perdesse moltissimo.

È dunque per la libertà che io combatto (sia qui, in questa lettera, sia e primamente in me stesso), per il tempo futuro, per l'enten-eller! È tale tesoro che io intendo lasciare in eredità a quanti amo al mondo! Sì, qualora il mio figlioletto in questo istante fosse dell'età da potermi ben comprendere, e la mia ultima ora fosse arrivata, allora gli direi: «Io non ti lascio in eredità un patrimonio, non titoli e dignità nobiliari, ma so dove giace sepolto un tesoro che può farti più ricco del mondo intero, e questo tesoro ti appartiene e non devi nemmeno ringraziarmi per esso, perché tu non abbia da arrecare danno alla tua anima fino a perderla con l'esser debitore di tutto ad un essere umano... Questo tesoro è deposto nel tuo proprio intimo, ecco, là c'è un enten-eller che rende un essere umano più grande degli angeli...». [...]

Quanto, insomma, viene a comparire con il mio enten-eller è l'etico. Ecco perché non si ha ancora da parlare della scelta di qualcosa, non da parlare della concretezza di ciò che si è scelto, ma della concretezza dello scegliere. Questo è tuttavia l'elemento decisivo, ed è ad esso che voglio cercare di destarti. Fino a tal punto gli uomini si possono ben aiutare l'uno con l'altro, ma allorché sono quivi giunti, allora il significato che l'uno può avere per l'altro si fa più secondario! Ho rilevato in una precedente lettera che il fatto di aver amato dà all'essere di un uomo un'armonia che mai si perde del tutto; adesso io voglio dire che lo scegliere dà all'essere di un uomo una solennità, una pacifica dignità che mai si perde del tutto[1]. Molti si trovano ad attribuire uno straordinario peso all'avere guardato faccia a faccia la tal o tal altra importante individualità della storia universale. Quest'impressione essi non dimenticheranno mai, la cosa ha dato alla loro anima una immagine ideale che nobilita il loro essere; e però anche un siffatto istante, per significativo che possa essere, è nulla di contro all'istante della scelta. Allorquando tutto s'è alfine fatto silenzioso intorno a noi, solenne come una notte rischiarata dalle stelle, quando l'anima si fa sola nel mondo intero, allora le si mostra di fronte non un uomo famoso, ma la stessa potenza eterna, allora il cielo per

così dire si divide, e l'io sceglie se stesso, o meglio, riceve se stesso... Allora l'anima ha visto il Supremo, ciò che nessun occhio mortale può vedere, e che mai potrà esser dimenticato, allora la personalità riceve l'accollata[2] che la nobilita per un'eternità... Non che si diventi altri da quelli che si era prima, ma si diventa se stessi; la coscienza si associa strettamente, e si è se stessi. Come un erede, anche se fosse erede di tutti i tesori del mondo, pur non li possiede prima d'avere la piena capacità giuridica, allo stesso modo persino la più ricca personalità che ci sia è nulla prima d'aver scelto se stessa, e dall'altro lato persino quella che si dovesse definire la personalità più povera che ci sia è tutto quando ha scelto se stessa; perché grande non è esser questo qui o quello là, ma essere se stessi; e questo può ciascun uomo, quando lo vuole.

Che in un certo senso non s'ha da parlare di una scelta di qualcosa tu vedrai dal fatto che quanto si mostra dall'altro lato è l'estetico, cioè l'indifferenza. E però qui si parla di una scelta, sì, di una scelta assoluta, perché solo con lo scegliere assolutamente si può scegliere l'etico. Con la scelta assoluta è dunque posto l'etico; ma non ne segue per nulla che l'estetico sia escluso. Nell'etico la personalità è accentrata in se stessa, e dunque l'estetico è assolutamente escluso, ovvero è escluso come l'assoluto, ma relativamente esso continua a sussistere. Scegliendo se stessa, la personalità si sceglie eticamente ed esclude assolutamente l'estetico; ma dal momento che, appunto, il colui in questione sceglie se stesso, e con lo scegliere se stesso non diventa un altro essere, ma diventa se stesso, allora tutt'intero l'estetico riviene nella sua relatività. [...]

Ma che cos'è il vivere esteticamente, e che cos'è il vivere eticamente? Che cos'è l'estetico che è nell'uomo, e che cos'è l'etico? Al proposito io risponderei: l'estetico che è nell'uomo è ciò per cui egli è immediatamente ciò che è, l'etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa. [...]

Di colui che vive esteticamente vale il detto antico «essere o non essere», e tanto più quegli avrà il permesso di vivere esteticamente, quante più condizioni esigerà la sua vita, e allorché anche solo la più piccola di esse non venisse soddisfatta, sì, allora quegli sarà morto; colui che vive eticamente ha sempre una via d'uscita, e quando tutto gli si mette contro, quando l'oscurità del clima avverso lo ricopre e lo cela a tal punto che il suo vicino di casa non riesce a vederlo, egli pur non è stato sopraffatto, c'è pur sempre un punto che egli tiene fermo, ed è se stesso. [...]

Qui io voglio dunque ricordare la determinazione che in quanto precede diedi dell'elemento etico: ciò per cui un uomo diventa ciò che diventa. L'etico non vuol insomma fare dell'individuo un altro, ma quello stesso, non vuole

annullare l'elemento estetico, ma spiegarlo! Affinché uno viva eticamente è necessario che prenda coscienza di sé tanto radicalmente che nessuna accidentalità gli sfuggirà. Questa concrezione l'etico non vuol cancellarla, ma in essa vede il suo compito, vede ciò da cui deve formare e ciò che deve formare... In genere si considera l'etico del tutto astrattamente, e si ha quindi un segreto orrore per esso. L'etico viene insomma considerato come qualcosa di estraneo alla personalità, e non ci si sa risolvere ad abbandonarsi ad esso dal momento che non si può essere perfettamente sicuri di ciò a cui alla lunga magari porterà. [...]

In contrapposizione a una concezione estetica della vita che vuol godere la vita s'ode spesso menzionare un'altra concezione della vita, una concezione che pone il significato della vita nel vivere per l'adempimento dei propri doveri. Con ciò si vuol allora denotare una concezione etica della vita. E tuttavia l'espressione è molto imperfetta, e quasi si crederebbe che sia stata creata per mettere in discredito l'elemento etico. [...] L'errore è che l'individuo è posto in un rapporto esteriore con il dovere. L'etico è determinato come dovere, e il dovere, a sua volta, come una molteplicità di massime particolari; ma l'individuo e il dovere stanno al di fuori l'uno dell'altro. Una siffatta vita di doveri è naturalmente ben e ben sgraziata e noiosa, e qualora l'etico non avesse un legame molto più profondo con la personalità, sì, risulterebbe sempre ben e ben difficile propugnarla di fronte all'elemento estetico. Io non voglio certo negare che si diano molti uomini che non vanno più in là; ma ciò non giace nel dovere, quanto negli uomini[3]. [...]

S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-1989, vol. V, pp. 43-46, 144-46

1. Kierkegaard sottolinea qui che l'esistenza libera implica per essenza il momento della decisione, l'*enten-eller*, l'*aut-aut*, e che dunque l'attitudine del decidere, la risolutezza, è costitutiva dell'essere uomo.

2. Era il colpo simbolico che veniva dato sulla spalla del cavaliere con il piatto della spada al momento dell'investitura.

3. L'etica di Kierkegaard non è dunque un'etica del mero dovere esteriore, ma è un'etica in cui l'immedesimazione nel compito assegnato dal dovere è tale da diventare scelta di vita propria, autentica. L'etica kierkegaardiana è dunque un'etica dell'autenticità.

Søren Kierkegaard

Timore e tremore

Il paradosso della fede

Timore e tremore

Il brano di Kierkegaard che presentiamo è tratto da *Timore e tremore*, del 1843, e illustra come l'irrompere del paradosso della fede apra, al di là dell'etica, lo stadio religioso.

L'etica è come tale il generale e, come tale, è valida per ognuno: ciò che in un altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo *tèlos*[1], ma esso stesso è il *tèlos* di tutto ciò che è fuori di sé, e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre. Il Singolo[2], concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo *tèlos* nell'universale; il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare il generale. Appena il Singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte all'universale, egli allora pecca, e soltanto riconoscendo questo (suo errore) può riconciliarsi con il generale. Ogni volta che il Singolo, dopo essere entrato nel generale, sente l'impulso di farsi valere come Singolo, egli cade nello scrupolo[3] dal quale riesce a liberarsi soltanto pentendosi e abbandonando se stesso come il Singolo nell'universale. Se è questa la cosa più alta che si può dire dell'uomo e della sua esistenza, allora l'etica ha la stessa qualità della beatitudine eterna dell'uomo, la quale per tutta l'eternità e in ogni momento è il suo *tèlos*: sarebbe infatti una contraddizione che essa potesse essere abbandonata (cioè sospesa teleologicamente); poiché essa, appena è sospesa, è perduta, mentre ciò che è sospeso non è perduto ma anzi conservato in ciò che è più alto, che è il suo *tèlos*.

Stando così le cose, allora ha ragione Hegel quando determina l'uomo nel capitolo «Il bene e la coscienza» unicamente come il Singolo e considera questa determinatezza come una «forma morale del male» (cfr. specialmente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*[4]), la quale dev'essere tolta nella teleologia della realtà morale così come il Singolo che rimane in quello stadio o pecca o sta nello scrupolo. Hegel ha invece torto quando parla della fede[5]; ha torto perché non protesta con alte e chiare parole perché Abramo goda onori e gloria come un Padre della fede, mentre dovrebbe essere additato e cacciato come un assassino.

Infatti la fede è questo paradosso che il Singolo è più alto del generale; però, si badi bene, in modo che il movimento si riprende. Il Singolo quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo esso si isola come più alto

del generale[6]. Se la fede non consiste in questo, Abramo è perduto, la fede allora non è mai esistita in questo mondo: precisamente perché essa è esistita da sempre. Infatti se l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta e se nulla d'incommensurabile ritorna nell'uomo in altro modo, se non come questo incommensurabile che è il male, cioè il Singolo che dev'essere espresso nel generale – non c'è bisogno più di altre categorie oltre quelle della filosofia greca o quelle che un pensiero coerente può derivare da essa. Questo Hegel non doveva nasconderlo, poiché egli era al corrente con gli studi greci. [...]

La fede è appunto questo paradosso, cioè che il Singolo come Singolo è più alto del generale; esso è giustificato di fronte a questo, non subordinato ma sopraordinato. Questo però va inteso a questo modo: che è il Singolo il quale, dopo essere stato subordinato come Singolo al generale, ora mediante il generale diventa il Singolo il quale, come Singolo, è sopraordinato; il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto. Questo punto di vista non si lascia trattare con la mediazione[7], poiché ogni mediazione avviene appunto in virtù del generale; esso è e resta per tutta l'eternità un paradosso, inaccessibile per il pensiero. O la fede è questo paradosso oppure [...] anche la fede non è mai esistita, proprio perché essa è esistita da sempre. Cioè, in altre parole, Abramo è perduto. [...]

La storia di Abramo contiene ora una simile sospensione teleologica dell'etica. Non sono mancati cervelli acuti e investigatori profondi che hanno trovato analogie con questa storia. La loro saggezza procede dal bel principio che in fondo tutto è la stessa cosa. Se si guarda però un po' più da vicino, vien molto da dubitare se in tutto il mondo si trovi una sola analogia – a eccezione di una seguente, che non dimostra nulla – quando sta saldo che Abramo rappresenta la fede: che essa è normalmente espressa in lui, la cui vita non è soltanto la più paradossale che si possa pensare, ma così paradossale che non si lascia affatto pensare. Egli agisce in forza dell'assurdo; poiché è proprio un assurdo che il Singolo sia più alto del generale. Questo paradosso non si lascia mediare; poiché appena egli (Abramo) comincia col mediare, deve allora confessare di trovarsi in uno scrupolo – quand'è così, non arriva mai a sacrificare Isacco oppure, qualora avesse sacrificato Isacco, dovrebbe col pentimento volgersi indietro al generale. In forza dell'assurdo egli riottiene Isacco. Abramo non è perciò in nessun momento un eroe tragico, ma qualcosa di tutt'altro: o un assassino o un credente. La determinazione intermedia che salva l'eroe tragico[8], manca in Abramo. Perciò si ha che io posso comprendere l'eroe tragico, ma non posso comprendere Abramo, benché in un certo senso pazzo io l'ammiri più di tutti gli altri.

S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 65-66

1. Termine greco che significa «fine», «scopo».

2. Il «Singolo» è la categoria centrale nel pensiero di Kierkegaard e viene da lui scelta per indicare l'esistenza individuale nella sua unicità e irripetibilità: nello stadio etico essa si risolve ancora nell'elemento universale del dovere, mentre nello stadio religioso emerge nel suo carattere specifico di individualità, capace peraltro di mettersi in rapporto con l'Assoluto.

3. Il concetto di «scrupolo» qui impiegato da Kierkegaard è un termine teologico introdotto da Lutero per indicare lo stato spirituale del dubbio, dell'incertezza e della tentazione, che sospende la fede.

4. Le osservazioni di Hegel occupano, per la precisione, i §§ 129-41 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

5. Kierkegaard fa qui riferimento a quanto Hegel dice al § 564 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

6. Mentre nello stadio etico l'universale è ancora prevalente sul Singolo, il quale appunto si identifica con esso nel dovere, nella fede diventa invece prevalente e determinante il Singolo nella sua unicità.

7. Vale a dire secondo la dialettica hegeliana che tutto media e tutto risolve.

8. Hegel aveva detto che «mediante lo sguardo dell'eterna giustizia la tragedia conserva il sentimento della riconciliazione».

La filosofia del primo Ottocento in Francia e in Italia

A differenza di quella tedesca, la filosofia francese e italiana nella prima metà dell'Ottocento appare caratterizzata più da movimenti di idee che da grandi pensatori. E mentre nell'area linguistica tedesca si hanno opere capitali che costituiscono riferimenti classici per la storia della filosofia, non altrettanto si può dire per il pensiero francese e italiano di questo periodo.
Quanto al versante francese, una tradizione storiografica inveterata tende a prendere in considerazione, con motivazioni opposte ma simmetriche, soprattutto gli scritti dei socialisti utopisti (**Claude-Henri de Saint-Simon**, **Charles Fourier**, **Pierre-Joseph Proudhon**) e quelli dei pensatori tradizionalisti (**Joseph de Maistre**, **Juan Donoso Cortés**).
Nel nostro percorso ci pare opportuno invece dare spazio anche a due esponenti del pensiero liberale finora scarsamente considerati sul piano filosofico, ma interessanti per la lungimiranza della loro visione della società e per l'attualità delle tesi da loro sostenute: **Benjamin Constant** (1767-1830) e **Alexis de Tocqueville** (1805-1859). Essi furono tra i primi a valorizzare princìpi cardine delle moderne società democratiche come la libertà individuale e l'uguaglianza.
Per quanto riguarda il pensiero italiano nella prima metà dell'Ottocento, senza sminuire l'importanza di altre figure solitamente considerate «minori» come Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, il cui pensiero, specialmente la loro concezione di una «filosofia civile», viene oggi rivalutato, è d'obbligo considerare i due pensatori che valgono come i due classici di questo periodo, cioè **Antonio Rosmini** (1797-1855) e **Vincenzo Gioberti** (1801-1852).

Joseph de Maistre

Del Papa

Potere spirituale e sovranità temporale

Del Papa, Libro II, capp. I-III

Joseph de Maistre può essere considerato l'esponente più acuto del tradizionalismo francese, alla cui causa contribuì non solo come filosofo, ma anche come brillante scrittore. Egli muove dalla preoccupazione di trovare un principio che garantisca l'ordine stabile nel mondo, minacciato dal venir meno dei valori tradizionali e dall'affermarsi delle esigenze di indipendenza della ragione. Tale principio è costituito dal potere spirituale del Papa, rappresentante di Dio in terra, come de Maistre illustra nei quattro libri dell'opera *Del Papa*, portata a compimento nel 1817, cioè verso la fine del suo lungo soggiorno quale ambasciatore francese in Russia, e pubblicata nel 1819. Nel primo libro de Maistre spiega le ragioni dell'irrinunciabilità del dogma dell'infallibilità papale, senza il quale si scatenerebbe lo spirito della disobbedienza e nascerebbero infinite e pericolose contestazioni dell'ordine. Nel secondo libro esamina i rapporti tra il Papa, detentore del potere spirituale, e le sovranità temporali. Nel terzo libro illustra il ruolo svolto dal Papa nello sviluppo della civiltà e della felicità dei diversi popoli. Nel quarto libro, infine, prende in considerazione le Chiese scismatiche.
Presentiamo come brano, dall'inizio del secondo libro (intitolato «Del Papa nelle sue relazioni con le sovranità temporali»), le considerazioni con cui de Maistre illustra la funzione di controllo, di vigilanza e di correzione che il Papa può svolgere, grazie al suo potere spirituale superiore, nei confronti delle sovranità temporali delle diverse nazioni.

CAP. I. *DUE PAROLE SULLA SOVRANITÀ*

L'uomo, per il fatto di essere contemporaneamente morale e corrotto, giusto nell'intelligenza e perverso nella volontà, deve necessariamente essere governato; altrimenti, sarebbe nello stesso tempo socievole e insocievole, e la società sarebbe nello stesso tempo necessaria e impossibile[1].

Nei tribunali si vede l'assoluta necessità della sovranità; perché l'uomo deve essere governato proprio come deve essere giudicato, e per la stessa

ragione; ossia perché dove non vi è *sentenza* vi è *scontro*.

Su questo punto, come su tanti altri, l'uomo non potrebbe immaginare niente di meglio di ciò che esiste, cioè un potere che guida gli uomini con regole generali fatte non per questo o quel caso, o per questo o quell'uomo, ma per tutti i casi, per tutti i tempi, per tutti gli uomini.

Siccome l'uomo è giusto, almeno nelle intenzioni, ogni volta che non si tratta di se stesso, la sovranità e di conseguenza la società sono possibili. Perché i casi in cui la sovranità è esposta a operare male volontariamente sono sempre, per la natura delle cose, molto più rari degli altri; proprio come, per seguire la stessa analogia, nell'amministrazione della giustizia, i casi in cui i giudici hanno la tentazione di prevaricare sono necessariamente rari in confronto agli altri. Se non fosse così, l'amministrazione della giustizia sarebbe impossibile come la sovranità. [...]

Essendo dunque l'uomo necessariamente associato e necessariamente governato, la sua volontà non partecipa in nessun modo alla instaurazione del governo; perché, dal momento che i popoli non hanno la scelta e la sovranità risulta direttamente dalla natura umana, i sovrani non esistono più *per grazia dei popoli*, in quanto la sovranità, al pari della società, non è più effetto della loro volontà.

Si è spesso chiesto se il re fosse fatto per il popolo, o viceversa. È una domanda che mi pare presupponga ben poca riflessione. Le due proposizioni sono false prese separatamente, e vere prese insieme. Il popolo è fatto per il sovrano e il sovrano per il popolo; e l'uno e l'altro sono fatti perché vi sia una sovranità.

La grossa molla dell'orologio non è fatta per il bilanciere, né questo per quella; ma ciascuno per l'altro; e tutti e due per segnare l'ora. [...]

CAP. II. *Inconvenienti della sovranità*[2]

Benché la sovranità non abbia interesse maggiore e più generale di quello di essere giusta e per quanto i casi in cui è tentata a non esserlo siano in confronto meno numerosi degli altri, tuttavia sono purtroppo molti; e il carattere particolare di certi sovrani può accrescere questi inconvenienti al punto che, per poterli sopportare, non vi è quasi altro mezzo che paragonarli a quelli che accadrebbero, se non ci fosse nessun sovrano.

Era dunque impossibile che gli uomini non facessero di quando in quando degli sforzi per mettersi al riparo dagli eccessi di questo enorme privilegio; ma, su questo punto, l'universo si è diviso in due sistemi di una diversità radicale.

L'audace progenie di Giapeto[3] *non ha mai smesso*, se così posso dire, *di*

gravitare verso ciò che chiamiamo *libertà*, cioè verso quello stato in cui il governante governa il meno possibile, e il governato è il meno possibile governato. Sempre in guardia contro i suoi padroni, l'europeo ora li ha scacciati, ora ha opposto loro delle leggi. Ha tentato di tutto, ha esaurito tutte le forme immaginabili di governo per fare a meno di padroni o per ridurre il loro potere.

La sterminata discendenza di Sem e di Cam ha preso un'altra strada. Dai tempi primitivi fino a oggi non ha fatto che ripetere agli uomini: *Fate tutto ciò che volete, e noi, quando saremo stanchi, vi sgozzeremo*.

Del resto, essa non ha mai potuto né voluto capire che cosa sia una repubblica; non si intende minimamente di bilanciamento dei poteri, di tutti quei privilegi e di tutte quelle leggi fondamentali di cui siamo così fieri. In quei paesi, l'uomo più ricco e maggiormente padrone delle proprie azioni, il possessore di una immensa fortuna mobiliare, assolutamente libero di trasferirla dove meglio crede, sicuro d'altra parte di una completa protezione sul suolo europeo, e vedendosi già raggiunto dal cappio o dal pugnale, li preferisce nondimeno alla disgrazia di morire di noia tra noi.

A nessuno verrà certo in mente di consigliare all'Europa il diritto pubblico, così breve e chiaro, dell'Asia e dell'Africa; ma poiché il potere da noi è sempre temuto, discusso, attaccato o trasferito, e poiché per il nostro orgoglio non c'è niente di più insopportabile del governo dispotico, il più grosso problema europeo è di sapere *come si possa ridurre il potere sovrano senza distruggerlo*.

Si fa presto a dire: «*Ci vogliono delle leggi fondamentali, ci vuole una costituzione*». Ma chi istituirà queste leggi fondamentali, e chi le farà attuare? Il gruppo o l'individuo che ne avesse la forza sarebbe sovrano, poiché sarebbe più forte del sovrano; di modo che, per l'atto stesso dell'istituzione, lo detronizzerebbe. Se la legge costituzionale è una concessione del sovrano, il problema si ripresenta. Chi impedirà che uno dei suoi successori la violi? Bisogna che il diritto di resistenza sia attribuito a un gruppo o a un individuo; altrimenti non può essere esercitato altro che dalla rivolta, rimedio terribile, peggiore di tutti i mali.

D'altra parte, si sa che i numerosi tentativi fatti per ridurre il potere sovrano non sono mai riusciti a far venire la voglia di imitarli. [...]

Il dogma cattolico, come tutti sanno, condanna indiscriminatamente ogni tipo di rivolta; e per difendere questo dogma i nostri dottori adducono ragioni validissime, anche filosofiche e politiche.

Il protestantesimo, al contrario, muovendo dalla sovranità del popolo, dogma che ha trasferito dalla religione nella politica, non vede nel sistema

della *non resistenza* se non l'estrema degradazione dell'uomo. Il dottor *Beattie* può essere citato come il rappresentante tipico del suo partito. Egli definisce *dottrina detestabile* il sistema cattolico della *non resistenza*. Sostiene che l'uomo, quando si tratta di opporre resistenza alla sovranità, deve decidersi *per i sentimenti interiori di un certo istinto morale di cui ha un'intima coscienza, e che si ha torto di confondere col calore del sangue e degli spiriti vitali*[4]. E rimprovera al suo famoso compatriota, il dottor Berkeley, di avere misconosciuto questa potenza interiore, e di avere creduto che *l'uomo in quanto essere ragionevole, debba lasciarsi dirigere dai precetti di una saggia e imparziale ragione*[5].

Ammiro molto queste belle massime; ma esse hanno il difetto di non fornire nessun lume all'intelletto per prendere una decisione nei momenti difficili, quando le teorie sono assolutamente inutili. Una volta deciso (lo ammetto per ipotesi) che si ha il diritto di opporre resistenza al potere sovrano e di farlo rientrare nei suoi limiti, non si è ancora fatto niente, perché resta da sapere *quando* e *da quali uomini* può venire esercitato questo diritto.

I più ardenti fautori del diritto di resistenza convengono (e chi ne dubiterebbe?) che esso potrebbe venire giustificato soltanto dalla tirannia. Ma che cos'è la tirannia? Una sola azione, per quanto atroce, potrebbe avere questo nome? se ce ne vuole più di una, quante ce ne vogliono, e di che tipo? Quale potere nello stato ha il diritto di decidere che *è arrivato il momento di fare resistenza*? Se il tribunale esisteva da prima, era già dunque parte della sovranità, e intervenendo sull'altra parte, la annienta; se invece non esisteva prima, da quale tribunale verrà istituito questo tribunale? Si può inoltre esercitare un diritto, anche giusto e incontestabile, senza mettere sulla bilancia gli inconvenienti che ne possono derivare? Nella storia un coro unanime ci dice che le rivoluzioni, cominciate dagli uomini più saggi, sono sempre terminate dai pazzi; che gli autori ne sono sempre le vittime e che gli sforzi dei popoli per creare o accrescere la libertà finiscono quasi sempre con delle catene. Da ogni parte non si vedono che abissi[6].

CAP. III. *Idee antiche sul gran problema*

Non è in potere dell'uomo creare una legge che non abbia bisogno di nessuna eccezione. Questa incapacità risulta egualmente dalla debolezza umana che non potrebbe prevedere tutto, e dalla natura stessa delle cose che ora variano talmente da uscire, per il loro stesso movimento, dai limiti della legge, e ora, disposte per gradazioni insensibili sotto generi comuni, non possono venire comprese da un nome complessivo che non risulti falso nelle

sfumature.

Di qui risulta, in tutte le legislazioni, la necessità di un potere dispensatore. Perché, dove non vi è dispensa, c'è violazione.

Ma ogni violazione della legge è pericolosa o mortale per la legge stessa, mentre ogni dispensa la fortifica: perché non si può chiedere di esserne dispensati senza renderle omaggio e riconoscere che individualmente non si può nulla contro di essa.

La legge che prescrive obbedienza verso i sovrani è una legge generale come tutte le altre; è buona, giusta e necessaria *in generale*. Ma se Nerone è sul trono, essa può *sembrare* imperfetta.

E allora perché in questi casi non ci dovrebbe essere dispensa dalla legge generale, giustificata da circostanze del tutto impreviste? Non è meglio agire con cognizione di causa e in nome dell'autorità, invece di precipitarsi sul tiranno con un impeto cieco che ha tutte le apparenze del crimine?

Ma a chi rivolgersi per questa dispensa? Essendo per noi la sovranità una cosa sacra, un'emanazione del potere divino, che le nazioni di tutti i tempi hanno sempre messo sotto la custodia della religione, ma che il cristianesimo soprattutto ha preso sotto la sua particolare protezione, prescrivendoci di vedere nel sovrano un rappresentante e un'immagine di Dio stesso, non era assurdo pensare che, per venire sciolti dal giuramento di fedeltà, non c'era autorità competente all'infuori di quell'alto potere spirituale, unico sulla terra, le cui sublimi prerogative costituiscono una parte della rivelazione.

Tra il giuramento di fedeltà senza restrizione che espone gli uomini a tutti gli orrori della tirannia, e la resistenza senza regola che li espone a tutti quelli dell'anarchia, la dispensa da questo giuramento, pronunciata dalla sovranità spirituale, poteva benissimo presentarsi alla mente umana come l'unico mezzo per contenere l'autorità temporale, senza cancellarne gli attributi.

Sarebbe comunque un errore credere che la dispensa dal giuramento venisse a trovarsi, in questa ipotesi, in contraddizione con l'origine divina della sovranità. Al contrario, supposto il potere dispensatore come eminentemente divino, niente impedirebbe che, in certi casi e in circostanze straordinarie, gli fosse subordinato un altro potere.

D'altra parte, le forme della sovranità non sono le stesse dovunque: esse sono fissate da leggi fondamentali, le cui vere basi non sono mai state scritte. Pascal ha detto molto bene che «sarebbe orribile tanto il distruggere la libertà dove Dio ha voluto che fosse, quanto l'introdurla dove non esiste». Perché qui non si tratta di monarchia, ma di sovranità; il che è tutta un'altra cosa.

Questa osservazione è essenziale per sfuggire al sofisma che viene spontaneo: *La sovranità è limitata*, qui o là, e dunque proviene dal popolo.

Anzitutto, se vogliamo esprimerci esattamente, non c'è sovranità limitata; sono tutte assolute e infallibili, poiché in nessun caso si deve dire che esse possono sbagliarsi.

Quando dico che *nessuna sovranità è limitata*, intendo *nel legittimo esercizio delle sue funzioni*, e questo va notato attentamente. Perché si può ugualmente dire, da due diversi punti di vista, che *qualunque sovranità è limitata*, e che *nessuna sovranità è limitata*. È limitata in quanto non c'è sovranità che possa tutto; non lo è, in quanto nel suo campo di legittimità, tracciato dalle leggi fondamentali di ogni paese, essa è sempre e dovunque assoluta, senza che nessuno abbia il diritto di dirle che è ingiusta o che si sbaglia. La legittimità non consiste dunque nell'agire in questa o in quell'altra maniera nel proprio ambito, ma nel non uscirne.

È una cosa, questa, a cui non si presta mai abbastanza attenzione. Si dirà, per esempio: in Inghilterra, *la sovranità è limitata*; non vi è niente di più falso. È *il potere monarchico* a essere limitato, in quelle famose contrade. Ora, il potere monarchico non è tutta la sovranità, per lo meno in teoria. Ma quando i tre poteri che in Inghilterra costituiscono la sovranità sono d'accordo, che cosa possono fare? Bisogna rispondere con Blackstone: TUTTO. E che cosa si può fare legalmente contro di loro? NIENTE.

Così, la questione dell'origine divina può venire discussa a Londra come a Madrid o da un'altra parte, e dappertutto essa presenta lo stesso problema, quantunque le forme della sovranità varino a seconda dei paesi.

In secondo luogo, il mantenimento delle forme, secondo le leggi fondamentali, non altera l'essenza né i diritti della sovranità. Se alcuni giudici supremi privassero un padre di famiglia del diritto di allevare i suoi figli, a causa delle intollerabili sevizie da questi subìte, li potremmo accusare di attentare all'autorità paterna e dichiarare che non è di diritto divino? Contenendo un potere entro i suoi limiti, il tribunale non ne contesta la legittimità, né le caratteristiche, né la forza legale, ma anzi le professa solennemente.

Nello stesso modo, il Sommo Pontefice, sciogliendo i sudditi dal giuramento di fedeltà, non farebbe niente contro il diritto divino. Proclamerebbe soltanto che la sovranità è un'autorità divina e sacra, che può essere controllata unicamente da un'autorità anch'essa divina, ma di un ordine superiore, e appositamente rivestita di questo potere in certi casi straordinari. [...]

Queste idee vagavano nella testa dei nostri avi, ma essi non potevano rendersi conto di questa teoria e darle una forma sistematica. Lasciarono soltanto che penetrasse in loro la vaga idea che *la sovranità temporale*

poteva essere controllata da quell'elevato potere spirituale che aveva il diritto, in certi casi, di revocare il giuramento del suddito.

J. de Maistre, *Il Papa*, trad. di A. Pasquali, Introduzione di C. Bo, Rizzoli, Milano 1984, pp. 155-65

1. L'origine della sovranità ha dunque il suo fondamento nella naturale cattiveria dell'uomo. Questo modo di argomentare *ex malo* è tipico del pensiero conservatore.

2. De Maistre illustra qui alcuni inconvenienti della sovranità per inferire, nel capitolo III, la necessità di una sua limitazione.

3. Cioè la stirpe degli europei. Giapeto, o Jafet, è uno dei tre figli di Noè – gli altri due sono Sem e Cam – dai quali ebbero origine, secondo la tradizione biblica, le tre razze umane: gli indoeuropei, i semiti e i camiti.

4. *Those instinctive sentiments of morality were of men are conscious ascribing them to blood and spirits, or to education and habit* (Beattie, *On Truth*, parte II, cap. XII, p. 408, Londra, in-8°). Non ho mai sentito usare così tante parole per definire l'orgoglio. [*Nota di de Maistre*.]

5. Infatti, è una grossa bestemmia. *Asserting that the conduct of rational beings is to be directed not by those instinctive sentiments, but by the dictates of sober and impartial reason* (Beattie, *ibid*.). Si nota qui con molta chiarezza *quel calore del sangue*, che l'orgoglio chiama *istinto morale*, ecc. [*Nota di de Maistre*.]

6. De Maistre respinge l'idea che la limitazione del potere sovrano possa venire dal diritto di resistenza, da lui rifiutato con decisione. L'unica legittima limitazione della sovranità del potere politico è quella costituita dall'autorità spirituale del Papa, come de Maistre spiega nel capitolo seguente dell'opera.

Juan Donoso Cortés

Saggio sul cattolicesimo, sul liberalismo e il socialismo

L'anarchia della ragione umana e l'ordine delle sacre verità

Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo

Con il suo *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* lo spagnolo Donoso Cortés – che fu consigliere della regina Elisabetta II, ambasciatore a Parigi e a Berlino, e morì poco più che quarantenne – ha conquistato una posizione di spicco tra i controrivoluzionari dell'Ottocento. Il *Saggio*, scritto due anni dopo i moti rivoluzionari del 1848, offre una spietata analisi delle due ideologie derivate dal razionalismo illuministico, cioè il liberalismo e il socialismo. Entrambe, seguendo la presunta indipendenza della Ragione e pensando di agire in nome del

Bene, inseguono, per via diversa, i miti della perfettibilità e del progresso, e si allontanano in tal modo dalle verità tradizionali di cui il cattolicesimo è portatore. L'errore del liberalismo consiste per Donoso Cortés «nell'annettere importanza soltanto alle questioni di governo che, paragonate con quelle di ordine religioso e sociale, non hanno alcuna importanza». Del socialismo afferma invece che esso «è forte perché è una teologia, ed è distruttore perché la sua è una teologia satanica».
In una visione pessimistica ma chiaroveggente di ciò che il successivo corso della storia avrebbe portato, Donoso Cortés denuncia l'illusoria precarietà dei fondamenti dottrinali su cui poggia la società borghese moderna, in balìa del mito della prosperità economica e del progresso tecnologico. E inserisce le sue analisi e le sue previsioni politiche nel più vasto quadro teologico-religioso che egli traccia in base all'assunto per cui ogni problema storico dipende da un più fondamentale movente teologico: «Se tutto si spiega in Dio e attraverso Dio, e se la teologia è la scienza di Dio, nel quale e mediante il quale tutto si spiega, la teologia è la scienza di ogni cosa». Il mondo fisico e quello spirituale sono dunque governati da un ordine universale, che si divide in una regione del relativo e in una dell'assoluto. Mentre quest'ultima cade interamente sotto il potere di Dio, la prima può essere violata dall'uomo, il quale, a causa della sua libera intelligenza, si allontana dall'ordine divino assoluto. Ma la trasgressione e la prevaricazione umane non riescono a ledere veramente tale ordine assoluto, in quanto esse vi sono previste, e l'apparente sovvertimento che esse rappresentano è in realtà funzionale al mantenimento dell'armonia dell'universo.
Presentiamo le pagine conclusive del *Saggio* nelle quali Donoso Cortés – che dichiarava di essere «non uomo di sistemi, ma di princìpi» – riprende la sua critica dell'orgoglio della Ragione e afferma la necessità di sottometterla all'ordine delle verità tradizionali di cui la Chiesa Cattolica è l'unica custode in terra.

Ognuno dei dogmi esposti tanto in questo libro quanto nel precedente è una legge del mondo morale; ognuna di tali leggi è di per sé inoppugnabile e perpetua: tutte insieme formano il codice delle leggi costitutive dell'ordine morale nell'umanità e nell'universo; associate alle leggi fisiche, alle quali sono subordinate le cose materiali, esse costituiscono la suprema legge

dell’ordine, che regge e governa tutte le cose create.

È a tal punto necessario che tutto sia soggetto a un ordine perfettissimo, che l’uomo, pur avendo portato il disordine in ogni cosa, non riesce a concepire il disordine; per questo motivo, non c’è rivoluzione che, nel distruggere le istituzioni precedenti, non le distrugga in quanto assurde e perturbatrici, e che nel sostituirle con altre di arbitraria invenzione non le dica costitutive di un ordine eccellente. È questa la spiegazione di quella frase consueta presso i rivoluzionari di tutti i tempi, secondo la quale ogni sovversione consacra «un nuovo ordine di cose». Lo stesso Proudhon, il più spinto di tutti costoro, difende la sua «anarchia» solo in quanto espressione razionale dell’ordine perfetto, cioè assoluto.

Dalla necessità perpetua dell’ordine deriva la necessità perpetua delle leggi, fisiche e morali, che lo sostengono: per questo, tutte le leggi furono create e promulgate da Dio, dal principio dei tempi[1]. Creando il mondo dal nulla, formando l’uomo dal fango della terra e la donna dal costato di lui, costruendo la prima famiglia, Dio intese emanare per sempre tutte le leggi fisiche e morali che fondano l’ordine tra gli uomini e nell’universo; Egli le volle altresì sottrarre alla giurisdizione dell’uomo, sistemandole al di fuori della portata delle sue folli speculazioni e delle sue inutili congetture. Gli stessi dogmi dell’Incarnazione del Figlio di Dio e della Redenzione del genere umano, che dovevano compiersi solo nella pienezza dei tempi, furono rivelati da Dio nell’età primordiale, quando fece ai nostri primi padri quella misericordiosa promessa con la quale volle attenuare il rigore della sua giustizia.

Invano il mondo ha negato codeste leggi: aspirando a liberarsi dal giogo con una semplice negazione, non è riuscito che a rendere più pesante il giogo stesso attraverso le catastrofi, che sono sempre proporzionate alle negazioni, dato che la legge della proporzione è una di quelle che costituiscono l’ordine.

Dio concesse agli uomini un campo libero e vasto per le loro opinioni; vasti furono i domini che volle assoggettare al potere e al libero arbitrio dell’uomo, al quale fu dato di esser signore del mare e della terra, di ribellarsi contro il suo Creatore, di muover guerra al cielo, di stringere patti e alleanze con gli spiriti inferi, di assordare il mondo con il rumore delle battaglie, di incenerire le città con il fuoco e con le discordie, di farle rabbrividire con le scosse tremende delle rivoluzioni, di rendere sordo il proprio intelletto alla verità, gli occhi ciechi alla luce, e di lasciarsi fascinare dall’errore e trovare diletto nelle tenebre; Dio permise alla sua creatura di fondare imperi e annientarli, di costruire Stati e distruggerli, di stancarsi di repubbliche, imperi e monarchie; di abbandonare ciò che prima aveva desiderato e tornare a ciò che prima

aveva ripudiato; di credere e difendere tutto, anche l'assurdo, di negare tutto, anche l'evidenza; gli permise di dire: «Dio non c'è, io sono Dio», di proclamarsi libero da tutte le potestà, di adorare l'astro che gli dà luce, il tiranno che lo opprime, il rettile che striscia, l'uragano che ulula nelle regioni lontane, il fulmine che si abbatte, il temporale che si alza e la nuvola che passa.

Tutto questo e molto altro fu dato all'uomo; ma pur essendogli state date tutte queste facoltà, niente è cambiato nell'ordine delle cose: gli astri seguono il loro corso perpetuo e il loro movimento perpetuo entro orbite stabilite, le stagioni si susseguono in armoniosi cicli, senza raggiungersi e senza confondersi mai; la terra continua oggi a coprirsi di erbe, di alberi, di messi, come è stato da quando ricevette dall'alto la virtù di produrre frutti; tutte le cose fisiche obbediscono oggi, come obbedirono ieri e obbediranno domani, ai divini comandamenti, movendosi in una perpetua pace e concordia, senza violare in un sol punto le leggi del loro potentissimo Artefice, che con mano sovrana governa il loro equilibrio, frena il loro impeto, lascia giusta libertà al loro movimento.

Tutto questo, ripetiamo, fu concesso all'uomo; ma pur essendogli state concesse tante facoltà, non poté evitare che al suo peccato seguisse il castigo, al suo delitto la pena, alla sua prima trasgressione la morte, alla sua ribellione la condanna, alla sua libertà la giustizia, al suo pentimento la misericordia, allo scandalo la riparazione, alle sue ribellioni le catastrofi.

All'uomo fu concesso di mettere sotto i suoi piedi la società dilaniata dalle discordie portate da lui, di abbattere i bastioni più sicuri, di mettere a sacco le città più felici, di far crollare gli imperi più vasti e famosi, di far inabissare le più alte civiltà, coprendo il loro splendore con la densa nebbia della barbarie. Ma non è stato capace di opporsi per un solo giorno, una sola ora, un solo istante, all'infallibile compiersi delle leggi fondamentali che governano il mondo fisico e quello morale, che costituiscono l'ordine nell'universo e nell'umanità. Il mondo ha visto e vedrà sempre che ogni qualvolta l'uomo fugge dall'ordine per la porta del peccato è costretto poi a rientrarvi attraverso la porta del castigo, questo messaggero di Dio che tutti raggiunge con le sue ambasciate.

J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. Allegra, Rusconi, Milano 1972, pp. 429-33

1. Con questa tesi Donoso Cortés riprende l'idea principale di Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), esposta nella *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés*.

Claude-Henri de Saint-Simon

Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei

Il sogno di una nuova società

Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei

Saint-Simon – che si diceva discendente di Carlo Magno, ebbe come precettore d'Alembert e partecipò da giovane in qualità di ufficiale di servizio alla spedizione francese in America, direttamente agli ordini di George Washington – divenne uno dei padri fondatori del socialismo, ed è una delle figure più originali e interessanti nei primi decenni dell'Ottocento francese. Di lui presentiamo un breve testo intitolato *Un sogno* e compreso nella sua prima opera, pubblicata anonima e senza data, probabilmente agli inizi del 1804, ossia le *Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*. Saint-Simon vi abbozza la visione di un nuovo ordine sociale riponendo le sue speranze, più ancora che nell'organizzazione politica, nel sapere scientifico considerato come fattore determinante di trasformazione e di perfezionamento dell'uomo. In forza di tale sapere egli si prefigge di costruire una nuova società, secondo la visione utopica che svilupperà nel *Sistema industriale* (1821), nel *Catechismo degli industriali* (1823-24) e nell'incompiuto *Nuovo cristianesimo* (1825).

Un sogno

Io non sono più giovane, ho osservato e riflettuto assai durante tutta la mia vita, e la vostra felicità è stata lo scopo dei miei lavori: ho concepito un progetto che mi parve esservi utile, e ve lo presento.

Aprite una sottoscrizione davanti alla tomba di Newton[1]; sottoscrivete tutti senza distinzione per la somma che volete.

Ogni sottoscrittore nomini poi tre matematici, tre fisici, tre chimici, tre fisiologi, tre letterati, tre pittori, tre musicisti.

Rinnovate ogni anno sia la sottoscrizione sia la nomina, ma lasciate a ciascuno la libertà illimitata di rieleggere le stesse persone.

Dividete il prodotto della sottoscrizione fra i tre matematici, i tre fisici ecc.

che avranno ottenuto più voti.

Pregate il presidente della Società reale di Londra[2] di ricevere le sottoscrizioni di questa annata.

L’anno successivo e gli anni seguenti incaricate di questa onorevole funzione la persona che avrà effettuato la più alta sottoscrizione.

Esigete da coloro che nominerete che non accetteranno né posti né onori né denaro se non da voi, ma lasciateli individualmente del tutto liberi d’usare le loro forze nel modo che preferiranno.

Gli uomini di genio godranno allora di una ricompensa degna di loro e di voi; questa ricompensa li porrà nell’unica posizione che possa concedere loro i mezzi per rendervi tutti i servizi di cui sono capaci; diverrà lo scopo dell’ambizione degli spiriti più energici, e questo li distoglierà da movimenti dannosi per la vostra tranquillità.

Con questa misura, infine, voi fornirete dei capi a coloro che lavorano per il progresso della vostra condizione spirituale, investirete questi capi di una stima grandissima e metterete a loro disposizione un’enorme forza finanziaria. [...]

È un’apparizione? Non è che un sogno? Non so, ma sono certo di aver provato le sensazioni che vi descrivo.

La notte passata ho inteso queste parole[3]:

Roma rinuncerà alla pretesa di essere il centro della mia Chiesa; il papa, i cardinali, i vescovi e i preti cesseranno di parlare in mio nome; l’uomo arrossirà per l’empietà commessa, dando incarico a tali sconsiderati di rappresentarmi.

Io avevo proibito ad Adamo di fare la distinzione fra bene e male: m’ha disobbedito; l’ho cacciato dal Paradiso, ma ho lasciato ai suoi discendenti un mezzo per placare la mia collera: operino per approfondire la conoscenza del bene e del male, ed io migliorerò la loro sorte; verrà un giorno in cui farò della terra un Paradiso.

Tutti i fondatori di religioni ne ricevettero il potere da me, ma essi non hanno ben compreso le istruzioni che avevo dato loro: essi tutti hanno creduto che io avessi concesso la mia scienza divina; il loro amor proprio li ha indotti a tracciare una linea di demarcazione fra il bene e il male nelle più piccole azioni dell’uomo, ed essi tutti hanno trascurato la parte più importante della loro missione, quella di indicare alla mente umana la via più breve per avvicinarsi indefinitivamente alla mia divina provvidenza; essi tutti hanno dimenticato di ricordare ai ministri dei miei altari che io avrei ritirato loro il potere di parlare in mio nome, se avessero cessato di essere più saggi del gregge che guidavano, e se si fossero lasciati dominare dal potere

temporale.

Sappi che ho posto *Newton*[4] ai miei fianchi, che gli ho concesso la direzione dell'intelligenza umana e la guida degli abitanti di tutti i pianeti.

L'assemblea dei ventun eletti dell'umanità[5] avrà il nome di Consiglio di Newton; il Consiglio di Newton mi rappresenterà sulla terra: spartirà l'umanità in quattro divisioni, che si chiameranno rispettivamente inglese, francese, tedesca, italiana; ogni divisione avrà un Consiglio composto nella stessa guisa del Consiglio centrale. Ogni individuo, in qualunque parte del globo abiti, s'aggregherà a una di queste partizioni, e voterà per il Consiglio centrale e per quello della sua divisione.

Le donne saranno ammesse a sottoscrivere; potranno essere elette.

I fedeli, dopo la morte, saranno trattati secondo i meriti acquistati durante la vita.

I membri dei Consigli di divisione non entreranno in funzione se non dopo averne ricevuto l'autorizzazione dal Consiglio centrale. Questo Consiglio non ammetterà coloro che giudicherà non all'altezza delle conoscenze più trascendenti, acquisite nel settore per il quale sono stati eletti.

Gli abitanti di una parte qualunque del globo, non importa qual sia la sua posizione e la sua ampiezza, in qualunque momento potranno dichiararsi sezione di una delle divisioni ed eleggere un Consiglio particolare di Newton. I membri di questo Consiglio non potranno entrare in funzione se non dopo averne ricevuto l'autorizzazione dal Consiglio di divisione presso il Consiglio centrale; egualmente ve ne sarà una di ciascun Consiglio di sezione presso il Consiglio di divisione. Queste deputazioni saranno composte da sette membri, uno per classe.

In tutti i Consigli sarà presidente il *matematico* che avrà ottenuto più voti.

Tutti i Consigli saranno divisi in due settori, il primo sarà composto dalle quattro prime classi, e il secondo dalle ultime tre. Quando il secondo settore si riunirà separatamente, sarà presieduto dal *letterato* che avrà ottenuto più voti.

Ciascun Consiglio farà costruire un tempio che conterrà un mausoleo in onore di Newton. Questo tempio sarà diviso in due parti: l'una, contenente il mausoleo, sarà resa magnifica con tutti i mezzi che gli artisti escogiteranno, l'altra sarà costruita e arredata in modo tale da dare agli uomini un'idea del soggiorno destinato in eterno a coloro che saranno di danno al progresso delle scienze e delle arti.

La prima divisione regolerà il culto *interno* del mausoleo.

La seconda divisione del Consiglio regolerà il culto *esterno*; lo regolerà in

modo da presentare uno spettacolo maestoso e brillante. Saranno resi onori a tutti i servizi ragguardevoli operati a favore dell'umanità, a tutte le sezioni di grandissima utilità per la diffusione della fede: il Consiglio riunito proporrà gli onori che saranno concessi.

Saranno prestabiliti segni distintivi per i membri dei Consigli e per le persone nominate da essi. Questi segni distintivi saranno di forma tale da poter essere mostrati o non esserlo, secondo la volontà di coloro che avranno il diritto di portarli.

Ogni fedele che si troverà alla distanza di meno di una giornata di cammino da un tempio, scenderà una volta all'anno nel mausoleo di Newton, attraverso un passaggio consacrato e destinato a ciò.

I bimbi vi saranno condotti dai loro parenti quanto più presto possibile dopo la nascita.

Tutti coloro che non ottempereranno a questo comandamento saranno considerati nemici della religione dai fedeli.

Se Newton, per attuare i miei precetti, giudica necessario trasportare in un altro pianeta il mortale disceso nel suo mausoleo, lo farà.

Nei pressi del tempio saranno eretti laboratori, officine e un collegio: tutto il lusso sarà riservato al tempio; i laboratori, le officine, il collegio, le abitazioni dei membri del Consiglio e quelle destinate a ricevere le deputazioni degli altri Consigli, saranno costruite e decorate semplicemente. La biblioteca non comprenderà mai più di 500 volumi.

Annualmente ogni membro del Consiglio nominerà cinque persone:

1. Un membro aggiunto, che avrà diritto di partecipare alle sedute e di dare il proprio voto deliberativo, nel caso di assenza del membro dal quale è stato nominato.
2. Un ministro del culto, destinato ad officiare nelle grandi cerimonie, scelto fra i 500 più forti sottoscrittori.
3. Una persona che per i suoi lavori abbia giovato al progresso delle scienze e delle arti.
4. Una persona che abbia fatto delle applicazioni utili delle scienze e delle arti.
5. Una persona cui si vorrà dare una prova di affetto particolare.

Queste nomine non saranno valide se non dopo essere state accettate dalla maggioranza del Consiglio; avranno luogo ogni anno, e le persone in favore delle quali saranno fatte non ne godranno che durante un anno, pur potendo, però, essere rielette.

Il presidente di ogni Consiglio nominerà un guardiano del territorio sacro,

che comprenderà il tempio e i suoi annessi. Il guardiano del territorio sacro sarà incaricato della sorveglianza; sarà tesoriere, amministrerà le spese, sempre agli ordini del Consiglio. Questo guardiano sarà scelto tra i cento più grandi sottoscrittori; avrà diritto di partecipare alle sedute del Consiglio; la sua nomina non sarà valida se non dopo essere stata approvata dalla maggioranza del Consiglio.

Il Consiglio centrale avrà un istituto in ogni divisione; risiederà alternativamente un anno in ogni divisione.

Un uomo rivestito di grande potere sarà il fondatore di questa religione; per ricompensa avrà il diritto di entrare in tutti i Consigli e di presiederli. Serberà questo diritto per tutta la vita; e, alla morte, sarà sepolto nella tomba di Newton.

TUTTI GLI UOMINI LAVORERANNO; essi si considereranno operai addetti a una officina i cui lavori hanno per scopo di riavvicinare l'intelligenza umana alla mia divina previdenza. Il Consiglio centrale di Newton dirigerà i lavori; tenterà di tutto per giungere ad una piena comprensione della pesantezza universale: è questa l'unica legge cui io ho sottoposto l'universo.

Tutti i Consigli di Newton rispetteranno la linea di demarcazione che separa il potere spirituale da quello temporale.

Non appena saranno state effettuate le elezioni del Consiglio centrale e dei Consigli di divisione, il flagello della guerra abbandonerà l'Europa per non più riapparirvi. [...]

DORMI.

Al mio risveglio ho trovato quanto voi avete letto, scolpito molto chiaramente nella mia memoria.

Claude-Henri de Sant-Simon, *Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G.M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 76-81

1. Isaac Newton fu sepolto nell'Abbazia di Westminster.

2. La Royal Society, una fra le più antiche e le più importanti associazioni scientifiche d'Europa.

3. Saint-Simon immagina che, nel sogno, Dio gli parli presentandogli la visione di una società ideale. Quanto segue è il discorso di Dio.

4. Saint-Simon pensava che per essere «filosofi» fosse necessario conoscere le scienze, specie l'astronomia e la fisiologia, e fece di Newton l'uomo più stimabile, lo pose al centro del suo nuovo culto, in modo tale che l'insegnamento del filosofo inglese fosse alla base della nuova costruzione sociale. Qui, addirittura, immagina che Dio lo ponga al suo fianco nel governo dell'umanità e dell'intero universo.

5. I tre matematici, i tre fisici, i tre chimici, i tre fisiologi, i tre letterati, i tre pittori, i tre musicisti di cui Saint-Simon ha parlato sopra.

Charles Fourier

Il nuovo mondo industriale e societario

«Soltanto da un secolo a questa parte ci si occupa di teorie industriali»

Il nuovo mondo industriale e societario

Come Newton aveva scoperto la legge di gravità che spiega la generale attrazione dei corpi, fondando su di essa la nuova fisica, così Fourier immaginò di poter scoprire la legge universale dell'«Armonia» o dell'«attrazione passionale», ovvero della forza che regolerebbe i rapporti sociali e più in generale tutte le relazioni dell'universo. Su questa concezione metafisica Fourier ideò un'ardita utopia in cui preconizzava l'emancipazione sociale e sessuale dell'umanità in una nuova comunità battezzata «Armonia». Ad essa si ispirò l'industriale inglese Robert Owen per fondare negli Stati Uniti la sua «New Harmony».
Dal *Nuovo mondo industriale e societario* (1829), l'opera in cui Fourier espone le sue chimeriche idee – in forma mitigata rispetto a quanto aveva fatto nel *Nuovo mondo amoroso* (che rimase inedito e fu riscoperto solo nel 1967) – presentiamo un brano che illustra i princìpi capitali del nuovo sistema sociale.

Soltanto da un secolo a questa parte ci si occupa di teorie industriali. L'antichità non ha fatto alcuno studio su questo argomento; ne era stata impedita dalla schiavitù, che avrebbe posto molti ostacoli all'invenzione del meccanismo societario, inattuabile con essa.

I moderni, che non erano più imbarazzati dall'uso della schiavitù, avrebbero potuto riflettere sull'associazione agricola e familiare; ma i loro economisti ne sono stati impediti da un pregiudizio che li ha convinti che il frazionamento, o la coltivazione suddivisa per famiglie, rappresenta la natura dell'uomo, il suo destino immutabile. Tutte le teorie poggiano su questo errore primordiale, fortemente sostenuto dalla morale, che vede la saggezza soltanto nelle relazioni di famiglia, nella moltiplicazione delle capanne.

Gli economisti hanno perciò sanzionato come necessari i due vizi radicali che hanno trovati stabiliti, il *frazionamento dell'agricoltura* e la *falsità* del commercio, lasciato in balìa della concorrenza individuale, che è tutta menzogna e complicazione e che richiede un numero di persone venti volte

superiore a quello che verrebbe usato in un regime veritiero.

Su questi due vizi poggia la società che vien definita *civiltà*, la quale, ben lungi dall'essere il destino del genere umano, è, al contrario, la più vile delle società industriali che esso possa formare; perché è la più perfida, a tal punto da suscitare perfino il disprezzo dei barbari.

Del resto, la civiltà occupa nella scala del progresso un posto importante, perché crea i mezzi necessari per avvicinarsi all'associazione: crea la grande industria, le scienze pure e le belle arti. Bisognava far uso di questi mezzi per salire più in alto sulla scala sociale, per non marcire in perpetuo in quest'abisso di miserie e di ridicolo, chiamato civiltà, che, con le sue prodezze industriali e i suoi torrenti di false dottrine, non è capace d'assicurare al popolo il lavoro e il pane.

Su altri globi, come sul nostro, l'umanità, per circa un centinaio di generazioni, è obbligata a passare in un meccanismo falso e frazionato, che comprende i quattro periodi, *selvaggio*, *patriarcale*, *barbaro* e *civile*, e a languirvi fino a quando essa non ha soddisfatto a due condizioni:

1. Creare la grande industria, le scienze pure e le belle arti, poiché questi mezzi sono necessari per la costituzione del regime societario, che è incompatibile con la povertà e l'ignoranza.
2. Inventare questo meccanismo societario, questo nuovo mondo industriale contrapposto al frazionamento.

Per riuscirvi c'erano numerosi mezzi, di cui parlerò più oltre in questo riassunto, ma sono stati tutti trascurati, fra gli altri il calcolo dell'*attrazione passionale*[1], che avrebbe assicurato i successi di Newton nel computo dell'attrazione materiale.

La prima condizione è assai ben soddisfatta: noi abbiamo da lungo tempo spinto l'industria, le scienze e le arti al livello sufficiente. [...]

Ma la seconda condizione non è ancora stata soddisfatta. [...] Tutti si accorgono che il mondo sociale non ha per nulla raggiunto il suo scopo, e che il progresso dell'industria è soltanto una lusinga per le masse. Nella tanto vantata Inghilterra, la metà della popolazione è ridotta a lavorare sedici ore al giorno, anche in laboratori infetti, per guadagnare *sette soldi francesi*, in un paese dove la vita è più cara che in Francia. Com'è saggia la natura ad ispirare ai selvaggi un disprezzo profondo per questa industria civile, fatale per quelli che la esercitano e utile soltanto agli oziosi e a qualche capo! Se l'industria fosse stata destinata soltanto a produrre questi scandalosi risultati, Dio non l'avrebbe creata o, meglio, non avrebbe fatto sorgere negli uomini questa sete di ricchezza, che l'industria civile e barbara non può soddisfare, perché essa

sprofonda nella miseria tutta la moltitudine industriale, per arricchire alcuni favoriti, che si considerano poveri, se ancora qualcuno può prestar loro fede.

Per replicare ai sofisti che ci vantano questo caos sociale come un rapido cammino verso la crescente perfettibilità, insistiamo sulle tre condizioni primordiali della saggezza sociale, nessuna delle quali può venir soddisfatta nel regime civile; esse sono:

attrazione industriale,
ripartizione proporzionale,
equilibrio della popolazione,
economia dei mezzi. [...]

Ho fatto notare che, se il popolo civile godesse di un *minimum* copioso, di una garanzia di sostentamento e di mantenimento decente, si darebbe all'ozio perché l'industria civile è molto ripugnante; bisognerà perciò, nel regime societario, far in modo che il lavoro sia tanto attraente quanto lo sono oggi i nostri banchetti e i nostri spettacoli: in tal caso, il rimborso del *minimum* anticipato sarà garantito dall'attrazione industriale o passione del popolo per lavori molto piacevoli e redditizi: passione che si potrà sostenere soltanto quando si avrà un metodo equo di ripartizione, che accordi ad ogni individuo, uomo, donna o bambino, tre dividendi destinati alle sue tre facoltà industriali, *Capitale*, *Lavoro* e *Talento*, e tale da soddisfarlo completamente.

Per quanto alto fosse questo benessere, il popolo, se si moltiplicasse senza limiti, ricadrebbe ben presto nella miseria, come la plebaglia della civiltà, i formicai d'Inghilterra, Francia, Italia, Cina, Bengala ecc. Bisogna perciò scoprire un mezzo di protezione contro l'accrescimento indefinito della popolazione. Le nostre scienze non indicano alcun mezzo per impedire questo flagello, contro il quale la teoria dell'attrazione passionale fornisce quattro garanzie, nessuna delle quali può esser introdotta nella civiltà, poiché questa società è incompatibile con le garanzie sociali, così come si vedrà in seguito.

Ci sono molti altri vizi contro i quali il regime societario dovrà possedere garanzie efficaci; il furto da solo sarà sufficiente per far abortire tutti i tentativi d'associazione: queste garanzie sono reperibili nel meccanismo delle Serie passionali, e la civiltà non può impadronirsi di nessuna di esse; la civiltà infatti fallisce in tutte le garanzie di cui vuol fare esperimento; sovente peggiora il male, come s'è visto nella faccenda della tratta dei negri e in quella della responsabilità finanziaria. Esiste una teoria speciale sulla garanzia, e le nostre scienze non l'hanno colta come la teoria dell'associazione.

Quest'ultima schiude all'ambizione individuale una possibilità magnifica.

[...]

Tutti gli uomini o le donne liberi, che abbiano un capitale di centomila franchi da far fruttare su un'ipoteca, e che godano di un'importanza sufficiente per porsi a capo di una compagnia d'azionisti portata a due milioni di capitale, possono fondare l'*associazione naturale* o *industria attraente*, diffonderla subito per tutto il globo, convertire i selvaggi all'agricoltura, i barbari a dei costumi più civili dei nostri, attuare la liberazione *ormai decisa* degli schiavi, senza ritorno alla schiavitù, stabilire dappertutto delle unità di relazioni in linguaggio, misura, moneta, scrittura ecc.; operare cento altri prodigi per i quali riceveranno una strepitosa ricompensa per voto unanime dei sovrani e delle nazioni. [...]

Vogliamo qui far osservare questa proprietà inerente al meccanismo societario: esso *accontenta tutte le classi*, tutti i partiti; per questo motivo il suo successo sarà così facile e un piccolo esperimento, tentato su settecento persone, determinerà subito la metamorfosi generale, perché si vedranno realizzati in esso tutti i benefici che la filosofia si limita a sognare, libertà reale, unità d'azione, regno della verità e della giustizia, divenuti mezzi di fortuna; ma, nell'ordine civile, dove la verità e la giustizia non portano alla fortuna, è impossibile che esse siano preferite; così si vedono la frode e l'ingiustizia dominare in tutte le legislazioni civili, e accrescersi seguendo il progresso dell'industria e delle scienze.

Il popolo, per quanto riguarda le opinioni sul suo destino, è giudice migliore dei saggi; dà allo Stato civile il nome di *mondo alla rovescia*, idea che implica la possibilità *di un mondo nel senso giusto*, di cui rimaneva da scoprire la teoria.

La classe dotta non ha presentito questo nuovo mondo morale, che le veniva indicato dall'analogia; noi vediamo nella natura una duplice distribuzione, quella del falso e quella del vero:

l'ordine combinato e giusto fra i pianeti,
l'ordine incoerente e falso fra le comete.

Le relazioni sociali non sono forse soggette a questo duplice andamento? Non può forse esistere un ordine di verità e di libertà, in contrasto con lo stato di falsità e di violenza, che si vede regnare sul nostro globo? Il progresso dell'industria e del sapere serve soltanto ad accrescere la falsità generale delle relazioni, e la povertà delle classi che sopportano il peso dell'industria stessa: i nostri plebei, i nostri operai, sono molto più infelici del selvaggio che vive nell'apatia, nella libertà e, talvolta, nell'abbondanza, quando la caccia o la pesca hanno avuto successo.

I filosofi, in base alle proprie dottrine, avrebbero dovuto intravedere il vero destino dell'uomo, e la dualità del meccanismo nel movimento sociale, come nel movimento materiale; concordano tutti nell'insegnare che c'è unità e analogia nel sistema dell'universo. Ascoltiamo su questa tesi un nostro celebre metafisico: «L'universo è fatto sul modello dell'anima umana, e l'analogia d'ogni parte dell'universo con l'insieme è tale che la stessa idea si riflette costantemente dal tutto su ogni parte, e da ogni parte nel tutto» (Schelling).

Nulla è più vero di questo principio: l'autore e i suoi seguaci avrebbero dovuto concludere che, se il mondo materiale è soggetto a due meccanismi, armonia dei pianeti e incoerenza delle comete, il mondo sociale dev'essere ugualmente soggetto a due meccanismi, altrimenti non esisterebbe nessuna analogia fra i due mondi, materiale e sociale, nessuna unità nel sistema dell'universo. E, poiché è evidente che le nostre società, civile, barbara e selvaggia rappresentano lo stato d'incoerenza e di falsità, *il mondo alla rovescia*, bisognerebbe cercare i mezzi che conducono al *mondo nel senso giusto*, o regime della verità e dell'armonia societaria, applicabile alle passioni e all'industria, e incoraggiare questa ricerca attraverso concorsi e premi.

Poiché il caso m'aveva fatto scoprire il germe di questa teoria nel 1798, sono giunto, in trent'anni di lavoro, a semplificarla a tal punto da metterla alla portata degli uomini meno istruiti, e anche delle persone frivole e nemiche dello studio; è un calcolo di piaceri, ed è di competenza sia delle donne che degli uomini.

Ogni donna che desideri divenire celebre e che abbia mezzi finanziari, può aspirare alla palma di fondatrice dell'unità universale, e porsi a capo della compagnia di prova. Questa parte sarebbe stata adatta per Madame de Staël, che aspirava ad una grande celebrità e che aveva una fortuna venti volte più che sufficiente per porsi a capo dell'istituzione.

Anche alcuni individui senza mezzi possono aspirare a questo trionfo; uno scrittore che goda di molta reputazione può convincere qualche amico dell'umanità, come il re di Baviera, a tentare l'esperienza societaria. In questo caso l'uomo che avrà concorso a questa fondazione, a titolo di oratore o di promotore, parteciperà alla grandezza e alla ricompensa del fondatore.

È un'impresa per la quale si possono indicare in Europa centomila candidati, provvisti dei mezzi necessari: non sarà difficile convincerne uno, dimostrandogli che ne raccoglierà fortuna e gloria immense.

Charles Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, in *Il socialismo*

prima di Marx, a cura di G.M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 106-9, 111-13

1. È questo per Fourier il principio fondamentale, la legge cui obbedisce e sottostà la vita della società.

Pierre-Joseph Proudhon

Che cos'è la proprietà?

La proprietà come furto

Che cos'è la proprietà?

In *Che cos'è la proprietà?* (1840) Proudhon affermava semplicemente e direttamente che «la proprietà è un furto». Con lo stesso rigore con cui si dimostra un teorema matematico egli pretendeva di dimostrare che la proprietà, nel senso della proprietà privata dei mezzi di produzione, è contraddittoria, contro natura, ingiusta, fonte di ineguaglianza: dunque deve essere negata. La proprietà privata dei mezzi di produzione è, infatti, la disuguaglianza originaria, nel senso che mette il capitalista nella condizione di appropriarsi dei prodotti del lavoro, e l'operaio in quella in cui la ricchezza da lui prodotta gli viene sottratta.
Dal suo celebre saggio presentiamo la tesi capitale e l'ultima delle dieci proposizioni in cui Proudhon compendia le sue argomentazioni per sostenerla.

Se, dovendo rispondere alla seguente domanda, *Che cos'è la schiavitù?* replicassi con una sola parola, *È l'assassinio*, il mio pensiero sarebbe subito compreso. Non avrei bisogno di un lungo discorso per dimostrare che il potere di togliere all'uomo il pensiero, la volontà, la personalità è un potere di vita e di morte; e che fare di un uomo uno schiavo, è assassinarlo. Perché dunque a quest'altra domanda, *Che cos'è la proprietà?*, non posso parimenti rispondere, *È il furto*, senza aver la certezza di non essere capito, sebbene questa seconda proposizione non sia che la prima trasformata?

L'impossibilità della proprietà

La ragione ultima dei proprietari, l'argomento fulminante, la cui invincibile

potenza li rassicura, è che, secondo loro, l'uguaglianza delle condizioni è impossibile. L'uguaglianza delle condizioni è una chimera, gridano con aria saputa; dividete oggi i beni in parti uguali, domani quest'uguaglianza sarà scomparsa.

A questa banale obiezione, che ripetono ovunque con incredibile sicurezza, non mancano mai di aggiungere la seguente glossa, sotto forma di *Gloria Patri*: Se tutti gli uomini fossero uguali, nessuno vorrebbe lavorare.

Questa antifona si canta su parecchi toni.

Se tutti fossero padroni, nessuno vorrebbe ubbidire.

Se non ci fossero più dei ricchi, chi farebbe lavorare i poveri?

E se non ci fossero più dei poveri, chi lavorerebbe per i ricchi?... Ma, niente recriminazioni; abbiamo di meglio per rispondere.

Se dimostro che la proprietà stessa è impossibile; che la proprietà è contraddizione, chimera, utopia; e se lo dimostro non più per mezzo di considerazioni di metafisica e di diritto, ma con la ragione dei numeri, con equazioni e calcoli, quale sarà fra poco il terrore dello stupìto proprietario? E voi, lettori, che ne pensate della confutazione?

I numeri governano il mondo, *mundum regunt numeri*: questo adagio è tanto vero per il mondo morale e politico, quanto per il mondo siderale e molecolare. Gli elementi del diritto sono uguali a quelli dell'algebra; la legislazione e il governare non sono altro che l'arte di fare classificazioni e di equilibrare potenze: tutta la giurisprudenza è nelle regole dell'aritmetica. Questo capitolo e il seguente[1] serviranno a gettare le basi di quest'incredibile dottrina. Allora si rivelerà agli occhi del lettore una nuova ed immensa via: allora noi cominceremo a vedere, nelle proporzioni dei numeri, l'unità sintetica della filosofia e delle scienze, e pieni d'ammirazione e d'entusiasmo, di fronte a questa profonda e maestosa semplicità della natura, grideremo insieme con l'apostolo: «Sì, l'Eterno ha fatto tutto con numero, peso e misura». Comprenderemo che l'uguaglianza delle condizioni non soltanto è possibile, ma è la sola possibile; che quest'apparente impossibilità, che le si rimprovera, le proviene dal fatto che la concepiamo sempre sia nella proprietà sia nella comunità, forme politiche entrambe contrarie alla natura dell'uomo. Noi riconosceremo infine che tutti i giorni, a nostra insaputa, nel momento stesso in cui affermiamo che è irrealizzabile, quest'uguaglianza si realizza; che si avvicina il momento nel quale, senza averla cercata né voluta, noi l'avremo stabilita ovunque; che, con essa, in essa e per mezzo di essa, si deve manifestare l'ordine politico secondo la natura e la verità.

Si è detto, parlando della cecità e dell'ostinazione delle passioni, che se l'uomo avesse qualche interesse a negare le verità dell'aritmetica, troverebbe

il modo di scuoterne la certezza; ecco l'occasione di fare questa curiosa esperienza. Attacco la proprietà, non più con i suoi aforismi, ma con il calcolo. I proprietari si tengano dunque pronti a verificare le mie operazioni; perché, se per loro disgrazia, risultano giuste, essi sono perduti. Provando l'impossibilità della proprietà, finisco con il provarne l'ingiustizia; effettivamente,

ciò che è *giusto*, a maggior ragione è *utile*;
ciò che è utile, a maggior ragione è *vero*;
ciò che è vero, a maggior ragione è *possibile*;

di conseguenza, tutto ciò che nasce dal possibile, nasce per questo fatto stesso dalla verità, dall'utilità, dalla giustizia. Dunque, *a priori*, si può giudicare la giustizia d'una cosa dalla sua impossibilità; di modo che, se questa cosa fosse sommamente impossibile, essa sarebbe sommamente ingiusta. [...]

Decima proposizione

La proprietà è impossibile, perché è la negazione dell'uguaglianza.

Lo sviluppo di questa proposizione sarà il riassunto delle precedenti.

1. Il principio del diritto economico è che *i prodotti non si acquistano che per mezzo dei prodotti*; la proprietà, non potendo essere difesa che come produttrice di utilità, e non producendo niente, è condannata fin da questo momento.

2. Una legge economica afferma che *il lavoro dev'essere equivalente al prodotto*: con la proprietà, la produzione costa più di quanto non valga.

3. Altra legge economica: *Dato il capitale, la produzione si misura non più secondo la grandezza del capitale, ma secondo la grandezza della forza produttrice*; la proprietà, esigendo che il reddito sia sempre proporzionale al capitale, senza considerare il lavoro, disconosce questo rapporto d'uguaglianza dell'effetto alla causa.

4. e 5. Come l'insetto che fila la sua seta, il lavoratore non produce mai per se stesso: la proprietà, richiedendo doppio prodotto e non potendolo ottenere, spoglia il lavoratore e lo uccide.

6. La natura non ha dato a ogni uomo che una ragione, uno spirito, una volontà; la proprietà, accordando ad un medesimo individuo pluralità di voti, gli suppone pluralità di anime.

7. Ogni consumo, che non sia riproduttivo di utilità, è una distruzione; la proprietà, sia che essa consumi, che risparmi, o che capitalizzi, produce

inutilità, causa di sterilità e di morte.

8. Ogni appagamento d'un diritto naturale è un'equazione: in altri termini, il diritto ad una cosa è necessariamente completato dal possesso di questa cosa. Così, fra il diritto alla libertà e la condizione di uomo libero c'è equilibrio, equazione; fra il diritto ad essere padre e la paternità, equazione; fra il diritto alla sicurezza e la garanzia sociale, equazione. Ma fra il diritto al profitto e la riscossione di questo profitto, non c'è mai equazione, perché man mano che il profitto è riscosso, esso produce un altro diritto, questo un terzo ecc., e non c'è più fine. Poiché la proprietà non è mai adeguata al suo scopo, è un diritto contro la natura e la ragione.

9. Infine, la proprietà per se stessa non esiste; per prodursi, per agire, essa ha bisogno di una causa esterna, che è la *forza* o la *frode*; in altri termini, la proprietà non è affatto uguale alla proprietà, è una negazione, una menzogna, è un NULLA.

Pierre-Joseph Proudhon, *Che cos'è la proprietà?*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G.M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 416-18, 473-74

1. Il capitolo presente ha appunto il titolo *Impossibilità della proprietà*. Quello seguente: *Esposizione psicologica dell'idea di giusto e di ingiusto, e determinazione dei princìpi di governo e di diritto*.

Benjamin Constant

Delle reazioni politiche

I princìpi e la loro applicazione: la controversia con Kant

Delle reazioni politiche, cap. VIII

L'importanza di Constant risiede soprattutto nelle sue riflessioni politiche, nate dal suo diretto coinvolgimento nella vita politica dell'epoca: dapprima ai tempi della Rivoluzione; quindi sotto Napoleone, di cui fu fiero oppositore (*Dello spirito di conquista e dell'usurpazione*, 1814) ma poi anche consigliere durante la prima Restaurazione; in seguito sotto il regno di Carlo X e nel corso della Rivoluzione di Luglio, fino a essere nominato da Luigi Filippo nell'agosto 1830 presidente del Consiglio di Stato. Constant stesso provvide a raccogliere i suoi più importanti saggi politici nel *Corso di politica istituzionale* (1818-20).

Da un punto di vista più strettamente filosofico, Benjamin Constant merita di essere ricordato soprattutto per la controversia che sostenne con Kant sul «diritto di mentire per amore dell'umanità». Si tratta di un problema classico – già affrontato e discusso da Agostino, Quintiliano, Grozio, Pufendorf, Wolff – che tocca la questione più generale della validità dei princìpi, in particolare dei princìpi morali (di cui la norma del «dire la verità» è un esempio particolare). Il dilemma è: il valore dei princìpi è assoluto, tale che essi vanno rispettati sempre e comunque, oppure è subordinato alle circostanze in cui vengono applicati e dalle conseguenze che la loro applicazione comporta?
Si configura in questo modo l'antitesi tra due diversi modi di intendere i princìpi morali e quindi l'etica: l'«etica della convinzione» (*Gesinnungsethik*), che postula il carattere universale e irrefragabile dei princìpi come fondamento irrinunciabile della loro validità; e l'«etica della responsabilità» (*Verantwortungsethik*), la quale ritiene che nel seguire i princìpi bisogna tenere conto delle conseguenze che derivano dalla loro applicazione e assumersene la responsabilità, rinunciando dunque alla loro osservanza cieca e assoluta. Questa antitesi diventerà un motivo ricorrente di riflessione, da Hegel a Max Weber.
A sollevare la disputa tra Constant e Kant fu lo scritto di Constant *Delle reazioni politiche* del 1797, subito tradotto in tedesco. Nel capitolo VIII di tale scritto, «Sui princìpi», che presentiamo, Constant allude alla tesi sostenuta da un «filosofo tedesco» sul carattere assoluto dei princìpi morali, e la critica. Infatti i princìpi assoluti risultano nella maggior parte dei casi inapplicabili. Per esempio – argomenta Constant – il principio morale del dire la verità «se fosse preso in se stesso e in assoluto, renderebbe impossibile qualsiasi forma di società». Con ciò egli non intende affermare una posizione relativistica o rifiutare semplicemente i princìpi. Egli auspica, anzi, una «riabilitazione dei princìpi», probabilmente anche contro il cinismo del motto che veniva allora attribuito a Napoleone: *Principes – c'est bien! Cela n'engage point*, cioè: «I princìpi – vanno bene! Non impegnano affatto». Per Constant si tratta piuttosto di trovare il «mezzo di applicazione», vale a dire i «princìpi intermediari» che rendano ragione dei passaggi

necessari ad applicare il principio universale alla situazione particolare. Per «trovare» le vie dell'applicazione viene in aiuto alla ragione universalizzante il «giudizio» con la sua capacità euristica.

Sebbene non nominato esplicitamente, il bersaglio evidente di Constant era il «rigorismo» etico sostenuto da Kant. La dottrina kantiana era ben nota a Constant e, in generale, in Francia. Proprio nel 1797, nel «Magasin encyclopédique», apparve una delle testimonianze più significative della sua diffusione, cioè la *Lettre sur la philosophie de Kant* di Jean-Joseph Mounier (noto perché fu il redattore dei primi tre articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789). Dal canto suo Constant si era occupato da tempo della morale kantiana, come dimostra la corrispondenza con Madame Isabelle de la Charrière (che fu la sua prima appassionata amante, ma che dopo otto anni fu abbandonata per Madame de Staël). In una importante lettera del 16 dicembre 1794, per esempio, egli ancora difende, contro l'amica, il rigorismo dei princìpi. È interessante ricordare che Madame de la Charrière scrisse un romanzo, *Le tre donne* (1797), il cui intento più o meno diretto è proprio la confutazione del rigorismo kantiano.

Quanto a Kant, benché nei suoi scritti egli non avesse affermato la tesi rigoristica nei termini che Constant gli attribuiva, sentendosi attaccato rispose immediatamente con lo scritto pubblicato nello stesso anno: *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in cui ribadiva il proprio punto di vista rigoristico e l'assolutezza dell'imperativo categorico.

Si è tanto e con tanta asprezza abusato della parola princìpi che chi vorrebbe per essi rispetto e obbedienza è in genere considerato un sognatore e un utopista. Tutte le fazioni odiano i princìpi; le une attribuiscono loro la responsabilità dei mali passati, le altre li considerano capaci di moltiplicare i mali presenti. Coloro che non possono ricostruire ciò che non è più, se la prendono con i princìpi per tale capovolgimento; coloro che non sanno far marciare le cose presenti, li accusano della loro impotenza; perfino la massa, che essendo una entità globale non ha alcun interesse alle eccezioni individuali e ha invece un interesse molto forte a che i princìpi generali siano osservati, vedendo che essi sono di volta in volta in balìa delle declamazioni di tutti i partiti, è prevenuta e preoccupata per una cosa di cui tutti parlano

male, mentre è proprio questa cosa la sola che possa garantirla contro tutti.

La riabilitazione dei princìpi sarebbe un'impresa a un tempo utile e soddisfacente; dedicandosi a questi compiti si uscirebbe da quella spirale delle circostanze in cui ci si trova in tanti modi avviliti. Si sarebbe al riparo da ogni interesse puramente individuale; invece di trattare solo di imprudenze e di debolezze, si avrebbe a che fare soltanto col pensiero. Si unirebbe al vantaggio di approfondire meglio le idee, quello non meno prezioso di dimenticare gli uomini. [...]

Un principio è il risultato generale di un certo numero di fatti particolari. Ogniqualvolta l'insieme di questi fatti subisce qualche cambiamento, si modifica anche il principio che da essi derivava; ma questa modifica avvia a sua volta a un nuovo principio.

Tutto dunque nell'universo ha i suoi princìpi; cioè tutte le combinazioni di esistenze o di eventi portano a un risultato; e questo risultato è sempre eguale ogniqualvolta si presentano le stesse combinazioni. Questo risultato si chiama principio.

Vi sono dei princìpi universali, perché vi sono dei dati primordiali, che esistono in eguale misura in tutte le combinazioni. Ma ciò non significa che a questi princìpi fondamentali non se ne debbano aggiungere altri, che derivano da ogni combinazione particolare.

Quando si dice che i princìpi generali non sono applicabili alle circostanze, si dice semplicemente che non si è scoperto il principio intermediario di cui ha bisogno la combinazione particolare in questione. Ciò significa che si è preso uno degli anelli della catena, ma non vuol dire che solo per questo la catena esista.

I princìpi secondari sono immutabili quanto i princìpi primi. Ogni soluzione di continuità nella grande catena può essere colmata solo da un anello.

Ciò che attualmente ci fa disperare tanto spesso dei princìpi, è che non li conosciamo tutti.

Quando si dice che vi sono date circostanze che obbligano a deviare dai princìpi, non ci si intende. L'essenza di un principio non è tanto di essere generale, quanto di essere stabile; e questa qualità gli è tanto essenziale, che in essa sta tutta la sua utilità.

I princìpi non sono vane teorie, destinate solo a essere dibattute nei ridotti oscuri delle scuole. Sono verità che si reggono l'un l'altra, e che penetrano gradualmente fin nelle applicazioni più particolari, e fin nei più piccoli dettagli della vita sociale, sempre che si sappia seguire il loro concatenamento.

Quando si getta d'un tratto, in mezzo a una associazione di uomini, un primo principio, separato da tutti i princìpi intermediari che lo fanno discendere fino a noi e adattare alla nostra situazione, si produce senza dubbio un grande disordine; perché il principio strappato da tutti i suoi collegamenti, privato di tutti i suoi appoggi, circondato da cose che gli sono contrarie, porta distruzione e scompiglio; ma la colpa non è del principio primo che si è adottato, è dei princìpi intermediari che sono rimasti sconosciuti; non è la sua ammissione, ma la loro ignoranza che fa precipitare tutto nel caos.

Applichiamo queste idee ai fatti e alle istituzioni politiche, e comprenderemo perché fino ad ora i princìpi sono stati screditati dagli uomini scaltri, e sono stati considerati astratti e inutili dagli uomini semplici; e anche perché i pregiudizi, messi a confronto coi princìpi, hanno raccolto il favore che veniva ad essi rifiutato.

I princìpi sono, per loro natura, il risultato di fatti particolari, e di conseguenza, nella associazione politica sono il risultato dell'interesse di ognuno, o per esprimerla in meno parole, sono l'interesse comune a tutti; avrebbero dovuto perciò essere cari a tutti e a ognuno. Ma con le istituzioni esistenti, che erano il risultato dell'interesse di alcuni, contro l'interesse comune di tutti, non poteva non capitare ciò che abbiamo or ora indicato. I princìpi venivano lanciati isolatamente, lasciando al caso la cura di condurli, e rimettendosi al caso per il bene o per il male che avrebbero potuto fare; doveva seguirne ciò che in effetti è successo, che la prima azione dei princìpi è stata di distruzione e che perciò è stata collegata ad essi un'idea di distruzione.

I pregiudizi, al contrario, hanno avuto questo grande vantaggio, che essendo la base delle istituzioni vigenti, si sono trovati adattati alla vita comune da un uso costante: essi hanno legato strettamente tutte le parti della nostra esistenza: sono divenuti qualcosa di intimo; sono penetrati in tutte le nostre relazioni; e la natura umana, che si adatta sempre a ciò che esiste, si è costruita, con i pregiudizi, una specie di rifugio, una sorta di edificio sociale, più o meno imperfetto, ma che perlomeno offriva un asilo. Risalendo così dagli interessi individuali ai pregiudizi generali, si sono considerati questi ultimi capaci di conservare i primi.

I princìpi, seguendo una strada esattamente contraria, hanno dovuto sopportare un destino del tutto diverso. I princìpi generali sono arrivati per primi, senza legame diretto con i nostri interessi, e in opposizione con i pregiudizi che proteggevano questi interessi. Così hanno acquistato il duplice carattere di estranei e di nemici. Si è visto in loro cose generali e

distruggitrici, e nei pregiudizi, cose individuali e preservatrici.

Ma quando avremo delle istituzioni fondate sui princìpi, l'idea di distruzione sarà legata ai pregiudizi, perché allora saranno i pregiudizi gli invasori.

La dottrina dei privilegi ereditari, ad esempio, è un pregiudizio astratto, tanto astratto quanto può esserlo la dottrina dell'eguaglianza. Ma i privilegi, per il solo fatto che esistevano, si trovavano ordinati in un concatenamento di istituzioni, di abitudini, di interessi, che scendeva fin nell'intimo della individualità. L'eguaglianza, al contrario, per il solo fatto di non essere riconosciuta, non era legata a nulla, attaccava tutto, e non penetrava negli individui che per sconvolgere il loro modo di essere. Niente di più semplice, dopo l'esperienza di questo sconvolgimento, che l'odio per il principio e l'amore per il pregiudizio.

Ma rovesciate questo stato di cose, e immaginate la dottrina dell'eguaglianza, riconosciuta, organizzata, che forma il primo anello della catena sociale e che, per conseguenza, si trova mescolata a tutti gli interessi, a tutti i calcoli, a tutti gli arrangiamenti della vita privata o pubblica. Immaginate ora la dottrina dei privilegiati, gettata isolatamente, come teoria generale, contro questo sistema; sarà allora il pregiudizio a essere considerato distruttore, e il principio preservatore. [...]

La morale è una scienza molto più profonda della politica, perché il bisogno della morale è più sentito quotidianamente; perciò lo spirito dell'uomo vi si è maggiormente consacrato, e la sua direzione non è stata falsata dagli interessi personali dei depositari o degli usurpatori del potere. Così, poiché i princìpi intermediari della morale sono più conosciuti, i princìpi astratti non sono screditati: la catena è costituita meglio, e nessun principio primario è accompagnato dall'ostilità ed ha quel carattere di distruzione che l'isolamento provoca nelle idee come negli uomini.

Tuttavia è fuori discussione che i princìpi astratti della morale, se fossero divisi dai loro princìpi intermediari, produrrebbero tanto disordine nelle relazioni sociali degli uomini quanto i princìpi astratti della politica, separati dai loro princìpi intermediari, ne producono nelle loro relazioni civili.

Ad esempio, il principio morale che dire la verità è un dovere, se fosse preso in se stesso e in assoluto, renderebbe impossibile qualsiasi forma di società. Ne abbiamo avuto la prova dalle conseguenze immediate che ha tratto da questo principio un filosofo tedesco, che arriva a considerare un crimine la menzogna detta a degli assassini che vi domandano se il vostro amico che essi inseguono è rifugiato in casa vostra[1].

È soltanto attraverso dei princìpi intermediari che questo principio primo

ha potuto essere applicato senza inconvenienti.

Ma si potrà obbiettare: come si possono scoprire i princìpi intermediari che mancano? E, addirittura, come si può supporre la loro esistenza? Quali segni vi sono dell'esistenza di ciò che è sconosciuto?

Tutte le volte che un principio, dimostrato come vero, sembra inapplicabile, è perché noi ignoriamo il principio intermediario che contiene il mezzo di applicazione.

Per scoprire quest'ultimo principio, bisogna definire il primo. Definendolo, esaminandolo sotto ogni rapporto, percorrendo tutta la sua circonferenza, troveremo il legame che l'unisce a un altro principio. In questo legame si trova ordinariamente il mezzo di applicazione. Se così non fosse, occorrerebbe definire il nuovo principio verso cui ci orientiamo. Ci condurrà verso un terzo principio, e senza dubbio, seguendo la catena, arriveremo al principio di applicazione.

Prendo ad esempio il principio morale che ho ora citato, cioè che è un dovere dire la verità.

Questo principio, preso senza riferimenti, non è applicabile. Distruggerebbe la società. Ma se lo si respinge, la società sarà egualmente distrutta, perché tutte le basi della morale saranno rovesciate.

Bisogna dunque cercare il mezzo di applicazione, e a questo scopo bisogna, come abbiamo detto, definire il principio.

Dire la verità è un dovere. Che cosa è un dovere? L'idea di dovere è inseparabile da quella di diritto; un dovere è ciò che, in un essere, corrisponde ai diritti di un altro. Là dove non vi sono diritti, non vi sono neppure doveri.

Dire la verità è dunque un dovere solo verso coloro che hanno il diritto alla verità. Ora, nessun uomo ha diritto a una verità che nuoce ad altri.

Mi sembra, così, che il principio sia divenuto applicabile. Definendolo, abbiamo scoperto il legame che l'univa a un altro principio, e l'unione di questi due princìpi ci ha fornito la soluzione della difficoltà che ci aveva arrestato.

B. Constant, *Antologia di scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 185-91

1. Il «filosofo tedesco» al quale Constant allude è Kant. Nella sua risposta, con ironico garbo, Kant apostrofò Constant come «filosofo francese»; in realtà Constant era svizzero di nascita e aveva ottenuto con difficoltà la cittadinanza francese, che era il presupposto imprescindibile per iniziare la carriera politica.

Alexis de Tocqueville

La democrazia in America

La tirannide della maggioranza

La democrazia in America

Molte riflessioni che Tocqueville ha dedicato alla descrizione delle moderne società democratiche di massa colpiscono per la loro lungimiranza. Questo padre-fondatore del liberalismo non intuì solo il principio fondamentale sul quale si basano tali società, quello dell'uguaglianza tra gli individui, ma vide anche in anticipo i pericoli che in esse si nascondono, come la tendenza al conformismo, cioè a quella che, con un termine felice, egli chiama la «tirannide della maggioranza». Proprio questa definizione costituisce il titolo delle pagine che presentiamo, e che sono tratte dalla sua opera maggiore, *La democrazia in America* (1838-40).

Io considero empia e detestabile questa massima: che in materia di governo la maggioranza di un popolo ha il diritto di far tutto; tuttavia pongo nella volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso?

Esiste una legge generale che è stata fatta, o perlomeno adottata, non solo dalla maggioranza di questo o quel popolo, ma dalla maggioranza di tutti gli uomini. Questa legge è la giustizia.

La giustizia è dunque il limite del diritto di ogni popolo[1].

Una maggioranza è come una giuria incaricata di rappresentare tutta la società e applicare la giustizia che è la sua legge. La giuria rappresenta la società; deve essa avere più potenza della società stessa di cui applica le leggi?

Quando dunque io rifiuto di obbedire ad una legge ingiusta, non nego affatto alla maggioranza il diritto di comandare: soltanto mi appello non più alla sovranità del popolo ma a quella del genere umano.

Vi sono alcuni i quali osano dire che un popolo, negli oggetti che interessano, lui solo non può uscire interamente dai limiti della giustizia e della ragione e che quindi non si deve avere paura di dare ogni potere alla maggioranza che lo rappresenta. Ma questo è un linguaggio da schiavi.

Che cosa è mai la maggioranza, presa in corpo, se non un individuo che ha

opinioni e spesso interessi contrari ad un altro individuo che si chiama minoranza? Ora, se voi ammettete che un uomo fornito di tutto il potere può abusarne contro i suoi avversari, perché non ammettere ciò anche per la maggioranza? Gli uomini, riunendosi, mutano forse di carattere? Divenendo più forti, divengono anche più pazienti di fronte agli ostacoli? Per parte mia, non posso crederlo; e non vorrei che il potere di fare tutto, che rifiuto ad un uomo solo, fosse accordato a parecchi. [...]

L'onnipotenza in sé mi sembra una cosa cattiva e pericolosa; il suo esercizio è superiore alle forze dell'uomo, chiunque esso sia; solo Iddio può essere onnipotente senza pericolo, perché la sua saggezza e la sua giustizia sono sempre eguali al suo potere. Non vi è dunque sulla terra autorità, tanto rispettabile in se stessa o rivestita di un diritto tanto sacro, che possa agire senza controllo e dominare senza ostacolo. Quando, dunque, io vedo accordare il diritto o la facoltà di fare tutto a una qualsiasi potenza, si chiami essa popolo o re, democrazia o aristocrazia, si eserciti essa in una monarchia o in una repubblica, io dico: qui è il germe della tirannide; e cerco di andare a vivere sotto altre leggi.

Ciò che io rimprovero di più al governo democratico, come è stato organizzato negli Stati Uniti, non è, come molti credono in Europa, la debolezza, ma al contrario la sua forza irresistibile. Quello che più mi ripugna in America, non è l'estrema libertà, ma la scarsa garanzia che vi è contro la tirannide.

Quando negli Stati Uniti un uomo o un partito soffre di qualche ingiustizia, a chi volete che si rivolga? All'opinione pubblica? È essa che forma la maggioranza. Al corpo legislativo? Esso è nominato dalla maggioranza ed è un suo strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica non è altro che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? La giuria è la maggioranza rivestita del diritto di pronunciare sentenze: i giudici stessi, in alcuni stati, sono eletti dalla maggioranza. Per quanto la misura che vi colpisce sia iniqua o irragionevole, bisogna che vi sottomettiate.

Supponete, al contrario, un corpo legislativo composto in modo tale che esso rappresenti la maggioranza senza essere necessariamente lo schiavo delle sue passioni; un potere esecutivo che abbia una forza propria e un potere giudiziario indipendente dagli altri due poteri; avrete ancora un governo democratico, ma non vi sarà più pericolo di tirannide[2].

Io non dico che attualmente si faccia in America un uso frequente della tirannide; dico che non vi è contro di essa alcuna garanzia e che le cause della mitezza del governo devono essere cercate nelle circostanze e nei costumi, piuttosto che nelle leggi.

A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1982, pp. 257-59

1. Con questa affermazione, esplicitata ulteriormente nelle argomentazioni che la seguono, Tocqueville sembra intendere la giustizia come il principio fondamentale di un diritto naturale che sta alla base di ogni diritto positivo, e lo limita.

2. Tocqueville ribadisce qui il principio costituzionale moderno della divisione tra i tre poteri dello Stato – il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario – già teorizzato da Montesquieu. È tale divisione dei poteri a garantire la giustizia, secondo Tocqueville, anche contro i pericoli insiti nella democrazia basata sul semplice principio della maggioranza.

Alexis de Tocqueville

La democrazia in America

Il dispotismo amministrativo

La democrazia in America

Un altro dei pericoli in cui incorrono le moderne democrazie nel loro sviluppo, oltre a quello della tirannide della maggioranza, e che Tocqueville ha presagito, è quello che egli chiama il «dispotismo amministrativo», ovvero lo sviluppo ipertrofico della burocrazia, che in sé nasce per far funzionare meglio l'amministrazione al servizio dei cittadini, ma che tende a diventare un sistema indipendente che mira principalmente ad autoriprodurre il proprio potere. Da *La democrazia in America* presentiamo le lungimiranti osservazioni al riguardo.

Credo che la forma di oppressione da cui sono minacciati i popoli democratici non rassomiglierà a quelle che l'hanno preceduta nel mondo, i nostri contemporanei non ne potranno trovare l'immagine nei loro ricordi. Invano anch'io cerco un'espressione che riproduca e contenga esattamente l'idea che me ne sono fatto, poiché le antiche parole dispotismo e tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla, poiché non è possibile indicarla con un nome.

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di loro, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli

altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino a loro, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria[1].

Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere loro interamente la fatica di pensare e la pena di vivere?

Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche a considerarle come un beneficio.

Così, dopo avere preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo e averlo plasmato a suo modo, il sovrano stende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi e industriosi, della quale il governo è il pastore. Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagini con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo.

I nostri contemporanei sono incessantemente affaticati da due contrarie passioni: sentono il bisogno di essere guidati e desiderano restare liberi; non potendo fare prevalere l'una sull'altra, si sforzano di conciliarle: immaginano un potere unico, tutelare e onnipotente, eletto però dai cittadini, e combinano l'accentramento con la sovranità popolare. Ciò dà loro una specie di sollievo:

si consolano di essere sotto tutela pensando di avere scelto essi stessi i loro tutori. Ciascun individuo sopporta di sentirsi legato, perché pensa che non sia un uomo o una classe, ma il popolo intero a tenere in mano la corda che lo lega.

In questo sistema il cittadino esce un momento dalla dipendenza per eleggere il padrone e subito dopo vi rientra.

Vi sono ai nostri giorni persone che si adattano facilmente a questo compromesso fra il dispotismo amministrativo e la sovranità popolare e credono di avere sufficientemente garantito la libertà degli individui affidandola al potere nazionale. Ciò non mi soddisfa: la natura del padrone mi interessa meno dell'obbedienza.

A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1982, pp. 732-34

1. Con grande lungimiranza Tocqueville indica qui nell'*individualismo* e nel *consumismo* i due pericoli latenti nello sviluppo delle moderne società di massa, allora agli inizi.

Antonio Rosmini

Nuovo saggio sull'origine delle idee

L'idea dell'essere

Nuovo saggio sull'origine delle idee

Nella sua prima grande opera, il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, steso tra il 1825 e il 1828 e pubblicato nel 1830, Rosmini affronta in maniera originale il problema fondamentale della filosofia moderna, cioè la questione della conoscenza. L'originalità di Rosmini consiste non solo nella critica del sensismo e del criticismo quali spiegazioni insufficienti, rispettivamente per difetto e per eccesso, dell'origine delle nostre idee, ma soprattutto nella sua riproposizione della questione dell'essere come imprescindibile punto di partenza per risolvere il problema del conoscere.

Presentiamo i paragrafi del *Nuovo saggio* in cui viene introdotta l'idea dell'essere. In quanto idea innata, più comune e universale di tutte, essa sta alla base delle altre idee e consente di spiegare

l'origine della nostra conoscenza intellettiva. Per spiegare invece la conoscenza sensibile del mondo esterno Rosmini ipotizzerà un'altra idea innata, cioè il «sentimento fondamentale corporeo». Da notare al riguardo la distinzione che Rosmini propone, ben prima di Edmund Husserl, tra percezione sensibile e percezione intellettiva.

Articolo I *L'idea pura dell'essere non è un'immagine sensibile*

48. Per allontanare, quanto ci è possibile, dal nostro discorso ogni equivoco, farò innanzi tutto osservare che quando dico che l'uomo può avere l'*idea dell'essere* solo a spoglia di tutte le altre idee, non voglio già dire che ci possiamo formare di quell'idea una qualche *immagine sensibile*: convenendo ritenere che di nessuna cosa ci possiamo formare immagine sensibile, se la cosa stessa: 1. non sia determinata ed individualizzata; e 2. se non sia corporea, e percepita co' nostri sensi. [...][1]

Articolo II *L'idea di una cosa si dee distinguere dal giudizio sulla sussistenza della cosa medesima*

50. Si dee ancora distinguere l'*idea* dal *giudizio sulla sussistenza* delle cose; e questa è distinzione cardinale dell'Ideologia[2].

Per accorgersi che quando lo spirito nostro intuisce semplicemente l'*idea* fa un'operazione totalmente distinta da quella che *giudica* che un ente qualsivoglia sussista, conviene osservare che quando io mi formo l'*idea* ovvero il *concetto* di qualche ente, posso aver questo concetto in un modo perfetto, comprendendo tutte le qualità tanto essenziali che accidentali dell'ente a cui penso, senza però che io ancora *giudichi* che egli realmente esista.

Poniamo l'idea, il concetto di un cavallo; io posso avere il concetto non solo di un cavallo in genere, ma di un cavallo fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest'ente per l'esistenza: in questo mio concetto io penso il pelo nero, i brevi orecchi, i lunghi crini, la piccola testa, l'eretta cervice, gli occhi ardenti, la bocca spumosa, il dosso pieno, l'asciutto ventre e le gambe snelle, e di più tutte le particolarità del cavallo individuo interne ed esterne; sicché, ov'io creator fossi, potrei questo mio concetto mettere in essere, e fare il cavallo pensato esister realmente, ove non sarebbe nessuna particolarità più di quelle che io concepite mi avessi, o sia che nella mia idea quasi in esemplare e tipo si contenessero. [...]

51. Posto questo, dimando ancora: quel mio concetto completo del cavallo,

ricevette egli viceversa qualche cosa dalla sua reale sussistenza del medesimo cavallo? Nulla al tutto. Quel concetto doveva esser perfetto innanzi all'esistenza del cavallo, per servirmi di norma od esemplare a produrlo e foggiarlo: e dopo che il cavallo fu bello e perfetto, il concetto non guadagnò più nulla da lui; né guadagnar poteva cosa alcuna, essendo già, come dicevamo, perfetto, comprendente tutte le particolarità del cavallo, senza che una sola ve n'avesse che non vi si trovasse prima: la cosa pare così evidente, che nulla più[3].

52. Di qui dunque si prenda lume a conoscere la natura delle idee: le idee sono indipendenti (in quanto alla loro natura) dalla *reale* esistenza degl'individui: sicché esse possono essere perfette innanzi all'esistenza reale di questi: e ove questi vengano ad esistere, la loro sussistenza non aggiunge nulla all'idea o concetto della cosa, non apporta a questo il più piccolo grado di maggiore perfezione di quella ch'egli prima si avesse.

53. Trovata questa verità della indipendenza dell'idea (rispetto alla sua natura, ché non parliamo ancora della sua origine) dalla cosa esterna, si viene a conoscere la differenza che passa tra l'avere un'*idea*, e il *giudicare* che la cosa, di cui si ha l'idea, realmente esista. [...]

Articolo III *Nelle idee delle cose non si contiene mai la sussistenza delle medesime*

54. Io chiamo *sussistenza* di una cosa la reale e attuale esistenza della medesima.

55. Ciò dichiarato, la proposizione enunciata è un corollario dell'articolo precedente, che diceva l'*idea* essere essenzialmente distinta dal *giudizio* che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose. E di vero, se l'idea è perfetta ed intera senza che in essa si comprenda nessun pensiero della reale e attuale esistenza delle cose (47, 48), l'*idea* dunque non ci serve nulla a farci conoscere le cose come *sussistenti*: essa non ce le presenta che come *possibili*: noi conosciamo la sussistenza delle cose con un'altra operazione del nostro spirito essenzialmente diversa dalla intuizione dell'idea, la quale chiamiamo *giudizio*.

Articolo IV *L'idea dell'essere non presenta che la semplice possibilità*

56. Laonde dicendo *idea dell'essere* non si dice il pensiero di un qualche ente che sussista, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale, come sarebbero le quantità x, y, z nell'algebra. Non si intende il *giudizio* o la persuasione di un ente

sussistente, eziandioché[4] per noi indeterminato, ma l'*idea dell'essere*: una mera possibilità: è ancora un corollario dell'articolo precedente.

La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiam fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, noi possiamo solo da un tal ente astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente.

57. L'idea dunque universalissima di tutte, che è anche l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'essere*[5].

Articolo V *L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere*

DIMOSTRAZIONE

58. Per poco che si consideri questa proposizione, ella si dee trovar evidente da chichessia; tuttavia pochi l'hanno bene considerata. I moderni filosofi si occuparono tutti ad analizzare le *facoltà* dello spirito, e poco si trattennero ad analizzare il *prodotto* delle medesime, cioè le *umane cognizioni*. All'incontro l'analisi di queste ultime dee precedere l'analisi delle facoltà: ché queste non si conoscono che dai loro effetti, che sono le cognizioni umane. Conviene dunque dall'esame delle cognizioni salire all'investigazione delle facoltà: il contrario di quanto fecero il Locke, il Condillac, e in generale tutta quella scuola che mette mano subitamente a ragionare delle facoltà, e da quelle discende alle cognizioni. Questa inversione nel metodo è forse il fonte principale de' loro errori[6].

Pigliando io, adunque, il cammino contrario, mossi dagli effetti, e tolsi ad analizzare ciò che si conosce come un fatto, tentando la via di salir da quello alla causa, cioè a fermare le facoltà atte e necessarie a produrre in tutte le sue parti la umana cognizione.

59. Ora l'analisi di qualunque nostra cognizione ci dà per risultamento costante la proposizione sopra posta, che «l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere».

E veramente non v'ha cognizione, né pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere. L'*esistenza* è di tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima. Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll'astrazione le sue qualità proprie, poi rimovete ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche

cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero del suo modo d'esistere. Questo vostro pensiero non avrà più per oggetto che un ente perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una *x*; ma questa sarà ancora qualche cosa, perché l'esistenza, sebbene indeterminata, vi rimane: non è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero, perché nel nulla non si concepisce esistenza né pur possibile; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie acciocché esista, sebbene queste a voi sieno incognite, o in somma non ci pensiate; e questo è pure un'idea, sebbene del tutto indeterminata.

All'incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie come le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente. [...]

Articolo VI *L'idea dell'essere non ha bisogno d'alcun'altra idea ad essa aggiunta per essere intuita*

60. Questa proposizione è la conversione della precedente, e però la verità di essa è natural conseguenza di quanto abbiamo detto fin qui (54).

Abbiamo veduto che prendendo una nostra idea, di qualsiasi ente vogliamo, e cominciando per così dire a notomizzarla, noi possiamo tagliar da lei prima le parti sue specialissime, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e che quando noi l'abbiamo così spolpata e scarnata, l'ultima cosa che ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità che abbiam rimosse, è l'*essere*, che perciò solo dicesi la più astratta di tutte le idee: tolta via la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa. Questa conseguenza è di altissima importanza.

A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di U. Spirito, Laterza, Bari 1948, pp. 75-84

1. Nel successivo § 49 Rosmini critica il sensismo e l'empirismo che negano le idee astratte in quanto noi non potremmo avere di esse immagini sensibili, e afferma invece che esistono tre classi di pensieri: 1) pensieri di idee indeterminate, 2) pensieri di enti spirituali, 3) pensieri di corpi o qualità corporee. Solo dei pensieri dell'ultima classe noi possiamo avere immagini sensibili.

2. Il termine «ideologia» ha in Rosmini il significato, introdotto e definito da Destutt de Tracy, di «scienza delle nostre idee», ovvero studio dei fenomeni psichici finalizzato a stabilire come si produca il conoscere.

3. La distinzione tra l'essenza di una cosa, cioè l'insieme delle determinazioni che la caratterizzano in quanto cosa (*res*) e che per questo sono dette «reali», e l'esistenza della cosa (o sussistenza, come dice qui Rosmini) era stata definita in maniera rigorosa da Kant nello scritto precritico del 1763 *L'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Kant afferma che «l'esistenza non è un predicato reale», ossia non aggiunge nessuna determinazione ulteriore che caratterizzi la cosa, ma semplicemente la pone come sussistente. Rosmini riprende questa distinzione, anche se con una terminologia diversa.

4. «Anche se».

5. È questo un caposaldo del pensiero di Rosmini che in tal modo innesta nel quadro della moderna teoria del conoscere – preoccupata di spiegare l'origine delle nostre idee – il problema classico dell'essere, cioè della realtà e della sua costituzione ontologica.

6. Cioè la posposizione del problema dell'essere al problema del conoscere, il quale acquista così la preminenza.

Vincenzo Gioberti

Nuova Protologia

La «formola ideale»

Nuova Prologia

Rispetto alla filosofia moderna, prevalentemente orientata verso il problema della conoscenza, il pensiero di Gioberti, come quello di Antonio Rosmini, si caratterizza per la sua impostazione ontologica. Alla base e al centro delle sue riflessioni sta l'essere, che Gioberti, per contrastare lo «scetticismo e il nullismo» a cui porta lo gnoseologismo moderno, si propone di cogliere in termini più puri rispetto a Rosmini. Infatti, l'*idea* dell'essere da cui quest'ultimo prende le mosse è per Gioberti soltanto un «Primo» logico e psicologico, non ontologico. Egli ritiene invece che l'intelletto umano intuisce l'essere stesso, cioè l'«Ente reale», a cui successivamente, mediante la riflessione, tutte le cose vengono riportate secondo quella che Gioberti chiama la «formola ideale». Il brano che presentiamo illustra tale formula, che rappresenta il filo conduttore di tutta l'ontologia giobertiana.

La vera formola ideale, suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo in traccia[1], può dunque essere enunciata nei seguenti termini: l'*Ente crea le esistenze*[2]. In questa proposizione l'Idea è espressa dalla nozione di Ente creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e di creazione; onde tali due concetti appartengono indirettamente all'Idea e agli

elementi integrali della formola, che l'esprime. L'idea dell'Ente è il principio e il centro organico: i tre concetti riuniti insieme formano l'organismo ideale. Senza l'idea di creazione[3], verrebbe meno il nesso fra gli altri due concetti, e gli estremi della formola insieme si confonderebbero, come avvenne presso i popoli e i filosofi gentili[4], che, smarrita quella nozione rilevantissima, perturbarono più o meno tutto l'ordine delle verità razionali.

Come il soggetto della formola ideale (l'*Ente*) contiene implicitamente il giudizio: l'*Ente è*, così il predicato (*creante le esistenze*) contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente*[5]. Imperocché, siccome col predicato si afferma esplicitamente che le esistenze sono dall'Ente, come da Causa prima, ci si dichiara altresì per modo implicito che le esistenze sono nell'Ente, come in Sostanza prima e assoluta. Ma, se le esistenze sono nell'Ente, come in sostanza prima, perché effetti della Causa prima, elle sono in sé, e dipendono da sé, come sostanze e cause seconde, subordinatamente alla Sostanza e alla Causa prima e creatrice. La confusione della Sostanza e della Causa prima colle sostanze e colle cause seconde, diede origine all'emanatismo, al panteismo e a tutti gli altri sistemi eterodossi, che ne provengono.

La formola esprime eziandio[6] che l'esistente trae dall'Ente, onde procede, tutta la realtà e sussistenza, di cui è privilegiato. Donde segue, che siccome ontologicamente l'esistente non può star senza l'Ente, benché ne sia sostanzialmente distinto, così psicologicamente non è possibile il pensar l'esistente senza l'Ente stesso, benché i due termini si distinguano nel concetto loro[7]. Questa simultaneità e compenetrazione reale e mentale dell'Ente e dell'esistente, che però non ne annulla la distinzione sostantiva, né l'infinito intervallo che corre fra loro, costituisce l'entità delle esistenze, pigliando questa frase nel senso proprio preciso delle voci che la compongono. L'Ente e le esistenze sono due cose e due idee, divise e congiunte, distinte e inseparabili. La quale inseparabilità reale ed intellettiva dell'Ente e dell'esistente è tale, che nel linguaggio eziandio dei parlatori più accurati si scambiano a ogni poco i due vocaboli e si confondono i due concetti, come abbiamo avvertito dianzi. Ma, purché abbiasi l'occhio alla differenza dei concetti, l'uso di sinonimar le due voci può conferire a mostrarne le attinenze reciproche. Così, quando si dice che *Iddio esiste*, si vuol significare che Iddio è la somma realtà finita e contingente, che si rinviene nelle creature. E quando si afferma che l'uomo è, si dà ad intendere che la creatura è nel Creatore, l'esistente nell'Ente, e riceve da lui quella realtà limitata e imperfetta, che porta il nome di esistenza.

La formola contiene un vero ideale e un fatto ideale. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell'Ente. Il fatto ideale è la produzione divina

delle esistenze, e chiamasi ideale, benché sia un fatto, perché è divino e dall'Ente procede. Il fatto ideale nasce dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il passaggio dall'Ente all'esistente, ed essendo l'anello interposto tra il vero ed il fatto, il loro legame, si accosta ai due estremi, e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva, che noi abbiamo del fatto ideale, è dai sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla esperienza, la quale, secondo Aristotile, è la conoscenza degl'individui. E veramente la notizia degl'individui, come vedremo in breve, ci viene somministrata dalla creazione.

La dottrina, che sto esponendo, è così aliena dagli ordini della filosofia presente, che troverà senza dubbio molti contraddittori[8]. Fra le altre cose, che mi si opporranno, si dirà forse che l'uomo incomincia dall'idea di esistenza, e che quindi sale discorrendo all'idea dell'Ente, invece di tenere il processo contrario. Il che è verissimo, se si parla del progresso riflessivo: il quale, incominciando da ciò che ci ferisce maggiormente l'animo ed è termine immediato della riflessione psicologica, quali sono i sensibili, è naturale che passi dall'esistenza all'Ente, e non e converso; onde l'ultimo termine dell'ordine intuitivo diventa il primo dell'ordine riflessivo. Questa traslocazione indusse in errore i psicologisti; i quali non avvertirono che il processo riflessivo sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un processo intuitivo, conforme a quello che abbiamo descritto. In prova di che, si noti che il concetto e lo stesso vocabolo di *esistenza* inchiudono ed esprimono una relazione verso l'Ente. Or come si potrebbe apprendere questa relazione, se l'Ente già non si conoscesse, e la dipendenza dell'esistente dall'Ente non fosse una conseguenza di questa notizia? La stessa voce *existentia* (*ex eo, quod per se et a se subsistit*)[9] quasi *ex ente*, presuppone che l'idea di esistenza, non solo non sia isolata, ma derivi psicologicamente dall'altro concetto, come la cosa rappresentata deriva dall'Ente. L'idea di esistenza non potrebbe precedere nell'intuito quella dell'Ente, o esserne indipendente, senza contraddizione. Si vede adunque che noi non possiamo cogliere l'esistenza, se non in quanto è creata dall'Ente; e però lo spirito, nel processo immanente dell'intuito, trapassa dall'Ente all'esistenza per mezzo dell'anello intermedio della creazione. E ciò succede, perché l'Ente gli si rappresenta come operante e creatore; e quindi, benché fermo e immutabile in se stesso, come costituito in moto estrinsecamente, ed esplicante il suo eterno valore di fuori e nel tempo, quasi che uscisse di quella attualità quieta, recondita e perenne, che privilegia la sua natura. A questa proprietà dell'Ente assoluto, che esce dai penetrali della sua essenza colla creazione, e all'intuito contemplativo che ne abbiamo, accennavano gli

antichi Orientali quando distinguevano il Dio occulto, irrivelato, ineffabile, inescogitabile, dal Dio che si manifesta, e a questo solo porgevano gli omaggi e i sacrifici. La distinzione era empia, assurda ed infetta dalle fole dell'emanatismo e del panteismo; ma ella avea una radice metafisica nell'intuito primigenio, che ci rappresenta del pari colla Idea l'Ente infinito in se stesso e nella sua eterna attuazione finita e creatrice[10].

V. Gioberti, *Nuova Protologia.* Brani scelti da tutte le sue opere e ordinati da G. Gentile, 2 voll., Laterza, Bari 1912, vol. I, pp. 304-6

1. Nella terza lettera compresa nello scritto sugli *Errori filosofici di A. Rosmini* (1841) Gioberti racconta di essere giunto alla «formola ideale» soprattutto attraverso lo studio di Agostino e Malebranche: «Per tal modo io fui condotto a concepire distintamente la formola ideale, come Primo filosofico dello spirito umano; la quale fu come un lampo di luce che mi fece vedere in tal modo confuso la soluzione di tutte quelle difficoltà, che mi avevano angustiato, e mi erano parute per poco insuperabili. [...] La formola ideale, come principio protologico del sapere, non fu per me da principio che un'ipotesi scientifica. Pigliandola come tale, la cimentai applicandola da un lato a tutte le quistioni di filosofia, e dall'altro a tutti i sistemi di questa scienza [...] e la trovai presente in ogni pensiero, implicata in ogni giudizio, scolpita profondamente in ogni parola. Giunsi a questa conclusione, che il pensare umano, eziandio ne' suoi minimi elementi, sarebbe psicologicamente e logicamente impossibile, se la formola ideale non risplendesse del continuo all'intuito, e non fosse la tela immota e perenne su cui la riflessione ordisce i suoi maravigliosi lavori».

2. Nella «formola ideale» è esplicitato mediante la riflessione ciò che l'intuito coglie come primo ontologico, cioè l'Ente come causa creatrice delle esistenze particolari.

3. Gioberti insiste sul concetto di creazione per evitare il pericolo del panteismo, ossia per evitare che la relazione di dipendenza da lui statuita tra Ente ed esistente, cioè tra principio e principiato, non sia fraintesa nel senso di una derivazione o emanazione.

4. Cioè pagani.

5. Ciò che la «formola ideale» esprime è quindi un'articolazione in seno all'essere: nell'Ente che crea, ovvero nella Causa prima o Sostanza prima, stanno le esistenze create, cioè gli enti finiti. Potremmo dire che Gioberti stabilisce una «differenza ontologica» tra l'Ente e le esistenze finite.

6. «Anche».

7. La priorità ontologica dell'Ente sull'esistente fonda la priorità psicologica, cioè conoscitiva, e non viceversa.

8. Nel panorama della filosofia della prima metà dell'Ottocento, concentrata sul problema del soggetto e della conoscenza, l'attenzione di Gioberti, e di Rosmini, per il problema dell'essere rappresenta effettivamente un'eccezione.

9. «Da ciò che sussiste per sé e da sé.» L'esistenza (finita) trae il suo essere da qualcosa che ha l'essere in sé e per sé, cioè dall'Ente (infinito).

10. Gioberti dichiara la sua distanza dal panteismo, anche per evitare i temuti attacchi dell'ortodossia. In verità la sua spiegazione della formula ideale, tenendo insieme l'Ente infinito e la sua attuazione finita nella creazione, è molto più vicina al panteismo di quanto Gioberti stesso non voglia.

Positivismo ed evoluzionismo

Positivismo ed evoluzionismo caratterizzano la filosofia europea nella seconda metà dell'Ottocento. Il positivismo si affermò a ridosso dello sviluppo delle scienze, non soltanto come indirizzo filosofico, ma altresì come visione del mondo. Si diffuse rapidamente in tutta Europa caratterizzando il pensiero e la cultura della seconda metà dell'Ottocento e dei primi anni del Novecento, alimentando il mito ottimistico del progresso e la fiducia nel potenziale emancipatorio della scienza e della tecnica, che caratterizzarono la cosiddetta «Belle Époque».
Tra i molti esponenti della filosofia positivistica ci limitiamo a due figure rappresentative, che toccano nella loro riflessione problemi che non hanno perduto di interesse: **Auguste Comte** (1798-1857) per la cultura francese e **John Stuart Mill** (1806-1873) per quella inglese. L'evoluzionismo a sua volta si affermò dapprima come ipotesi scientifica, con **Charles Darwin** (1809-1882), ma divenne poi con **Herbert Spencer** (1820-1903) una vera e propria filosofia.

Auguste Comte

Discorso sullo spirito positivo

I tre stati delle speculazioni umane

Discorso sullo spirito positivo

Ciò che oggi appare ancora interessante nel pensiero di Comte è il tentativo di inquadrare il sapere scientifico moderno in una «filosofia della storia» intesa come «filosofia del progresso». Comte compie questo tentativo formulando la cosiddetta legge dei tre stadi (o stati) secondo la quale si articolerebbe l'evoluzione del sapere umano. Introdotta nel *Corso di filosofia*

positiva (1830-42), la legge fu successivamente esposta da Comte, in forma divulgativa, nel *Discorso sullo spirito positivo*, che, pensato come introduzione al *Trattato filosofico di astronomia popolare*, offre un compendio del suo sistema. Di questo testo apparso nel 1844 – lo stesso anno della pubblicazione del *Concetto dell'angoscia* di Kierkegaard, dell'*Unico* di Stirner, della stesura dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, oltre che della nascita di Nietzsche – presentiamo le pagine iniziali, nelle quali è appunto presentata la legge dei tre stati.

Secondo questa fondamentale dottrina[1], tutte le nostre speculazioni, quali che siano, sono inevitabilmente soggette, sia nell'individuo che nella specie, a passare successivamente attraverso tre stati teorici differenti, che le denominazioni abituali di teologico, metafisico e positivo potranno qui sufficientemente qualificare [...]. Sebbene dapprima indispensabile, sotto tutti gli aspetti, il primo stato deve ormai essere concepito come puramente provvisorio e preparatorio; il secondo, che non ne costituisce in realtà che una modifica dissolvente, comporta solo un ruolo transitorio, per condurre gradualmente al terzo; ed è questo, il solo pienamente normale, a costituire, in tutti i modi, il regime definitivo della ragione umana.

Stato teologico

All'inizio, necessariamente teologico, tutte le nostre speculazioni manifestano spontaneamente una caratteristica predilezione per le questioni più insolubili, sugli oggetti più radicalmente inaccessibili a ogni investigazione decisiva. Per un contrasto che, ai nostri giorni, deve a prima vista sembrare inspiegabile, ma che in fondo è allora in piena armonia con la vera situazione iniziale della nostra intelligenza, in un tempo in cui lo spirito umano è ancora al di sotto dei più semplici problemi scientifici, esso ricerca avidamente, e in un modo quasi esclusivo, l'origine di tutte le cose, le *cause* essenziali, sia prime che finali, dei diversi fenomeni che lo colpiscono, e il loro fondamentale modo di prodursi: in una parola esso ricerca le conoscenze assolute. Questo bisogno primitivo è naturalmente soddisfatto, tanto quanto lo esige una tale situazione, e anche, in effetti, per quanto possa mai esserlo, dalla nostra iniziale tendenza a trasportare dappertutto il tipo umano, assimilando tutti i fenomeni, quali che siano, a quelli che noi stessi produciamo e che, a questo titolo, cominciano a sembrarci abbastanza noti, per l'intuizione immediata che li accompagna[2]. [...]

La forma più immediata e più accentuata costituisce il *feticismo* propriamente detto. Il quale consiste soprattutto nell'attribuire a tutti i corpi esteriori una vita essenzialmente analoga alla nostra, ma quasi sempre più energica, per la loro azione d'ordinario più potente[3]. L'adorazione degli astri caratterizza il grado più elevato di questa prima fase teologica, che, al principio, differisce appena dallo stato mentale cui si arrestano gli animali superiori. Sebbene si ritrovi con evidenza nella storia intellettuale di tutte le nostre società, questa prima forma della filosofia teologica ha, oggi, un dominio diretto solo nella meno numerosa delle tre grandi razze che compongono la nostra specie[4].

Nella sua seconda fase essenziale, che costituisce il vero *politeismo*, troppo spesso confuso dai moderni con lo stato precedente, lo spirito teologico rappresenta nettamente la libera preponderanza speculativa dell'immaginazione, mentre fino allora erano soprattutto prevalse nelle teorie umane l'istinto e il sentimento. La filosofia iniziale vi subisce la più profonda trasformazione che possa comportare l'interezza del suo reale destino, poiché nel politeismo la vita è tolta agli oggetti materiali per essere trasportata misteriosamente a diversi esseri fittizi, per lo più invisibili, il cui continuo attivo intervento diviene ormai la causa diretta di tutti i fenomeni esteriori e anche, in seguito, dei fenomeni umani. È in questa fase caratteristica, non bene valutata oggi, che bisogna principalmente studiare lo spirito teologico, che vi si sviluppa con una pienezza e una omogeneità ulteriormente impossibili: è, sotto tutti gli aspetti, il tempo del suo più grande ascendente, mentale e sociale ad un tempo. La maggioranza della nostra specie non è affatto ancora uscita da questo stato, che persiste oggi nella più numerosa delle tre razze umane, oltre la parte più progredita della razza nera e la parte meno avanzata della razza bianca.

Nella terza fase teologica, il *monoteismo* propriamente detto, comincia l'inevitabile declino della filosofia iniziale, che, pur conservando per lungo tempo una grande influenza sociale, tuttavia più apparente che reale, subisce da questo momento un rapido declino intellettuale, per una conseguenza spontanea della semplificazione caratteristica in cui la ragione viene a restringere, via via sempre più, il dominio anteriore della immaginazione, lasciando gradualmente sviluppare il sentimento universale, fino ad allora quasi insignificante, dell'assoggettamento necessario di tutti i fenomeni naturali a leggi invariabili. Sotto forme diversissime e anche radicalmente inconciliabili, questo estremo modo del regime preliminare persiste ancora, con una energia molto ineguale, nell'immensa maggioranza della razza bianca. [...]

Stato metafisico

Per sommarie che debbano essere, qui, le spiegazioni generali sulla natura provvisoria e sul ruolo preparatorio della sola filosofia che realmente corrisponde all'infanzia dell'Umanità, esse fanno facilmente comprendere che il regime iniziale differisce troppo profondamente, sotto tutti gli aspetti, da quello che noi vedremo corrispondere alla virilità mentale, perché il passaggio dall'uno all'altro possa originariamente operarsi, sia nell'individuo che nella specie, senza l'ausilio crescente di una specie di filosofia intermedia, essenzialmente limitata a questo ufficio transitorio. Tale è la partecipazione speciale dello stato metafisico propriamente detto all'evoluzione fondamentale della nostra intelligenza, che, ostile a ogni mutamento brusco, può così elevarsi quasi inavvertitamente dallo stato puramente teologico allo stato francamente positivo, sebbene questa situazione si avvicini, in fondo, ben più al primo che al secondo. Le speculazioni dominanti vi hanno conservato lo stesso carattere essenziale di tendenza abituale alle conoscenze assolute: solo, la soluzione vi ha subìto una trasformazione notevole, proprio per meglio facilitare l'incremento delle concezioni positive. Come la teologia, infatti, la metafisica tenta soprattutto di spiegare la natura intima degli esseri, l'origine e la destinazione di tutte le cose, il modo essenziale di produzione di tutti i fenomeni; ma, invece di servirsi degli agenti soprannaturali propriamente detti, li sostituisce via via con *entità* o astrazioni personificate, il cui uso, veramente caratteristico, ha spesso consentito di designarla col nome di *ontologia*[5]. [...] L'efficacia storica di queste entità risulta direttamente dal loro carattere equivoco: e invero, in ciascuno di questi esseri metafisici, inerente al corpo corrispondente senza confondersi con esso, lo spirito può, a volontà, secondo che sia più vicino allo stato teologico o a quello positivo, vedere o una vera emanazione della potenza soprannaturale o una semplice denominazione astratta del fenomeno considerato. Non è più, allora, la pura immaginazione che domina e non è ancora l'autentica osservazione; ma il ragionamento vi acquista molta estensione e si prepara confusamente all'esercizio veramente scientifico. [...]

La metafisica non è dunque in fondo che una sorta di teologia gradualmente snervata dalle semplificazioni dissolventi che le tolgono il potere diretto di impedire il particolare incremento delle concezioni positive, conservandole tuttavia l'attitudine provvisoria a mantenere un certo esercizio indispensabile dello spirito di generalizzazione, finché non possa infine ricevere un migliore alimento. Per questo suo carattere contraddittorio, il regime metafisico o ontologico è sempre situato nell'inevitabile alternativa di

tendere a una vana restaurazione dello stato teologico per soddisfare alle condizioni d'ordine, o di spingere a una situazione puramente negativa per sfuggire all'impero oppressivo della teologia. Questa oscillazione necessaria, che ora si osserva solo nei confronti delle più difficili teorie, c'è stata parimenti una volta nei riguardi anche delle teorie più semplici, finché è durata la loro età metafisica, per l'impotenza organica sempre peculiare di un tal modo di filosofare. Se la ragione pubblica non l'avesse già da un pezzo eliminata per certe nozioni fondamentali, non si deve temere di affermare che i dubbi insensati che suscitò, ormai sono venti secoli, sull'esistenza delle cose esteriori, sussisterebbero ancora nella loro essenza, perché certamente non li ha mai dissipati con nessun argomento decisivo. Si può, dunque, alla fine, considerare lo stato metafisico come una specie di malattia cronica naturalmente inerente alla nostra evoluzione mentale, o collettiva, tra l'infanzia e la virilità[6]. [...]

Stato positivo

Questa lunga successione di preamboli necessari conduce infine la nostra intelligenza, gradualmente emancipata, al suo stato definitivo di positività razionale, che deve essere qui caratterizzato in modo più particolareggiato dei due stati precedenti. Avendo spontaneamente constatato, in questi esercizi preparatori, l'inanità radicale delle spiegazioni vaghe e arbitrarie proprie della filosofia iniziale, sia teologiche che metafisiche, lo spirito umano rinunzia ormai alle ricerche assolute che convenivano solo alla sua infanzia e circoscrive i suoi sforzi nell'ambito, perciò rapidamente progressivo, della vera osservazione, sola base possibile delle conoscenze veramente accessibili, sagacemente adattate ai nostri bisogni reali. La logica speculativa era fino ad allora consistita nel ragionare, in modo più o meno sottile, secondo princìpi confusi che, non comportando nessuna prova sufficiente, suscitavano sempre dibattiti senza esito. Essa riconosce ormai, come regola fondamentale, che ogni proposizione che non è strettamente riducibile alla semplice enunciazione di un fatto, particolare o generale, non può presentare nessun senso reale e intelligibile[7]. I princìpi di cui ci si serve sono, essi stessi, soltanto veri fatti, solamente più generali e più astratti di quelli di cui devono formare la connessione. Quale che sia, d'altronde, il modo, razionale o sperimentale, di procedere alla loro scoperta, è sempre dalla loro conformità, diretta o indiretta, con i fenomeni osservati che risulta esclusivamente la loro efficacia scientifica. La pura immaginazione perde allora irrevocabilmente la sua antica supremazia mentale, e si subordina necessariamente all'osservazione, in modo da costituire uno stato logico pienamente normale,

senza cessare tuttavia di esercitare, nelle speculazioni positive, un ruolo capitale e inesauribile per creare o perfezionare i mezzi di connessione, sia definitiva che provvisoria[8]. In una parola, la rivoluzione fondamentale che caratterizza la virilità della nostra intelligenza consiste essenzialmente nel sostituire, dappertutto, all'inaccessibile determinazione delle *cause* propriamente dette, la semplice ricerca delle *leggi*, cioè delle relazioni costanti che esistono tra i fenomeni osservati. Che si tratti di minori o di più sublimi effetti, di urto o di gravità come di pensiero e di moralità, noi non possiamo veramente conoscere che le diverse mutue relazioni, proprie del loro modo di compiersi, senza mai penetrare il mistero della loro produzione.

A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 4-17

1. Cioè la dottrina dei tre stati (o stadi).

2. Nella fase teologica dello sviluppo storico la ricerca di cause prime, assolute, va di pari passo con la tendenza a fornire spiegazioni antropomorfiche dei fenomeni. Tali sono per Comte il feticismo, il politeismo e il monoteismo, analizzati di seguito.

3. Si tratta di quella che è comunemente definita la concezione animistica della natura.

4. Comte si riferisce qui alla razza nera.

5. La metafisica non rinuncia dunque alla pretesa di conoscere le «essenze» e le cause prime delle cose e di risolvere il problema del senso del tutto, ma lo fa prescindendo dai contenuti delle religioni rivelate e servendosi di astrazioni concettuali. Essa sta dunque a metà tra lo stato teologico iniziale e lo stato positivo maturo.

6. La tendenza a fornire spiegazioni metafisiche della realtà è dunque insita nella natura umana, e secondo Comte deve essere combattuta al suo sempre nuovo insorgere.

7. La nozione di «fatto generale» è fondamentale non solo nel pensiero di Comte, ma anche per la concezione positivistica della verità, come verifica della corrispondenza tra enunciati scientifici e stati di fatto, e della scienza, come sapere reale, cioè fondato su fatti. L'espressione si trova già nello scritto giovanile *Considerazioni filosofiche sulla scienza e gli scienziati* (1825) e viene definita con precisione nella Lezione LVIII del *Corso*: i «fatti generali» sono «quelli che si complicano meno degli altri».

8. Uno «stato logico pienamente normale» (Comte dice spesso anche *sano*) è quello *positivo*, che istituisce un perfetto equilibrio tra le ragioni dell'osservazione, attraverso la quale si prende contatto con il reale, e le ragioni dell'intelligenza che, approdata alla «virilità», come si legge subito dopo, si avvale dell'osservazione perché il suo esercizio non degeneri in quello della «pura immaginazione».

John Stuart Mill

Sistema di logica, raziocinativa e induttiva

La logica si occupa di inferenze, non di verità intuitive

Sistema di logica, raziocinativa e induttiva, Introduzione, § 4

Nella sua opera Mill ha affrontato diversi ordini di problemi e ha dato contributi importanti alla formazione del pensiero moderno. Ricordiamo qui in particolare:
1) la teorizzazione della logica della ricerca scientifica, che è per lui «raziocinativa e induttiva»;
2) la giustificazione filosofica dei princìpi del liberalismo politico;
3) la fondazione utilitaristica dell'etica.
Quanto al primo punto, esso è oggetto della sua opera filosofica capitale, il *Sistema di logica, raziocinativa e induttiva* (1843), che comprende, come precisa il circostanziato sottotitolo, l'esposizione dei «princìpi dell'evidenza» e dei «metodi dell'investigazione scientifica». Mill vi sviluppa, in un'ampia e articolata trattazione, la concezione positivistica della logica, sostenendo in particolare le seguenti quattro tesi:
1) che tutte le cosiddette scienze esatte, cioè la geometria, l'aritmetica e la logica formale, tradizionalmente considerate come scienze deduttive, sono in realtà scienze induttive nel senso che i loro assiomi sono ricavati per induzione dall'esperienza (libro II, capp. 4-7);
2) che i processi logici di induzione e universalizzazione servono non soltanto alla scoperta e alla formulazione delle teorie scientifiche, ma anche alla loro fondazione come conoscenze (libro III);
3) che il metodo dell'indagine scientifica, tanto nelle scienze naturali quanto in quelle morali, è unitario – questa posizione verrà denominata «monismo metodologico»;
4) che non esiste altra spiegazione all'infuori di quella causale, cioè all'infuori della sussunzione di un caso individuale sotto la legge universale (libro VI).
Presentiamo il quarto paragrafo dell'Introduzione, in cui Mill definisce la logica e ne illustra il dominio.

Le verità ci sono note in due modi: alcune sono conosciute direttamente, di per sé, ed alcune per il tramite di altre verità. Le prime sono temi d'intuizione o coscienza[1], le altre d'inferenza. Le verità conosciute per intuizione sono le premesse da cui si inferiscono tutte le altre. Essendo il nostro assenso alla conclusione fondato sulla verità di codeste premesse, non giungeremmo mai con il ragionamento ad alcuna conoscenza, se qualche cosa non fosse nota prima d'ogni ragionamento[2].

Esempi di verità a noi note per coscienza immediata sono le nostre sensazioni corporee e i sentimenti mentali. Conosco direttamente, di mia propria scienza, che ieri ero afflitto, o che oggi ho fame. Esempi di verità che conosciamo solo per via d'inferenza sono le cose avvenute mentre eravamo assenti, gli avvenimenti ricordati nella storia, o i teoremi della matematica. Inferiamo le due prime dalle testimonianze addotte, o dalle vestigia tuttora esistenti di quei fatti passati; le ultime dalle premesse esposte nei libri di geometria, sotto la denominazione di definizioni od assiomi. Tutto quello che possiamo conoscere deve appartenere all'una o all'altra classe, dev'essere nel numero dei dati primitivi o delle conclusioni che da questi si possono trarre.

La logica, nel senso in cui concepisco questa scienza, non ha nulla a che fare, almeno in via diretta, con i dati originari o premesse ultime della nostra conoscenza, né con il loro numero e la loro natura, o il modo in cui si ottengono e le prove con cui si possono distinguere. Tali questioni in parte non sono per nulla argomento di scienza, in parte competono a scienze differentissime.

Tutto quello che ci è noto per coscienza ci è noto senza possibilità di questione. Non si può non essere sicuri che si vede o si sente ciò che si vede o si sente, fisicamente o intellettivamente. Per stabilire tali verità non si richiede alcuna scienza; nessuna regola d'arte può renderne la conoscenza più certa di quanto non sia per se stessa. Non c'è alcuna logica per codesta parte della nostra conoscenza. [...]

Perciò della scienza che tratta delle operazioni dell'intelletto umano per il conseguimento della verità, è una parte essenziale questa ricerca: quali fatti sono oggetto di intuizione o coscienza, e quali sono quelli che semplicemente inferiamo? Tuttavia questa ricerca non fu mai considerata parte della logica. Il suo posto è in un altro settore di scienza, perfettamente distinto, cui più particolarmente spetta il nome di metafisica, ossia quella parte della filosofia della mente che tenta di determinare quanto del patrimonio della mente le appartenga originariamente, e quanto sia costruito con i materiali fornitile dall'esterno. A questa scienza competono le grandi e dibattutissime questioni sulla realtà della materia, sulla realtà dello spirito e sulla distinzione tra questo e la materia, sulla realtà del tempo e dello spazio, in quanto enti fuori della mente e distinguibili dagli oggetti che si dicono esistenti *in* loro. [...] Alla stessa scienza, competono le ricerche sulla natura del concetto, della percezione, della memoria e dell'assenso; tutte operazioni dell'intelletto per conseguire la verità, di cui il logico come tale non deve occuparsi, in quanto fenomeni della mente, e non deve occuparsi nemmeno della possibilità di analizzarne qualcuna in fenomeni più semplici. A questa scienza si devono

riportare anche le questioni seguenti, e tutte le analoghe: sino a che punto siano innate le nostre facoltà intellettive e le nostre emozioni, e sino a che punto siano il risultato di un'associazione – se Dio e il dovere siano realtà, la cui esistenza ci è manifesta *a priori* per la stessa costituzione delle nostre facoltà razionali, oppure se le idee che ne abbiamo siano nozioni acquisite, la cui origine siamo in grado di determinare e spiegare, e se la realtà di questi enti sia una questione non di coscienza o intuizione, ma di evidenza e ragionamento.

Il campo della logica si deve restringere a quella parte della nostra conoscenza che consiste di inferenze da verità precedentemente note; non importa se quei dati antecedenti siano proposizioni generali, ovvero osservazioni o percezioni particolari. La logica non è la scienza dell'assenso, ma la scienza della prova o dell'evidenza. In quanto l'assenso pretenda d'essere fondato su una prova, è compito della logica verificare se quell'assenso sia o no ben fondato. La logica non ha nulla che fare con la pretesa d'una proposizione all'assenso in base alla testimonianza della coscienza, cioè senza evidenza nel senso proprio della parola.

J. Stuart Mill, *Sistema di logica, raziocinativa e induttiva*, a cura di G. Facchi, Ubaldini, Roma 1968, pp. 4-7

1. Uso questi termini indiscriminatamente, perché, per lo scopo attuale, non c'è bisogno di fare tra loro alcuna distinzione. Tuttavia i metafisici di solito restringono il nome di intuizione alla conoscenza diretta, che si suppone abbiamo delle cose esterne alla nostra mente, e di coscienza alla nostra conoscenza dei fenomeni mentali. [*Nota di Mill.*]

2. E precisamente i punti di partenza, cioè le *premesse*, da cui muovono i ragionamenti. Questo principio è formulato già in Aristotele, il quale afferma che è segno di ignoranza (*apaideusìa*) pretendere dimostrazioni là dove non è possibile fornirle. Nella sua teoria del sillogismo apodittico, cioè dell'argomentazione dimostrativa, Aristotele afferma che le premesse *prime* da cui essa parte non possono essere ricavate per dimostrazione: infatti per farlo bisognerebbe partire da premesse che stanno ancora *prima* di quelle da cui si muove, ma allora queste ultime non sarebbero più prime.

John Stuart Mill

Sistema di logica, raziocinativa e induttiva

La logica delle «scienze morali»

Sistema di logica, raziocinativa e induttiva, Libro VI

Il terzo capitolo del libro VI del *Sistema di logica, raziocinativa e*

induttiva – da cui è tratto il brano che presentiamo – è dedicato alla «Logica delle scienze morali», espressione con la quale Mill intende le discipline che studiano la natura dell'uomo, i suoi sentimenti, i suoi pensieri, le sue azioni. La tesi che Mill cerca di provare è che esse, pur non essendo esatte, seguono la stessa logica dell'indagine scientifica. Da notare che nella versione tedesca parziale dell'opera (1849) l'espressione *moral sciences* fu resa con *Geisteswissenschaften*, cioè alla lettera «scienze dello spirito». Contro Mill, lo storicismo tedesco rivendicherà invece per tali scienze sia un oggetto, sia un metodo propri, diversi da quelli delle scienze naturali.

§ 1. *Ci possono essere scienze che non siano scienze esatte*

È opinione comune, o per lo meno è implicita in molti modi comuni di esprimersi, che i pensieri, i sentimenti e le azioni degli esseri senzienti non siano oggetto di scienza, nello stesso senso rigoroso in cui ciò è vero degli oggetti della natura esterna. Quest'opinione pare implichi qualche confusione di idee, che è necessario cominciare a chiarire.

Ogni fatto è di per sé atto ad essere oggetto di scienza, se segue ad un altro secondo leggi costanti, anche se codeste leggi non siano state scoperte, e nemmeno siano scopribili con le nostre possibilità esistenti. Si prenda per esempio la classe più familiare dei fenomeni meteorologici, quelli della pioggia e del bel tempo. L'indagine scientifica non è ancora riuscita ad accertare l'ordine d'antecedenza e conseguenza fra questi fenomeni, in modo da essere capaci, per lo meno nelle regioni della terra, a predirli con certezza, o anche con un elevato grado di probabilità. Eppure nessuno dubita che quei fenomeni dipendano da leggi, e che queste debbano essere leggi derivate risultanti da leggi ultime note, quelle del calore, dell'elettricità, dell'evaporazione e dei fluidi elastici. [...]

Si può concepire un caso di carattere intermedio fra la perfezione della scienza e questa sua estrema imperfezione. Può avvenire che le cause maggiori, quelle da cui dipende la parte principale dei fenomeni, siano entro l'ambito dell'osservazione e della misura, di modo che, se non intervenissero altre cause, si potrebbe dare una spiegazione completa non solo del fenomeno in generale, ma di tutte le variazioni e modificazioni ch'esso ammette. Ma in quanto altre cause, separatamente d'effetto insignificante, cooperano o sono in conflitto, in molti casi o in tutti, con quelle cause maggiori, per conseguenza l'effetto presenta un'aberrazione maggiore o

minore rispetto a quello che sarebbe prodotto dalle cause maggiori soltanto. Orbene, se queste cause minori non sono così costantemente accessibili, o non sono affatto accessibili ad un'osservazione diligente, pure la massa principale dell'effetto può essere spiegata come prima, e persino predetta; ci saranno tuttavia variazioni e modificazioni che non saremo in grado di spiegare completamente, e le nostre predizioni non si compiranno esattamente, ma solo approssimativamente.

Così è, per esempio, con la teoria delle maree. Nessuno dubita che la *mareologia* (come il dott. Whewell[1] propone di chiamarla) sia realmente una scienza. Si comprende completamente tutto quanto nei fenomeni dipende dall'attrazione del sole e della luna, e lo si può predire con certezza in ogni parte della terra, anche sconosciuta; e la parte di gran lunga maggiore dei fenomeni dipende da quelle cause. Ma circostanze di natura locale o casuale, come la configurazione del fondo dell'oceano, il grado di lontananza dalle coste, la direzione del vento etc., influiscono in molti luoghi od in tutti sull'altezza e sul momento della marea. Siccome una parte di queste circostanze non si può conoscere esattamente, non si può misurare con precisione, o non si può prevedere con certezza, la marea in luoghi conosciuti varia comunemente dal risultato calcolato dei princìpi generali di qualche differenza che non sappiamo spiegare, e in quelli sconosciuti può darsi che ne vari con una differenza che non siamo in grado di prevedere o congetturare. Ciò nonostante non solo è certo che queste variazioni dipendono da cause, e si conformano alle rispettive cause secondo leggi d'infallibile uniformità; non solo, quindi, la mareologia è una scienza, come la meteorologia, ma è quello che la meteorologia non è, per lo meno sinora, una scienza largamente utilizzabile in pratica. Si possono enunciare leggi generali rispetto alle maree; su quelle leggi si possono fondare delle predizioni, e il risultato corrisponderà in complesso alle predizioni, sebbene spesso con non completa esattezza.

Questo è quello che intendono o dovrebbero intendere coloro che parlano di scienze che non sono scienze *esatte*. L'astronomia era una volta una scienza, senza essere una scienza esatta. Essa non poté divenire esatta finché non si spiegarono e riferirono alle loro cause non solo il corso generale dei moti planetari, ma anche le perturbazioni. Essa è divenuta una scienza esatta, perché i suoi fenomeni sono stati fatti rientrare sotto leggi comprendenti la totalità delle cause che influiscono sui fenomeni, sia in grado notevole che soltanto in grado irrilevante, sia in tutti che solo in alcuni casi, attribuendo a ciascuna di codeste cause la parte d'effetto che realmente loro spetta. Tuttavia nella teoria delle maree le sole leggi sinora esattamente accertate sono quelle le cui cause influiscono sul fenomeno in tutti i casi e in grado

considerevole; mentre altre che vi influiscono soltanto in alcuni casi, o eventualmente solo in grado lieve, non sono state sufficientemente accertate e studiate, in modo da porci in grado d'enunciarne le leggi, e ancora meno di dedurre la legge completa del fenomeno componendo gli effetti delle cause maggiori con quelli delle minori. Perciò la mareologia non è ancora una scienza esatta; non per un'intrinseca incapacità d'esserlo, ma per la difficoltà d'accertare con completa precisione le reali uniformità derivate. Combinando tuttavia le leggi esatte delle cause maggiori, e quelle delle minori che sono sufficientemente note, con quelle leggi empiriche o quelle generalizzazioni approssimate rispetto alle variazioni miste che si possano ottenere con l'osservazione specifica, possiamo enunciare proposizioni generali che saranno vere nel complesso, e su cui possiamo con sicurezza fondare le nostre aspettative e la nostra condotta, tenendo conto del grado della loro probabile inesattezza.

§ 2. *A quale tipo scientifico corrisponde la scienza della natura umana*

La scienza della natura umana è di questa sorta. Essa è ben lontana dal modello d'esattezza ora realizzato nell'astronomia, ma non c'è motivo che non sia una scienza quanto la mareologia, o quanto l'astronomia quando i suoi calcoli avevano abbracciato solo i fenomeni principali, ma non le perturbazioni.

I fenomeni di cui questa scienza s'occupa sono i pensieri, i sentimenti e le azioni degli esseri umani. Essa quindi raggiungerebbe l'ideale perfezione d'una scienza se ci ponesse in grado di predire come un individuo penserebbe, sentirebbe od agirebbe nella vita, con la stessa certezza con cui l'astronomia ci pone in grado di predire i luoghi e gli occultamenti dei corpi celesti. Occorre appena dire che non si può fare nulla che s'avvicini a questo. Le azioni degli individui non potrebbero venire predette con esattezza scientifica, anche fosse soltanto perché non possiamo prevedere la totalità delle circostanze in cui quegli individui saranno posti. Ma inoltre, anche in una data combinazione di circostanze (presenti), rispetto alla maniera in cui gli esseri umani penseranno, sentiranno od agiranno non si può fare alcun'asserzione che sia al tempo stesso precisa e universalmente vera.

Ciò tuttavia non avviene perché il modo di pensare, d'agire e di sentire d'ogni persona non dipenda da cause, né possiamo dubitare che se, nel caso d'un individuo, i nostri dati potessero essere completi, anche ora sappiamo abbastanza delle leggi ultime che determinano i fenomeni mentali, da essere in grado in molti casi di predire con tollerabile certezza quella che sarebbe la sua condotta o quelli che sarebbero i suoi sentimenti nel maggior numero di

combinazioni supponibili di circostanze. Tuttavia le impressioni e le azioni degli esseri umani non sono solamente il risultato delle loro circostanze presenti, ma anche il risultato congiunto di quelle circostanze e dei caratteri degli individui. Inoltre i fattori che determinano il carattere umano sono così numerosi e diversi (nulla di quanto avvenuto alla persona nella sua vita è senza una parte d'influenza), che nel complesso non sono mai esattamente simili in due casi. Quindi, anche se la scienza della natura umana fosse teoricamente perfetta, se potessimo cioè calcolare un carattere come sappiamo calcolare l'orbita d'un pianeta, *in base a dati certi*, tuttavia, siccome i dati non sono mai tutti certi, né mai precisamente eguali in casi differenti, non potremmo fare predizioni positive, né enunciare proposizioni universali.

In quanto tuttavia molti di quegli effetti, che è della massima importanza ricondurre nell'ambito delle previsioni e del controllo umani, sono determinati, come le maree, in misura incomparabilmente maggiore da cause generali che non da tutte le cause parziali prese insieme, dipendendo nel complesso da quelle circostanze e qualità che sono comuni a tutti gli uomini, o per lo meno ad ampi complessi di questi, e solo in scarsa misura dalle idiosincrasie dell'organismo o della storia peculiare dell'individuo; è evidentemente possibile, riguardo a tutti questi effetti, fare predizioni che si verificheranno *quasi* sempre, e proposizioni generali che sono vere quasi sempre. Ogniqualvolta sia sufficiente sapere come penserà, sentirà ed agirà la grande maggioranza del genere umano, o di qualche nazione o classe di persone, queste proposizioni sono equivalenti a quelle universali. Ai fini della scienza politica e sociale questo *è* sufficiente. Come abbiamo precedentemente osservato, una generalizzazione approssimativa, nelle indagini sociali, è equivalente, per la maggior parte dei fini pratici, a una esatta: quello che è solo probabile se asserito di esseri umani individuali indiscriminatamente scelti, è certo se affermato del carattere e della condotta collettiva delle masse.

Perciò non è un disonore, per la scienza della natura umana, che siano per la massima parte solo approssimativamente vere quelle sue proposizioni generali che scendono sufficientemente nei particolari da servire come fondamento per predire i fenomeni in concreto[2].

J. Stuart Mill, *Sistema di logica, raziocinativa e induttiva*, a cura di G. Facchi, Ubaldini, Roma 1968, pp. 836-40

1. William Whewell (1794-1866), filosofo e storico della scienza inglese, che qui Mill cita, fu suo antagonista. Whewell contestò in particolare l'idea di «logica induttiva» di Mill sostenendo che l'induzione come metodo della ricerca scientifica non consiste in una generalizzazione progressiva dei

fatti indagati, ma scaturisce mediante l'invenzione e la verifica da «congetture fortunate».

2. Mill sostiene dunque l'idea che tra scienze della natura e scienze dell'uomo non vi sia una differenza di metodo, perché entrambe sono forme di sapere scientifico. E nemmeno di oggetto: benché infatti l'oggetto delle seconde, ossia il comportamento umano, sia più complesso da studiare e imprevedibile a causa delle sue infinite variabili, esso non viene considerato come qualcosa di diverso dai fenomeni naturali: dunque i movimenti e i comportamenti umani vengono indagati allo stesso modo dei movimenti e dei fenomeni naturali. Nella filosofia tedesca, in particolare da Dilthey in poi, verrà invece teorizzata la differenza tra le scienze della natura e le scienze dello spirito – o scienze della cultura, scienze umane, scienze storico-sociali – basando la differenza o sulla diversità dell'oggetto (la natura è altra dallo spirito) o sulla diversità metodologica (le scienze naturali sono «nomotetiche», cioè mirano a stabilire leggi universali, quelle dello spirito invece sono «idiografiche», cioè studiano eventi particolari, come ad esempio fa la storiografia).

John Stuart Mill

Sulla libertà

La libertà come principio del liberalismo

Sulla libertà, Introduzione

Mill non fu attivo unicamente sul piano della riflessione filosofica ed epistemologica pura, ma si impegnò pure sul versante politico, combattendo per l'affermazione delle libertà individuali e guadagnandosi con i suoi scritti di politica e di economia un posto di rilievo tra i teorici del liberalismo. Si fece tra l'altro paladino del suffragio femminile con il saggio *The Subjection of Women* (*La soggezione delle donne*, 1869).
Nel brano che presentiamo, tratto dall'Introduzione al saggio *Sulla libertà* del 1859, sono illustrati i princìpi fondamentali del liberalismo.

Scopo di questo saggio è formulare un principio molto semplice, che determini in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante la forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio è che l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è

meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l'azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causar danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve render conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano.

È forse superfluo aggiungere che questa dottrina vale solo per esseri umani nella pienezza delle loro facoltà. Non stiamo parlando di bambini o di giovani che sono per legge ancora minori d'età. Coloro che ancora necessitano dell'assistenza altrui devono essere protetti dalle proprie azioni quanto dalle minacce esterne. Per la stessa ragione, possiamo tralasciare quelle società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorenne. [...] Ma, non appena gli uomini hanno conseguito la capacità di essere guidati verso il proprio progresso dalla convinzione o dalla persuasione (condizione da molto tempo raggiunta in tutte le nazioni di cui ci dobbiamo occupare), la costrizione, sia in forma diretta sia sotto forma di pene e sanzioni per chi non si adegua, non è più ammissibile come strumento di progresso, ed è giustificabile solo per la sicurezza altrui.

È opportuno dichiarare che rinuncio a qualsiasi vantaggio che alla mia argomentazione potrebbe derivare dalla concezione del diritto astratto come indipendente dall'utilità. Considero l'utilità il criterio ultimo in tutte le questioni etiche; ma deve trattarsi dell'utilità nel suo senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo. La mia tesi è che questi interessi autorizzano l'assoggettamento della spontaneità individuale al controllo esterno solo rispetto alle azioni individuali che riguardino interessi altrui. Se qualcuno commette un atto che danneggia altri, vi è motivo evidente di punirlo con sanzioni legali o, nel caso in cui siano di incerta applicazione, con la disapprovazione generale. Vi sono anche molte azioni positive a favore di altri che ciascuno può essere legittimamente obbligato a compiere: ad esempio testimoniare davanti a un tribunale, portare il giusto contributo alla difesa comune o ad ogni altra attività collettiva necessaria agli interessi della società di cui si gode la protezione, compiere certi atti di assistenza individuale, come salvare la vita di un altro essere umano o intervenire a proteggere persone indifese contro gli abusi – tutte quelle azioni insomma che costituiscono un palese dovere,

del cui mancato adempimento si può legittimamente essere chiamati a rispondere alla società. Una persona può causare danno agli altri non solo per azione ma anche per omissione, e in entrambi i casi ne deve giustamente render loro conto. È vero che il secondo caso richiede, in misura molto maggiore del primo, cautela nell'esercizio della coercizione. Rendere chiunque responsabile del male che fa agli altri è la regola; renderlo responsabile del male che non impedisce è, in termini relativi, l'eccezione. [...]

Ma vi è una sfera d'azione in cui la società, in quanto distinta dall'individuo, ha, tutt'al più, soltanto un interesse indiretto: essa comprende tutta quella parte della vita e del comportamento di un uomo che riguarda soltanto lui, o se riguarda anche altri, solo con il loro libero consenso e partecipazione, volontariamente espressi e non ottenuti con l'inganno. Quando dico «soltanto» lui, intendo «direttamente e in primo luogo», poiché tutto ciò che riguarda un individuo può attraverso di lui riguardare altri; e l'obiezione che può sorgere in questa circostanza verrà presa in considerazione più avanti. Questa, quindi, è la regione propria della libertà umana. Comprende, innanzitutto, la sfera della coscienza interiore, ed esige libertà di coscienza nel suo senso più ampio, libertà di pensiero e sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico o speculativo, scientifico, morale, o teologico. La libertà di esprimere e rendere pubbliche le proprie opinioni può sembrare dipendere da un altro principio, poiché rientra in quella parte del comportamento individuale che riguarda gli altri, ma ha quasi altrettanta importanza della stessa libertà di pensiero, in gran parte per le stesse ragioni, e quindi ne è in pratica inscindibile. In secondo luogo, questo principio richiede la libertà di gusti e occupazioni, di modellare il piano della nostra vita secondo il nostro carattere, di agire come vogliamo, con tutte le possibili conseguenze, senza essere ostacolati dai nostri simili, purché le nostre azioni non li danneggino, anche se considerano il nostro comportamento stupido, nervoso, o sbagliato. In terzo luogo, da questa libertà di ciascuno discende, entro gli stessi limiti, quella di associazione tra individui: la libertà di unirsi per qualunque scopo che non implichi altrui danno, a condizione che si tratti di adulti, non costretti con la forza o l'inganno.

Nessuna società in cui queste libertà non siano rispettate nel loro complesso è libera, indipendentemente dalla sua forma di governo; e nessuna in cui non siano assolute e incondizionate è completamente libera. La sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella

loro ricerca. Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, *sia* fisica *sia* mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri.

[...] Le comunità antiche, con l'approvazione dei filosofi, si ritenevano in diritto di esercitare il controllo pubblico su ogni aspetto della condotta individuale, giustificandolo col fatto che lo Stato aveva un profondo interesse nell'intera disciplina mentale e fisica di ogni suo cittadino – un modo di pensare che poteva essere ammissibile in piccole repubbliche circondate da nemici potenti, in continuo pericolo di essere rovesciate da attacchi esterni o moti interni, per le quali anche un breve intervallo di rilassamento dell'energia e dell'autocontrollo avrebbe potuto così facilmente risultare fatale che non potevano permettersi di attendere i salutari effetti permanenti della libertà.

Nel mondo moderno, le maggiori dimensioni delle comunità politiche e, soprattutto, la separazione tra autorità spirituale e temporale (che ha posto la direzione delle coscienze degli uomini in mani diverse da quelle che ne controllano le sorti terrene) hanno impedito che la legge interferisse a tal punto nella vita privata; ma gli strumenti di repressione morale hanno infierito sul dissenso dall'opinione dominante con maggiore accanimento, nelle questioni private ancor più che in quelle sociali; infatti la religione, l'elemento più potente per la formazione del sentimento morale, è stata quasi sempre assoggettata o all'ambizione di una gerarchia che cercava di controllare ogni aspetto della condotta umana, o allo spirito del puritanesimo. E alcuni di quei moderni riformatori che si sono più violentemente opposti alle religioni del passato non sono certo stati da meno di chiese o sette nella loro asserzione del diritto alla dominazione spirituale: in particolare Comte, il cui sistema sociale, descritto nel suo *Système de Politique Positive*, mira a instaurare (anche se con mezzi morali, più che legali) un dispotismo della società sull'individuo che oltrepassa qualsiasi ideale politico del più ferreo e severo filosofo antico.

A parte i curiosi dogmi di singoli pensatori, vi è in generale nel mondo anche una crescente inclinazione a estendere indebitamente i poteri della società sull'individuo, sia con la forza dell'opinione sia con quella della legislazione; e, poiché la tendenza di tutti i mutamenti in corso nel mondo è a rafforzare la società e diminuire il potere dell'individuo, questo abuso non è un male che tende a scomparire spontaneamente, ma, al contrario, diventa sempre più formidabile. L'inclinazione degli uomini, siano essi governanti o semplici cittadini, a imporre agli altri, come norme di condotta, le proprie

opinioni e tendenze è così energicamente appoggiata da alcuni dei migliori e dei peggiori sentimenti inerenti all'umana natura, che quasi sempre è frenata soltanto dalla mancanza di potere; e poiché quest'ultimo non è in diminuzione ma in aumento, dobbiamo attenderci che, se non si riesce a erigere una solida barriera di convinzioni morali contro di esso, nella situazione attuale del mondo il male si estenda.

J. Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, trad. di S. Magistretti, Il Saggiatore Tascabili, Milano 2009

John Stuart Mill

Utilitarismo

Che cos'è l'utilitarismo

Utilitarismo

Mill è anche autore del saggio *Utilitarismo*, pubblicato nel 1861 nel «Frazer's Magazine» e nel 1863 come libro a sé, che costituisce, insieme all'*Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione* (1789) di Bentham, l'esposizione classica della teoria utilitarista. Come mostra il brano che presentiamo, ribadendo il principio della massima utilità per il maggior numero di individui quale unico fondamento possibile della morale, Mill si preoccupa soprattutto di difendere l'utilitarismo dalle accuse dei tradizionalisti, mostrando che le sue conseguenze pratico-morali non sono molto diverse da quelle delle teorie tradizionali.

Chi conosca minimamente il problema sa che i sostenitori dell'utilitarismo, da Epicuro a Bentham, intendono per utilità non qualche cosa di distinto dal piacere, ma il piacere stesso unito all'assenza di dolore; e, invece di opporre l'utile al piacevole o al dilettevole, hanno sempre sostenuto che l'utile è qualche cosa di piacevole. Non di meno, la gente comune, non esclusi quelli che scrivono su giornali e periodici, come pure gli autori di libri di un certo valore, cade continuamente in questo grossolano errore. Quando impiegano la parola utilitarismo, di cui spesso non comprendono che il suono, esprimono di solito con essa il rifiuto o la negazione del piacere, sia sotto la

forma della bellezza, sia sotto quella della gioia o del diletto. Il termine non è sempre applicato a titolo di spregio: contrapposto alla frivolezza e ai meri piaceri momentanei trova, a volte, un significato positivo. E questo senso distorto è il solo in cui la parola viene accolta e diffusa dalla nuova generazione. Sarebbe opportuno che coloro i quali hanno introdotto il termine e che, per molti anni, lo hanno adoperato in una imprecisa accezione lo riassumessero nel suo vero significato, con la speranza di sottrarlo a questo uso alquanto degradante[1].

La dottrina che accetta come fondamento della morale l'utilità, o il principio della massima felicità, sostiene che le azioni sono lecite in quanto tendono a promuovere la felicità, e illecite se tendono a generare il suo opposto. Per felicità si intende piacere e assenza di dolore: per infelicità dolore e privazione del piacere. Per fornire una nozione esatta del criterio morale stabilito da tale teoria sono necessarie ulteriori precisazioni: che cosa si intenda, in particolare, per dolore e per piacere e in quale misura questa sia rimasta una questione aperta. Ma tali ulteriori spiegazioni non influenzano la concezione della vita su cui si fonda questa dottrina per la quale il piacere e la liberazione dal dolore sono le sole cose desiderabili come scopi[2]; e tutte le cose desiderabili (che nella concezione utilitaristica sono tanto numerose quanto in ogni altro sistema) lo sono per il loro piacere intrinseco o quali mezzi per promuovere il piacere e prevenire il dolore. [...]

Secondo il principio della massima felicità lo scopo ultimo di ogni azione (sia che consideriamo il nostro proprio bene, sia che consideriamo quello degli altri) è un'esistenza il più possibile esente dal dolore e ricca di godimenti, tanto dal punto di vista quantitativo che da quello qualitativo. La verifica della qualità, e il criterio per misurarla di contro alla quantità, si fonda sulla preferenza espressa da coloro che possono far uso, nell'esperienza pratica, con l'ausilio della propria autoconsapevolezza e della propria capacità di autosservazione, dei migliori mezzi di paragone. Poiché questo è, secondo la concezione utilitaristica, lo scopo dell'azione, è necessariamente anche il criterio della moralità: la quale può essere di conseguenza definita come quell'insieme di regole e di norme di condotta dalla cui osservanza una forma di vita, come quella descritta, potrebbe essere garantita, nel modo più ampio, a tutto il genere umano e, per quel che lo consente la natura delle cose, all'intera creazione.

J. Stuart Mill, *L'utilitarismo*, a cura di M. Baccianini, Sugarco, Milano 1991, pp. 15-17, 25-26

1. L'autore di questo scritto ritiene di essere stato il primo a mettere in uso la parola «utilitarista». Egli

non l'ha inventata: l'ha mutuata da un'espressione incidentale contenuta negli *Annals of the Parish* di Galt. Dopo averla adoperata per alcuni anni come una designazione, ha ritenuto opportuno, insieme ad altri, abbandonarla in quanto essa sembrava un'etichetta o un contrassegno di distinzione settaria. Il termine, tuttavia, come nome per una singola opinione e non per un insieme di opinioni, per denotare il riconoscimento dell'utilità come un criterio e non un modo particolare di applicarlo, colma una lacuna nel linguaggio, e offre, spesso, la possibilità di evitare noiose ripetizioni. [*Nota di Mill.*] Questa nota di Mill è importante in quanto documenta con precisione l'origine del termine «utilitarismo», che ha avuto una vasta fortuna nel pensiero etico e politico contemporaneo.

2. Bisognerebbe in realtà distinguere più rigorosamente tra l'edonismo, in cui il comportamento è orientato al piacere, e l'utilitarismo, che è invece il calcolo dei vantaggi e degli svantaggi. Lo psicologo americano Lawrence Kohlberg ha mostrato che si tratta di due stadi diversi nello sviluppo del senso morale, e precisamente del primo e del secondo stadio (in una scala che ne comprende in tutto sei).

Charles Darwin

L'origine dell'uomo

«La conclusione principale cui siamo giunti...»

L'origine dell'uomo

Nella sua prima grande opera, *Sull'origine delle specie*, pubblicata nel 1859 con grande clamore, Darwin aveva esposto la teoria dell'evoluzione elaborata nel corso dei suoi numerosi viaggi di ricerca, basandosi sulla scoperta della mobilità e della trasformazione delle specie viventi. Solo di sfuggita aveva accennato al problema dell'uomo, senza entrare nell'esame di questa particolare specie animale, ma aveva preannunciato che la nuova ipotesi evoluzionistica avrebbe «fatto molta luce anche sull'origine dell'uomo e sulla sua storia». Le reazioni più polemiche presero di mira proprio tale questione, giacché la cultura ecclesiastica, i teologi e gli scienziati conservatori non potevano ammettere l'idea di una parentela tra l'uomo e gli animali inferiori.

Un celebre episodio illustra in modo eloquente il clima che si era creato intorno al libro. Nel giugno del 1860 il biologo Thomas Huxley tenne a Oxford una conferenza per presentare la nuova teoria evoluzionistica. Nella sala gremita era presente il vescovo anglicano Samuel Wilderforce, che provocò il conferenziere chiedendogli se era per parte di padre o di madre che egli derivava da una scimmia. Con pacatezza Huxley rispose che non

considerava affatto una vergogna avere come progenitore una scimmia, ma piuttosto l'essere imparentato con un uomo che impiegava la sua intelligenza per nascondere la verità.

Le polemiche divamparono in tutta Europa. Anche in Italia si sviluppò un acceso dibattito, in cui intervenne, tra gli altri, il vecchio Nicolò Tommaseo con il libello *L'uomo e la scimmia* (1869).

Darwin procedette nelle sue indagini e nel febbraio del 1871 diede alle stampe *L'origine dell'uomo e la selezione in rapporto al sesso*, un nuovo libro in cui esponeva tutti gli argomenti che imponevano di estendere l'ipotesi evoluzionistica anche alla specie umana. «Non appena mi convinsi, nel 1837 o 1838 – racconta egli stesso nella sua *Autobiografia* – che le specie erano mutabili, non potei fare a meno di credere che l'uomo dovesse essere regolato dalla stessa legge. Perciò presi appunti su questo problema, per mia personale soddisfazione e per lungo tempo, senza alcuna intenzione di pubblicarli. [...] Ma quando vidi che molti naturalisti accettavano completamente la dottrina dell'evoluzione delle specie, mi sembrò opportuno sviluppare i miei appunti e pubblicare un trattato a sé sull'origine dell'uomo».

Dall'*Origine dell'uomo* presentiamo alcune pagine in cui Darwin riassume le sue argomentazioni. Esse sono di due tipi. Un primo tipo è di ordine generale, logico-deduttivo: se si ammette la validità del principio evoluzionistico, non c'è ragione di ritenere che l'uomo non soggiaccia alla stessa legge. Un secondo di carattere empirico: dall'osservazione di affinità morfologiche, fisiologiche e psicologiche risultano prove inconfutabili della prossimità dell'uomo agli altri mammiferi superiori, in particolare alle scimmie antropomorfe.

La conclusione principale cui siamo giunti, ora sostenuta da molti naturalisti capaci di formulare un giudizio valido, è che l'uomo sia disceso da qualche forma meno organizzata. Le fondamenta su cui poggia questa conclusione non saranno mai rimosse, in quanto la stretta somiglianza tra l'uomo e gli animali inferiori, sia durante lo sviluppo embrionale, sia in numerose parti della struttura e della costituzione di enorme o di irrilevante importanza, i rudimenti che egli mantiene, e le regressioni anormali cui è occasionalmente suscettibile, sono fatti che non possono essere messi in

discussione. Benché noti da tempo, solo recentemente ci hanno fornito notizie sull'origine dell'uomo, e adesso, alla luce della conoscenza di tutto il mondo dell'uomo, il loro significato è indiscutibile. Se questi gruppi di fatti vengono considerati in connessione con altri, come le mutue affinità tra membri di uno stesso gruppo, la loro distribuzione geografica passata e presente e la loro successione geologica, il grande principio dell'evoluzione appare chiaro e fermo. Non è credibile che tutti questi fatti dicano il falso. Chi non si contenta di guardare, come fanno i selvaggi, i fenomeni della natura in modo slegato, non può più pensare che l'uomo sia un atto separato di creazione[1]. Costui sarebbe costretto a riconoscere che la stretta somiglianza di un embrione umano con quello per esempio di un cane – la struttura del cranio, delle membra e di tutto lo scheletro su una base uguale a quella degli altri mammiferi, indipendentemente dall'uso cui sono adibiti – la riapparizione occasionale di diverse strutture, per esempio di parecchi muscoli, che l'uomo normalmente non possiede, ma che sono comuni ai quadrumani – e una serie di fatti analoghi – portano tutti nel modo più evidente alla conclusione che l'uomo è discendente, insieme ad altri mammiferi, di un progenitore comune.

Abbiamo visto che l'uomo presenta sempre differenze individuali in tutte le parti del corpo e nelle facoltà intellettuali. Queste differenze o variazioni sembra che siano provocate dalle stesse cause generali, e che obbediscano alle stesse leggi cui obbediscono gli animali inferiori. In entrambi i casi prevalgono leggi simili di ereditarietà. L'uomo tende a incrementarsi in proporzione maggiore ai suoi mezzi di sussistenza; di conseguenza egli è occasionalmente sottoposto a una dura lotta per l'esistenza, e la selezione naturale agirà su qualsiasi cosa entri nel suo ambito[2]. Una successione di variazioni fortemente accentuate, di natura simile, non è affatto necessaria; perché operi la selezione naturale sono sufficienti sottili differenze individuali; non che noi si abbia qualche ragione per supporre che nella stessa specie tutte le parti dell'organizzazione tendano a variare allo stesso grado. Possiamo star certi che gli effetti ereditari del lungo uso o disuso delle parti agiranno nella stessa direzione della selezione naturale. Modificazioni precedentemente importanti, anche se non servono più ad usi particolari, sono a lungo andare ereditarie. Quando viene modificata una parte, le altre parti cambiano per il principio di correlazione, di cui troviamo esempi in molti strani casi di anomalie correlate. Qualche importanza può essere attribuita all'azione diretta e definitiva delle circostanti condizioni di vita, quali il cibo abbondante, il caldo o l'umidità; infine molti caratteri di scarsa importanza fisiologica, o anche di notevole importanza, sono stati raggiunti

attraverso la selezione sessuale. [...]

Considerando la struttura embriologica dell'uomo – le omologie che ha con gli animali inferiori, i rudimenti che mantiene – e la regressione cui è suscettibile, possiamo parzialmente ricostruire nella nostra mente la condizione primitiva dei nostri progenitori; e possiamo approssimativamente collocarli al loro posto nella serie zoologica. Impariamo in tal modo che l'uomo è disceso da un quadrupede peloso, con la coda e con orecchie aguzze, probabilmente di abitudini arboree, e abitante del vecchio mondo. Questa creatura, se un naturalista ne esaminasse la struttura, sarebbe classificata tra i quadrumani esattamente come il progenitore ancora più antico delle scimmie del vecchio e del nuovo mondo. I quadrumani e tutti i mammiferi superiori probabilmente sono derivati da un antico marsupiale, e questo, attraverso una lunga linea di forme diversificate, da alcuni esseri simili ad anfibi, e questi a loro volta da animali simili a pesci. Nella profonda oscurità del passato possiamo vedere che il primo progenitore di tutti i vertebrati deve essere stato un animale acquatico, provvisto di branchie, con i due sessi uniti nello stesso individuo, e con gli organi più importanti del corpo, quali il cervello e il cuore, sviluppati imperfettamente o non sviluppati affatto. Questo animale sembra che sia stato più simile alla larva dell'attuale ascidia marina, che a qualsiasi altra forma conosciuta.

Dopo essere giunti a questa conclusione sull'origine dell'uomo, l'alto livello delle nostre facoltà intelletuali e la disposizione morale, è la maggiore difficoltà che si presenta. Ma chiunque ammetta il principio di evoluzione, deve rendersi conto che le facoltà mentali degli animali superiori, che sono dello stesso genere di quelle dell'uomo, anche se di grado inferiore, sono suscettibili di miglioramento. Così la differenza tra le facoltà mentali di una scimmia superiore e di un pesce è immensa, così come quella tra una formica e una cocciniglia; tuttavia il loro sviluppo non presenta alcuna difficoltà particolare, in quanto nei nostri animali domestici le facoltà mentali sono sicuramente variabili, e le variazioni sono ereditarie. Nessuno dubita che esse siano di estrema importanza per animali allo stato di natura. Quindi le condizioni sono favorevoli al loro sviluppo attraverso la selezione naturale. La stessa conclusione può estendersi all'uomo; l'intelletto gli deve essere stato di grande utilità, anche in un periodo molto remoto, in quanto lo ha messo in grado di inventare e di usare il linguaggio, di fare utensili, armi, trappole, ecc. con cui, con l'aiuto delle sue abitudini sociali, fin da molto tempo è diventato il dominatore di tutte le creature viventi.

Nello sviluppo dell'intelletto si deve essere compiuto un gran passo, non appena venne in uso la semi arte e il semi istinto del linguaggio, in quanto

l'uso continuato del linguaggio deve aver agito sul cervello e provocato un effetto ereditario, che a sua volta deve aver agito sul miglioramento del linguaggio. Come ha ben notato Chauncey Wright[3] la grandezza del cervello dell'uomo in rapporto al suo corpo, paragonata a quella degli animali inferiori, può essere attribuita soprattutto all'uso primitivo di qualche semplice forma di linguaggio, quella macchina meravigliosa che identifica con parole tutti i tipi di oggetti e qualità, e suscita concatenazioni di pensiero che non sorgerebbero mai dalla semplice impressione dei sensi, o, se anche sorgessero, non potrebbero mai avere un seguito. Le superiori facoltà intellettuali dell'uomo, quali quelle di raziocinio, astrazione, autocoscienza, ecc. probabilmente derivano dal continuo miglioramento ed esercizio delle altre facoltà mentali.

Lo sviluppo delle qualità morali è un problema più interessante. La base si trova negli istinti sociali, che includono sotto questo nome i vincoli familiari. Questi istinti sono assai complessi, e nel caso degli animali inferiori determinano tendenze particolari verso certe azioni definite; ma gli elementi più importanti sono l'amore e la «simpatia», che è un'emozione diversa. Gli animali cresciuti con istinti sociali traggono piacere dalla reciproca compagnia, si avvisano del pericolo, si difendono e aiutano l'un l'altro in vari modi. Questi istinti non si estendono a tutti gli individui della specie, ma solo a quelli della stessa comunità. Poiché sono assai utili per la specie, probabilmente sono stati acquisiti attraverso la selezione naturale.

Un essere morale è colui che è in grado di riflettere sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di approvarne alcune e disapprovarne altre; e il fatto che l'uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori. Ho cercato di dimostrare che il senso morale deriva in primo luogo dalla natura permanente e sempre presente degli istinti sociali; in secondo luogo dalla valutazione dell'uomo dell'approvazione e della disapprovazione dei suoi simili; e infine dall'elevata attività delle sue facoltà mentali, capaci di impressioni passate estremamente vivide; e sotto questi ultimi aspetti egli differisce dagli animali inferiori. [...]

Gli animali sociali sono in genere spinti ad aiutare i membri della propria comunità, ma più comunemente a compiere certe azioni definite. L'uomo è spinto dallo stesso desiderio generico di aiutare i suoi simili; ma ha pochi o nessun istinto particolare. Egli differisce dagli animali inferiori anche per la capacità di esprimere i suoi desideri mediante parole, che così diventano di guida per richiedere e accordare aiuto. Anche il motivo per prestare aiuto è assai diverso nell'uomo: esso non consiste più di un semplice impulso cieco e istintivo, ma è influenzato maggiormente dalla lode o dal biasimo dei propri

simili. La valutazione e il conseguimento della lode o del biasimo si fondano entrambi sulla «simpatia»: e questo sentimento, come abbiamo visto, è uno dei più importanti elementi degli istinti sociali. Sebbene ottenuta istintivamente, la «simpatia», viene anche rinforzata molto dall'esercizio o dall'abitudine. Poiché tutti gli uomini desiderano la felicità, si fanno lodi o biasimi sulle azioni e i moventi a seconda che conducano a questo fine; e poiché la felicità è una parte essenziale del bene generale, il principio della massima felicità segue indirettamente come sicuro modello di giusto e ingiusto. Con il progredire delle facoltà raziocinanti e facendo esperienza, si vengono percependo gli effetti remoti di certe linee di condotta sul carattere dell'individuo; poi entrano nel campo d'azione dell'opinione pubblica le virtù fini a se stesse che ricevono lode, mentre il loro opposto, biasimo. Ma presso le nazioni meno civili la ragione erra spesso, e molti cattivi costumi e superstizioni entrano nel medesimo scopo, e sono poi stimati come virtù elevate, e la loro violazione come crimine. [...]

La natura morale dell'uomo ha raggiunto il suo livello attuale in parte per l'avanzamento delle sue facoltà raziocinanti, e di conseguenza dell'opinione pubblica giusta, ma soprattutto per il fatto che le sue simpatie sono diventate più duttili e più diffuse per effetto dell'uso, dell'esempio, dell'istruzione e della riflessione. Non è improbabile che dopo una lunga pratica le tendenze virtuose possano diventare ereditarie. Presso le razze più civili, la convinzione dell'esistenza di una Divinità onnisciente ha avuto una forte influenza sul progresso della moralità. Da ultimo, l'uomo non accetta la lode o il biasimo dei suoi simili come unica guida, sebbene pochi evitino questa influenza, ma le sue convinzioni abituali, controllate dalla ragione, gli danno la legge più salda. Allora la coscienza diviene giudice e guida suprema. Nondimeno il primo fondamento o origine del senso morale si trova negli istinti sociali, compresi la «simpatia», e questi istinti, come nel caso degli animali inferiori, si acquistarono inizialmente con la selezione naturale.

La fede in Dio è stata spesso considerata non solo come la maggiore, ma anche come la più completa distinzione tra uomo e animali inferiori. È tuttavia impossibile, come abbiamo visto, sostenere che questa credenza sia innata o istintiva nell'uomo. D'altra parte la fede in un agente spirituale onnipresente sembra universale, e apparentemente deriva da un considerevole avanzamento della ragione umana, e da un ancora maggiore progresso delle sue facoltà di immaginazione, curiosità e meraviglia. Io so che la fede istintiva in Dio è stata usata da molte persone come argomento della sua esistenza. Ma questo argomento è sconsigliato, in quanto così saremmo portati a credere nell'esistenza di molti spiriti crudeli e maligni,

solo poco più potenti dell'uomo; infatti la credenza in questi ultimi è assai più diffusa di quella in una divinità benefica. L'idea di un Creatore universale e benigno non sembra sorta nella mente umana, fino a che l'uomo non si è elevato con una lunga cultura. [...]

Sono consapevole del fatto che le conclusioni cui si è pervenuti in quest'opera saranno denunciate da qualcuno come assai irreligiose; ma costui dovrà dimostrare perché sia più irreligioso spiegare l'origine dell'uomo come specie distinta mediante la derivazione da qualche forma inferiore, attraverso le leggi della variazione e della selezione naturale, che spiegare la nascita dell'individuo attraverso le leggi della riproduzione normale. La nascita, sia della specie sia dell'individuo, è ugualmente parte di quella grande sequenza di eventi che la nostra mente rifiuta di considerare come conseguenze della cecità del caso.

Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it. e introduzione di G. Montalenti, Newton Compton, Roma 1972, pp. 639-45

1. Questa conseguenza che Darwin trae dall'ipotesi evoluzionistica cozza contro il racconto biblico della creazione e per questo non poteva essere accettata dai teologi, che in effetti la impugnarono.

2. «Lotta per l'esistenza» e «selezione naturale» sono i due principi fondamentali che Darwin pone alla base dei processi dell'evoluzione.

3. *On the Limits of Natural Selection*, nel «North American Review», ottobre 1870, p. 295. [*Nota di Darwin*.]

Herbert Spencer

Primi princìpi

Il sistema filosofico dell'evoluzionismo

Primi princìpi

Negli ultimi due decenni dell'Ottocento il filosofo e sociologo inglese Herbert Spencer era considerato in tutto il mondo come il grande pensatore del secolo. Oggi l'importanza del suo pensiero, legato alla scienza del tempo, è stata ridimensionata. Anche la sua dottrina politica e sociologica, caratterizzata dal metodo positivistico di analisi dei fatti sociali, e tuttavia originale ed eccentrica nella sua difesa libertaria dell'individuo e di quello che egli chiamava il «diritto di ignorare lo Stato», è caduta nella

dimenticanza.
Il suo merito principale è l’elaborazione del sistema filosofico dell’evoluzionismo: Darwin si era limitato a formulare la teoria evoluzionistica come un’ipotesi scientifica capace di spiegare la trasformazione delle specie animali; Spencer sviluppò quell’ipotesi in una filosofia e in una visione del mondo. Per questo fu considerato il padre dell’evoluzionismo.
Nell’opera *Primi princìpi* (1862) egli getta le fondamenta di tale sistema di «filosofia sintetica», presentandone il vasto programma, che completerà nel corso degli anni, e che contempla l’ulteriore esposizione dei *Princìpi di biologia* (1864-67), *Princìpi di psicologia* (1870-72), *Princìpi di sociologia* (1874-75, 1876-96), *Princìpi della moralità* (1884-93). Dalle conclusioni dei *Primi princìpi* presentiamo un brano in cui Spencer illustra il concetto di evoluzione, riassumendo i capisaldi dell’evoluzionismo filosofico, ossia: la costituzione dell’intera realtà di materia, movimento e forza; i principi dell’«indistruttibilità della materia», della «continuità del movimento» e della «persistenza della forza»; la «legge generale dell’evoluzione» in base alla quale l’universo si sviluppa seguendo un ordine evolutivo che va dal semplice al complesso, dal disorganico all’organico, dall’omogeneo all’eterogeneo.
Nel brano Spencer accenna anche al fatto che, non potendo la filosofia determinare la Causa suprema dell’universo, ma dovendo fermarsi dinanzi all’Inconoscibile, essa non entra in conflitto con la religione, ma si accorda con essa.

Quando investigammo che cosa costituisce la Filosofia – quando comparammo i diversi concetti che della Filosofia ebbero gli uomini, per vedere, eliminando gli elementi in cui differivano, in che cosa si accordavano: trovammo in tutti questi concetti la tacita presupposizione che la Filosofia è la conoscenza completamente unificata[1]. All’infuori di ciascun sistema di conoscenza unificata, e all’infuori dei metodi proposti per effettuare questa unificazione, in ogni caso scoprimmo la credenza che l’unificazione è possibile, e che il fine della Filosofia è il compimento di essa.

Dopo esser giunti a tale conclusione, considerammo i dati da cui deve partire la Filosofia. Le proposizioni fondamentali, o proposizioni non deducibili da altre più profonde, si possono stabilire solo mostrando la completa congruenza di tutti i risultati raggiunti prendendo quei dati come

premessa; e, premettendo ch'esse erano semplicemente presupposte finché non fossero così stabilite, prendemmo come nostri dati quegli elementi della nostra intelligenza senza i quali non possono aver luogo i processi mentali espressi dal ragionamento filosofico.

Dalla specificazione di questi dati passammo a certe verità primarie – «l'Indistruttibilità della Materia», «la Continuità del Moto» e «la Persistenza della Forza»[2]; l'ultima delle quali è fondamentale e le altre derivative. Avendo prima visto che le nostre esperienze di Materia e di Moto si possono risolvere in esperienze di Forza, vedemmo inoltre che i principii dell'invariabilità quantitativa della Materia e del Moto sono impliciti nel principio che la Forza è invariabile nella quantità. Questa, concludemmo, è la verità per la quale si devono provare tutte le altre verità derivandole da essa.

La prima verità che si presentò per esser così provata è «la Persistenza delle Relazioni tra le Forze». Questa, che ordinariamente si chiama Uniformità della Legge, trovammo che è necessariamente implicita nella verità che la Forza non può sorgere dal nulla né scomparire nel nulla[3].

La deduzione successiva fu che le forze che sembrano andar perdute si trasformano nei loro equivalenti di altre forze, o, reciprocamente, che le forze le quali diventano manifeste sono dovute alla sparizione di forze equivalenti preesistenti. Di queste verità trovammo illustrazioni nei moti dei corpi celesti, nei cambiamenti che hanno luogo sulla superficie della Terra, e in tutte le azioni organiche e superorganiche. [...]

Si riconobbe che queste verità, le quali valgono per tutte le esistenze, hanno i caratteri necessari per costituire ciò che noi distinguiamo col nome di Filosofia. Ma, considerandole, vedemmo che da sole non formano una Filosofia; e che una Filosofia non si può formare con un numero qualsiasi di tali verità separatamente conosciute. Ciascuno di questi princìpi esprime la legge di uno dei fattori per cui si producono i fenomeni, quali noi li esperimentiamo; o al più esprime la legge di cooperazione di due fattori. Ma conoscere quali sono gli elementi di un processo, non è conoscere come questi elementi si combinano per effettuarlo. Ciò che può soltanto unificare la conoscenza deve essere la legge di cooperazione dei fattori. [...].

Un'ulteriore deduzione fu che la Filosofia, quale noi la intendiamo, non deve unificare soltanto i cambiamenti manifestati nei singoli fenomeni concreti; e non deve arrestarsi all'unificazione dei cambiamenti manifestati in classi separate di fenomeni concreti; ma deve unificare i cambiamenti manifestati in tutti i fenomeni concreti. Se la legge di operazione di ciascun fattore è vera per tutto il Cosmo, è necessario che tale sia anche la legge della loro cooperazione. E quindi nel comprendere il Cosmo in quanto si conforma

a questa legge di cooperazione deve consistere quella più elevata unificazione a cui mira la Filosofia.

Discendendo a un concetto più concreto, vedemmo che la legge cercata dev'esser la legge della continua ridistribuzione della Materia e del Moto[4]. I cambiamenti che si operano ovunque, da quelli che vanno lentamente alterando la struttura della nostra galassia fino a quelli che costituiscono una decomposizione chimica, sono cambiamenti nelle posizioni relative delle parti componenti; e ovunque implicano necessariamente che accanto a un nuovo ordinamento della Materia è sorto un nuovo ordinamento del Moto. Quindi ne segue che vi dev'essere una legge della ridistribuzione concomitante della Materia e del Moto, che vale per ogni cambiamento, e che, unificando così tutti i cambiamenti, dev'esser la base di una Filosofia.

Cominciando la nostra indagine per trovare questa legge universale di ridistribuzione, considerammo da un altro punto di vista il problema della Filosofia, e vedemmo che la sua soluzione non poteva essere di una natura diversa da quella indicata. Fu dimostrato che una Filosofia idealmente completa deve formulare l'intera serie di cambiamenti che attraversano le esistenze separatamente e nel loro complesso, passando dall'impercettibile al percettibile e di nuovo dal percettibile all'impercettibile. Se essa comincia le sue spiegazioni con esistenze che hanno già forme concrete, o si arresta mentre conservano ancora forme concrete, allora manifestamente esse ebbero una storia anteriore, o avranno una storia successiva, o l'una o l'altra, di cui nessuna notizia è data. Donde vedemmo risultare che la formula cercata, egualmente applicabile alle esistenze prese singolarmente e nella loro totalità, dev'essere applicabile all'intera storia di ciascuna e all'intera storia di tutte. Tale dev'essere la forma ideale di una Filosofia, per quanto possa rimaner lontana da essa la realtà.

Da queste considerazioni fummo condotti in vista della formula. Infatti, se essa doveva esprimere l'intero progresso dall'impercettibile al percettibile e dal percettibile all'impercettibile; e se doveva anche esprimere la continua ridistribuzione della Materia e del Moto; allora, evidentemente, non poteva essere altro che una formula, la quale definisse gli opportuni processi di concentrazione e di diffusione in termini di Materia e di Moto. E se è così, essa dev'essere un'affermazione della verità che la concentrazione della Materia implica la dispersione del Moto, e che, reciprocamente, l'assorbimento del Moto implica la diffusione della Materia.

Tale, infatti, trovammo che è la legge dell'intero ciclo di cambiamenti attraversati da ogni esistenza. Inoltre vedemmo che oltre ad applicarsi all'intera storia di ciascuna esistenza, essa si applica a ogni particolare di

questa storia. Ambedue i processi si verificano a ogni istante; ma v'è sempre un risultato differenziale in favore dell'uno o dell'altro. E ogni cambiamento, anche se consiste solo in una trasposizione di parti, inevitabilmente promuove l'un processo o l'altro.

I nomi di Evoluzione e Dissoluzione, con cui indichiamo queste trasformazioni opposte, sebbene le definiscano esattamente nei loro più generali caratteri, non costituiscono che una definizione incompleta; o piuttosto, mentre la definizione della Dissoluzione è sufficiente, la definizione dell'Evoluzione è estremamente insufficiente. L'evoluzione è sempre una integrazione di Materia e una dissipazione di Moto; ma in quasi tutti i casi è qualche cosa più di questo. La ridistribuzione primaria della Materia e del Moto è accompagnata da ridistribuzioni secondarie.

Dopo aver distinto le differenti specie di Evoluzione così prodotte in semplici e composte, venimmo a considerare sotto quali condizioni hanno luogo le redistribuzioni secondarie che formano la Evoluzione composta. Trovammo che un aggregato in via di concentrazione il quale perde rapidamente il moto contenuto, o prestamente s'integra, manifesta solo l'evoluzione semplice; ma in proporzione dell'ostacolo che la sua grossezza o la particolare costituzione dei suoi elementi oppone alla dissipazione del suo moto, le sue parti, mentre subiscono quella ridistribuzione primaria che risulta nell'integrazione, subiscono ridistribuzioni secondarie che producono una maggiore o minore complessità.

Da questo concetto dell'Evoluzione e della Dissoluzione in quanto formano insieme l'intero processo attraverso il quale passano le cose; e da questo concetto dell'Evoluzione, in quanto si divide in semplice e composta; continuammo a considerare la legge di Evoluzione, quale si presenta in tutti gli ordini di esistenze, in generale e in particolare. [...]

Si è fin qui esaminata la legge di Evoluzione in quanto è vera per ciascun ordine di esistenze, considerato come un ordine separato. Ma l'induzione così presentata manca di quella completezza ch'essa acquista quando consideriamo questi diversi ordini di esistenze come formanti insieme un tutto naturale. Mentre pensiamo l'Evoluzione come divisa in astronomica, geologica, biologica, psicologica, sociologica, etc., può sembrare fino a un certo punto una coincidenza che la stessa legge di metamorfosi si estenda a tutte le divisioni dell'Evoluzione. Ma quando riconosciamo queste divisioni come semplici raggruppamenti convenzionali fatti per facilitare l'ordinamento e l'acquisizione del sapere; quando ricordiamo che le differenti esistenze di cui esse si occupano separatamente, sono parti componenti di un unico Cosmo; vediamo subito che non vi sono parecchie specie di Evoluzione

aventi certi caratteri in comune, ma una sola Evoluzione che ovunque procede nello stesso modo. [...] Infine passammo a considerare, quale si manifesta in tutta la Natura, quel processo di Dissoluzione che forma il complemento dell'Evoluzione, e che, in un tempo o in un altro, disfà ciò che l'Evoluzione ha fatto.

Seguendo rapidamente l'arresto dell'Evoluzione negli aggregati che sono instabili, e seguendo in periodi spesso lungamente protratti ma raggiunti alla fine negli aggregati stabili intorno a noi, vedemmo che anche per il vasto aggregato di cui tutti questi sono parti – anche per la Terra considerata come un tutto – la Dissoluzione deve da ultimo aver luogo. Anzi vedemmo che vi sono ragioni per credere che i gruppi locali di quelle masse ben più vaste designate col nome di stelle si disperderanno alla fine: mentre rimane insoluta la questione se il nostro Sistema Sidereo nel suo complesso potrà subire lo stesso fatto in un'epoca che sorpassa i limiti dell'immaginazione finita. Mentre si conclude che in molte parti dell'universo visibile la dissoluzione segue all'evoluzione, e che in tutte queste regioni tosto ricomincerà l'evoluzione, la questione, se v'è un alternarsi di evoluzione e dissoluzione nella totalità delle cose, è tale che dev'esser lasciata insoluta in quanto è al di là dei limiti dell'umana intelligenza.

Questo concetto si accorda con la conclusione raggiunta nella Parte I, dove trattammo della relazione tra il Conoscibile e l'Inconoscibile.

Fu ivi dimostrato mercè l'analisi delle idee tanto religiose quanto scientifiche, che mentre la conoscenza della Causa che produce effetti sulla coscienza è impossibile, l'esistenza di una Causa di questi effetti è un dato della coscienza. La credenza in un Potere che trascende la conoscenza è quell'elemento fondamentale della Religione che sopravvive a tutti i suoi cambiamenti di forma. Si provò che questa credenza inespugnabile è del pari quella su cui ogni Scienza esatta si basa. E tale è anche la conclusione a cui siamo ora ricondotti dalla nostra sintesi compiuta. Il riconoscimento di una Forza persistente, sempre variabile nelle sue manifestazioni ma invariata nella quantità in tutto il tempo passato e futuro, è quello che soltanto rende possibile ogni interpretazione concreta, e da ultimo unifica tutte le interpretazioni concrete. [...]

Se si accettano queste conclusioni, se si riconosce che i fenomeni che si compiono ovunque sono parti del generale processo di Evoluzione, eccetto dove sono parti del processo inverso di Dissoluzione; allora possiamo inferire che tutti i fenomeni ricevono la loro completa interpretazione solo quando sono riconosciuti come parti di questi processi. Donde segue che il limite verso cui progredisce la Conoscenza, si può raggiungere solo quando le

formule di questi processi sono così applicate da offrire una interpretazione dei fenomeni in generale. Ma è questo un ideale che il reale non potrà mai raggiungere completamente.

H. Spencer, *I primi principi*, a cura di G. Salvadori, Bocca, Milano 1901, pp. 436-47

1. Spencer assegna dunque alla filosofia il compito di integrare tutte le conoscenze scientifiche in una sintesi ultima, basata su pochi principi fondamentali.

2. Materia, movimento e forza sono gli elementi che determinano secondo Spencer la realtà; l'«indistruttibilità della materia», la «continuità del moto» e la «persistenza della forza» sono invece i tre principi primi della «filosofia sintetica».

3. Secondo un antico e celebre principio che afferma che «da nulla non nasce nulla» (*ek medenòs medén*, *ex nihilo nihil fit*).

4. La legge che regola la ridistribuzione continua della materia e del movimento è la «legge dell'evoluzione», cui possono essere ricondotti i tre principi sopra nominati (cfr. nota 2). Tale legge afferma che la materia si sviluppa secondo un certo ordine, attraverso una dispersione di movimento, passando dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo, dal disorganico all'organico.

Friedrich Nietzsche

Il filosofo tedesco **Friedrich Nietzsche** (1844-1900) è una figura di fine Ottocento che proietta però l'ombra del suo pensiero su tutto il Novecento. Il nostro percorso presenta alcuni tra i passi della sua opera che sono diventati ormai «classici» e nei quali sono illustrate le sue dottrine fondamentali:

1. l'inizio della *Nascita della tragedia* in cui viene introdotta l'antitesi di apollineo e dionisiaco;
2. un brano del saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale* che illustra la critica della verità come supremo valore della conoscenza;
3. il brano n. 125 del terzo libro della *Gaia scienza* in cui Nietzsche presenta per la prima volta in modo esplicito il pensiero della «morte di Dio»;
4. alcuni passi in cui viene ipotizzata la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale;
5. due brevi testi della follia, stilati poco prima del crollo psichico.

Friedrich Nietzsche

La nascita della tragedia

L'antitesi di apollineo e dionisiaco

La nascita della tragedia

Nell'opera di Nietzsche, così ricca di aspetti e motivi apparentemente contraddittori, sono anticipate ed elaborate alcune esperienze fondamentali che hanno travagliato l'autocomprensione del mondo contemporaneo. Non c'è quindi da stupirsi che il suo pensiero abbia suscitato entusiasmi e attirato anatemi, ispirato atteggiamenti, mode culturali e stili di

pensiero, ma abbia provocato al tempo stesso reazioni e rifiuti altrettanto radicali. Schiere di artisti e letterati hanno guardato a lui come a un mito da emulare: Strindberg, Gide, George, von Hofmannsthal, Musil, Broch, Klages, Thomas e Heinrich Mann, Benn, Ernst Jünger sono i nomi che spiccano fra tanti altri. Anche in campo strettamente filosofico, pensatori dalle provenienze più diverse hanno recepito le sue dottrine: Vaihinger, von Hartmann, Simmel, Spengler, Jaspers, Heidegger e altri ancora. Perfino Carnap, in un saggio del 1931 in cui si riprometteva di demolire ogni metafisica passata, presente e futura mediante l'analisi logica del linguaggio, riconosce alla «metafisica» di Nietzsche un suo statuto legittimo, anche se solo «estetico».

Insomma, l'opera di Nietzsche ha allungato la sua ombra su gran parte della letteratura e del pensiero di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento, e anche in seguito non ha cessato di tormentare la riflessione filosofica del nostro tempo. Ancor oggi la ricchezza e l'enigmaticità del suo pensiero, quella strana «fosforescenza del male» che da esso emana, non smettono di attirare. È dunque vero ciò che Nietzsche scrisse di se stesso al suo ammiratore Georg Brandes il 4 gennaio 1889 in uno dei biglietti della follia: «Dopo che mi hai scoperto, è stato facile trovarmi; ora il difficile è perdermi».

Nella *Nascita della tragedia*, la sua prima grande opera, Nietzsche introdusse alcuni temi che sono rimasti motivi ricorrenti del suo pensiero: l'interpretazione della grecità – antitetica rispetto a quella dell'umanesimo classicheggiante – come epoca tragica caratterizzata dall'opposizione tra i due princìpi dell'apollineo e del dionisiaco; il motivo della decadenza della civiltà occidentale, spiegata in base al prevalere ipertrofico dell'apollineo sulla creatività dionisiaca; la centralità dell'arte come «contromovimento» che si oppone alla decadenza e al nichilismo: l'arte non più considerata dal punto di vista della fruizione estetica, bensì nell'ottica dell'artista, cioè della creazione.

Presentiamo le pagine della *Nascita della tragedia* in cui viene introdotta la dicotomia tra l'apollineo, assimilato al mondo del sogno, e il dionisiaco, considerato come ebbrezza. Per il giovane Nietzsche il termine fondante in questa relazione è il dionisiaco,

cioè il momento dell'ebbrezza e della creatività. Ma non va dimenticato che in una delle sue ultime opere, il *Crepuscolo degli idoli*, in un brano intitolato «Per la fisiologia dell'artista» egli modifica parzialmente questa sua dottrina asserendo che v'è un *unico* stato estetico fondamentale, l'ebbrezza, di cui sia l'apollineo che il dionisiaco sono manifestazioni. La scoperta nietzscheana del dionisiaco sarà declinata ed esorcizzata nelle forme più diverse – come *élan vital* (Bergson), *Leben* (Simmel e Klages), Es o Inconscio (Freud), Archetipico (Jung), Paideuma (Frobenius) – ma sempre essa appare come una forza che non è più governabile dalla ragione, anzi, che sembra asservirla senza scampo alle proprie cieche finalità.

Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del *dionisiaco*, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e una riconciliazione che interviene solo periodicamente. Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci, che rendono percepibili a chi capisce le profonde dottrine occulte della loro visione dell'arte non certo mediante concetti, bensì mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi. Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dionisio[1], si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine «arte» solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della «volontà»[2] ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica.

Per accostarci di più a quei due impulsi, immaginiamoli innanzitutto come i mondi artistici separati del *sogno* e dell'*ebbrezza*; fra questi fenomeni fisiologici si può notare un contrasto corrispondente a quello fra l'apollineo e il dionisiaco[3]. [...]

La bella parvenza dei mondi del sogno, nella cui produzione ogni uomo è artista pieno, è il presupposto di ogni arte figurativa, anzi, come vedremo, altresì di una metà essenziale della poesia. Nella comprensione immediata

della figura noi godiamo, tutte le forme ci parlano, non c'è niente di indifferente e di non necessario. Tuttavia, nonostante la vita suprema di questa realtà sognata, traluce ancora in noi il sentimento della sua *illusione*: almeno questa è la mia esperienza, sulla cui frequenza, anzi normalità, avrei da addurre più di una testimonianza e le dichiarazioni dei poeti. L'uomo filosofico ha anzi il presentimento che anche sotto questa realtà in cui viviamo e siamo ce ne sia nascosta una seconda affatto diversa, che cioè anch'essa sia un'illusione; e Schopenhauer indica addirittura come segno distintivo dell'attitudine filosofica il dono naturale per cui a qualcuno gli uomini e tutte le cose appaiono a volte come meri fantasmi e immagini di sogno. Ora, come il filosofo si comporta con la realtà dell'esistenza, così l'uomo artisticamente eccitabile si comporta con la realtà del sogno; sta a guardare attentamente e volentieri, giacché in base a queste immagini egli si spiega la vita, con questi eventi si esercita per la vita. Ma non sono soltanto le immagini piacevoli e amiche, che egli sperimenta in sé con perspicuità totale: davanti a lui passano anche le cose serie, cupe, tristi, tetre, gli impedimenti improvvisi, le beffe del caso, le attese angosciose, insomma tutta la «Divina Commedia» della vita, con l'*inferno*[4], e non solo come un giuoco d'ombre – giacché anch'egli vive e soffre di queste scene – ma altresì non senza quel fuggevole senso dell'illusione; e forse più d'uno ricorda come me, di essersi talvolta detto, nei pericoli e nei terrori del sogno, per incoraggiarsi, e con successo: «È un sogno! Voglio continuare a sognarlo!». Come pure mi è stato raccontato di persone che erano in grado di proseguire per tre e più notti successive la concatenazione di uno stesso, identico sogno: fatti che attestano chiaramente come il nostro essere intimo, il sostrato comune a tutti noi, sperimenti in sé il sogno con profondo piacere e gioiosa necessità.

Questa gioiosa necessità dell'esperienza del sogno è stata ugualmente espressa dai Greci nel loro Apollo: Apollo, come dio di tutte le capacità figurative, è insieme il dio divinante. Egli, che secondo la sua radice è il «risplendente», la divinità della luce, domina anche la bella parvenza del mondo intimo della fantasia. [...] Il suo occhio deve essere «solare»[5], in conformità alla sua origine; anche quando è in collera e guarda di malumore, spira da esso la solennità della bella parvenza. E così potrebbe valere per Apollo, in un senso eccentrico, ciò che Schopenhauer dice dell'uomo irretito nel velo di Maia nel *Mondo come volontà e rappresentazione*: «Come sul mare in furia che, sconfinato da ogni parte, solleva e sprofonda ululando montagne d'onde[6], un navigante siede su un battello, confidando nella debole imbarcazione; così l'individuo sta placidamente in mezzo a un mondo di affanni, appoggiandosi e confidando nel *principium individuationis*». Si

dovrebbe anzi dire di Apollo che l'incrollabile fiducia in quel *principium* e il placido acquietarsi di colui che da esso è dominato, hanno trovato in lui la loro espressione più sublime, e si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della «parvenza», insieme alla sua bellezza.

Nello stesso luogo Schopenhauer ci ha descritto l'immenso *orrore* che afferra l'uomo, quando improvvisamente perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, in quanto il principio di ragione sembra soffrire un'eccezione in qualcuna delle sue configurazioni. Se a questo orrore aggiungiamo l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura, riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del *dionisiaco*, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'analogia con l'*ebbrezza*. O per l'influsso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente tutta la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci, nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé. [...]

Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo. La terra offre spontaneamente i suoi doni, e gli animali feroci delle terre rocciose e desertiche si avvicinano pacificamente. Il carro di Dioniso è tutto coperto di fiori e di ghirlande: sotto il suo giogo si avanzano la pantera e la tigre. Si trasformi l'inno alla «gioia» di Beethoven in un quadro e non si rimanga indietro con l'immaginazione, quando i milioni si prosternano rabbrividendo nella polvere: così ci si potrà avvicinare al dionisiaco. Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la «moda sfacciata» hanno stabilite fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria. Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando. Dai suoi gesti parla l'incantesimo. Come ora gli animali parlano, e la terra dà latte e miele, così anche risuona in lui qualcosa di soprannaturale: egli sente se stesso come dio, egli si aggira ora in estasi e in alto, così come in sogno vide aggirarsi gli dèi. L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi

dell’ebbrezza il potere artistico dell’intera natura, con il massimo appagamento estatico dell’unità originaria. Qui si impasta, e si sgrossa l’argilla più nobile, il marmo più prezioso, l’uomo, e ai colpi di scalpello dell’artista cosmico dionisiaco risuona il grido dei misteri eleusini: «Vi prosternate, milioni? Senti il creatore, mondo?».

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, versioni di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 21-26

1. La prima tematizzazione di queste due figure della mitologia greca è introdotta da Nietzsche nello scritto del 1870 *La visione dionisiaca del mondo*. Egli deve in parte questa sua scoperta agli influssi del proprio maestro Ritschl, che aveva seguito a sua volta indicazioni fornite da Schlegel, Creuzer e Michelet. Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche elabora tuttavia la contrapposizione tra Apollo, il dio della scultura, e Dioniso, il dio della musica, in modo del tutto originale. L’interpretazione di Nietzsche fu inizialmente attaccata in termini molto rudi dalla filologia ufficiale, rappresentata soprattutto da Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, ma in seguito si è rivelata oltremodo proficua. Si vedano in particolare gli studi sulla figura di Dioniso compiuti da studiosi del mito e della religione quali Walter F. Otto e Karl Kerényi.

2. È qui evidente l’allusione alla concezione metafisica della volontà in Schopenhauer – autore che Nietzsche aveva letto e fittamente annotato fin dal 1865 e che, insieme a Wagner, segnò in modo decisivo la sua formazione intellettuale. La categoria della «volontà» è qui impiegata da Nietzsche per interpretare il mondo greco.

3. Nietzsche stabilisce dunque un’analogia tra l’apollineo e il sogno, da un lato, e il dionisiaco e l’ebbrezza, dall’altro.

4. In italiano nel testo.

5. Allusione ai versi in cui Goethe, nell’Introduzione alla sua *Teoria dei colori*, fa riferimento alla natura solare dell’occhio: «Se l’occhio non fosse solare, / come potremmo la luce vedere? / Se del Dio in noi non vivesse il potere, / come ci potrebbe il divino estasiare?».

6. Il testo di Schopenhauer ha «montagne d’acqua».

Friedrich Nietzsche

Su verità e menzogna in senso extramorale

La verità come errore

Su verità e menzogna in senso extramorale

La critica della verità e della conoscenza abbozzata nello scritto giovanile *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873) – da cui è tratto il brano che presentiamo – illustra con efficacia

quale tipo di attacco Nietzsche porti ai supremi valori tradizionali della verità (nel campo della scienza), del bene e del male (nel campo della morale) e di Dio (nel campo della religione). In pagine suggestive – che, come la filologia nietzscheana ha scoperto agli inizi degli anni Settanta, si ispirano da vicino a letture fatte da Nietzsche in quegli anni, in particolare all'opera *Die Sprache als Kunst* (*Il linguaggio come arte*, 1871-72) del filosofo del linguaggio oggi dimenticato Gustav Gerber – viene già espresso il sospetto che la verità altro non sia che uno strumento organico di cui la specie umana si serve per sopravvivere. Più tardi, in un frammento dell'aprile-giugno 1885, Nietzsche darà della verità la seguente definizione: «*La verità è la specie di errore* senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita» (ed. Colli-Montinari, vol. VII, tomo III, p. 182).

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. – Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura. Vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardini del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro – che vola – di questo mondo. Non vi è nulla di abbastanza spregevole e scadente nella natura, che con un piccolo e leggero alito di quella forza del conoscere non si gonfi senz'altro come un otre. E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso fra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telescopicamente sul suo agire e sul suo pensare.

È degno di nota che tutto ciò sia prodotto dall'intelletto, il quale è concesso

– unicamente come aiuto – agli esseri più infelici, più delicati e più transitori, allo scopo di trattenerli per un minuto nell'esistenza, onde essi altrimenti, senza quell'aggiunta, avrebbero ogni motivo di sfuggire tanto rapidamente quanto il figlio di Lessing[1]. Quell'alterigia connessa col conoscere e col sentire, sospesa come nebbia abbagliante dinanzi agli occhi e ai sensi degli uomini, li inganna dunque sul valore dell'esistenza, portando in sé la più lusinghevole valutazione riguardo al conoscere. Il suo effetto più universale è l'inganno, ma anche gli effetti più particolari portano in sé qualcosa del medesimo carattere.

L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo[2], spiega le sue forze principali nella finzione. Questa infatti è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano, in quanto a essi è preclusa una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci. Nell'uomo quest'arte della finzione raggiunge il suo culmine: qui l'illudere, l'adulare, il mentire e l'ingannare, il parlar male di qualcuno in sua assenza, il rappresentare, il vivere in uno splendore preso a prestito, il mascherarsi, le convenzioni che nascondono, il far la commedia dinanzi agli altri e a se stessi, in breve il continuo svolazzare attorno alla fiamma della vanità costituisce a tal punto la regola e la legge, che nulla, si può dire, è più incomprensibile del fatto che fra gli uomini possa sorgere un impulso onesto e puro verso la verità. Essi sono profondamente immersi nelle illusioni e nelle immagini del sogno, il loro occhio scivola sulla superficie delle cose, vedendo «forme», il loro sentimento non conduce mai alla verità, ma si accontenta di ricevere stimoli e, per così dire, di accarezzare con un giuoco tattile il dorso delle cose. Oltre a ciò, di notte l'uomo si lascia ingannare dal sogno, per tutta la vita, senza che il suo sentimento morale cerchi mai di impedire ciò; devono invece esistere uomini che con la forza di volontà hanno eliminato il russare. In senso proprio che cosa sa l'uomo su se stesso? Forse che, una volta tanto, egli sarebbe capace di percepire compiutamente se stesso, quasi si trovasse posto in una vetrina illuminata? Forse che la natura non gli nasconde quasi tutto, persino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in un'orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre? La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura dalla cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre. In una tale costellazione, da quale parte del mondo sorgerà mai l'impulso verso la verità?

In quanto l'individuo, di fronte ad altri individui, vuole conservarsi, esso utilizza per lo più l'intelletto, in uno stato naturale delle cose, soltanto per la finzione: ma poiché al tempo stesso l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il più rozzo *bellum omnium contra omnes*[3]. Questo trattato di pace porta in sé qualcosa che si presenta come il primo passo per raggiungere quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto viene fissato *ciò* che in seguito dovrà essere la «verità»; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna. Il mentitore adopera le designazioni valide, le parole, per far apparire come reale ciò che non è reale. Egli dice per esempio: «io sono ricco», mentre per il suo stato la designazione esatta sarebbe proprio «povero». Egli fa cattivo uso delle salde convenzioni, scambiando arbitrariamente, o addirittura invertendo i nomi. Quando egli fa questo in modo egoistico, che può d'altronde recare danno, la società non si fiderà più di lui e così lo escluderà da sé. [...]

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete. [...] Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto. Nel campo di quegli schemi è possibile cioè qualcosa che non potrebbe mai riuscire sotto il dominio delle prime impressioni intuitive: costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo. Mentre ogni metafora intuitiva è individuale e risulta senza pari, sapendo perciò sempre sfuggire a ogni registrazione, la grande costruzione dei concetti mostra invece la rigida regolarità di un colombario romano e manifesta nella logica quel piacere e quella freddezza che sono propri della matematica. [...]

Senza dubbio si può a questo proposito ammirare l'uomo come un potente genio costruttivo, che riesce – su mobili fondamenta, e per così dire, sull'acqua corrente – a elevare una cupola concettuale infinitamente complicata; certo, per raggiungere una stabilità su siffatte fondamenta, occorrerà una costruzione fatta di ragnatele, tanto tenue da non essere trascinata via dalle onde e tanto solida da non essere spazzata via al soffiare di ogni vento. Come genio costruttivo, l'uomo si innalza a questo modo al di sopra delle api: queste costruiscono con la cera che raccolgono ricavandola dalla natura, mentre l'uomo costruisce con la materia assai più tenue dei concetti che egli deve fabbricarsi da sé. In ciò egli è degno di grande ammirazione, non già tuttavia a causa del suo impulso verso la verità e la conoscenza pura delle cose. Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno a questo modo riguardo alla ricerca e alla scoperta della «verità», entro il territorio della ragione. Se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: «ecco un mammifero», in tal caso viene portata alla luce senza dubbio una verità, ma quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfica e non contiene neppure un solo elemento che sia «vero in sé», reale e universalmente valido, a prescindere dall'uomo. L'indagatore di queste verità in fondo cerca soltanto la metamorfosi del mondo nell'uomo, si sforza di comprendere il mondo come una cosa umana e nel caso migliore riesce a raggiungere il sentimento di una assimilazione. Allo stesso modo in cui l'astrologo considerava le stelle al servizio degli uomini e in collegamento con la loro felicità e con i loro dolori, così un tale indagatore considera il mondo intero come connesso con l'uomo, come l'eco infinitamente ripercossa di un suono originario, cioè dell'uomo, come il riflesso moltiplicato di un'immagine primordiale, cioè dell'uomo. Il suo metodo considera l'uomo come misura di tutte le cose: nel far ciò tuttavia egli parte da un errore iniziale, credere cioè che egli abbia queste cose immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri. Egli dimentica così che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse.

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo II, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, versione di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, pp. 355-58, 361-64

1. Nietzsche allude qui al fatto che il figlio di Lessing, nato il 25 dicembre 1777, morì appena due giorni dopo.

2. Questa dottrina era stata sostenuta anche da Schopenhauer, per il quale però non solo l'uomo, ma anche gli animali sono dotati di intelletto (*Verstand*), mentre specifica dell'uomo è la ragione (*Vernunft*).

3. La «guerra di tutti contro tutti» è la condizione in cui l'uomo si trova nello stato di natura, come insegna Hobbes, a cui Nietzsche fa qui implicito riferimento. Sempre Hobbes insegna che l'uomo, in quanto dotato di intelligenza, è mosso dai suoi calcoli razionali a superare lo stato di natura: avendo infatti paura di cadere vittima della violenza, è spinto a stringere il *pactum unionis et subiectionis* che segna l'inizio dello stato civile.

Friedrich Nietzsche

La gaia scienza

La morte di Dio

La gaia scienza, n. 125

Il tema della «morte di Dio» – che già Hegel aveva toccato – è sviluppato da Nietzsche come motivo conduttore della sua critica della religione e dei supremi valori tradizionali. Negli anni giovanili (1870) egli aveva rinvenuto questo motivo nell'affermazione, riportata da Plutarco, che «il grande Pan è morto». Pan era il dio-simbolo della religione pagana e l'annuncio della sua morte simboleggia lo svanire della fede negli dèi della Grecia. Nietzsche era stato colpito dalla sentenza di Plutarco e l'aveva radicalizzata affermando: «Io credo nell'antica sentenza germanica: tutti gli dèi debbono morire». Più tardi, nella *Gaia scienza* (1882), precisamente nel brano n. 125 intitolato «L'uomo folle», che presentiamo, la figura della morte di Dio indica il fatto che i supremi valori della tradizione – non solo Dio, ma anche il Bene e il Vero – si sono svalutati e non fanno più presa sull'uomo. Quattro anni dopo, quando scriverà per la nuova edizione dell'opera un quinto libro, Nietzsche esordirà con il medesimo tema: «Il più grande avvenimento recente – che "Dio è morto", che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa». La sentenza «Dio è morto» diventa il filo conduttore per interpretare la storia occidentale come decadenza e fornire una diagnosi critica del presente.

L'uomo folle

Avete sentito di quell'uomo folle[1] che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? – E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «Si è forse perduto?» disse uno. «Si è smarrito come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» gridavano e ridevano in una gran confusione. L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! *L'abbiamo ucciso* – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli?[2] Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione?[3] anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli – chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Quali riti espiatòri, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». – A questo punto l'uomo folle tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto,» proseguì «non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più

lontana dagli uomini delle stelle più lontane – *eppure son loro che l'hanno compiuta!*». – Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»[4].

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1965[2], pp. 150-52

1. L'«uomo folle» è Zarathustra, come si ricava da una stesura preparatoria di questo brano.

2. Il sole è una metafora che – dal mito platonico della caverna in poi – indica il principio supremo della realtà. Qui si vuole accentuare il disorientamento che segue alla perdita dei princìpi tradizionali dicendo che non un sole, ma tutti i soli, cioè tutti i princìpi, svaniscono.

3. Il motivo della «morte» e della «cadaverizzazione» di Dio era stato trattato da Philipp Mainländer, un seguace di Schopenhauer che, subito dopo avere pubblicato la sua *Philosophie der Erlösung* (*Filosofia della redenzione*, 1876), si suicidò. Nietzsche aveva letto attentamente quest'opera e di tale lettura rimangono tracce nei suoi frammenti postumi.

4. Ciò significa che perfino l'istituzione che si proclama custode dei valori supremi della religione, cioè la Chiesa, contribuisce alla loro svalutazione e al loro definitivo seppellimento mediante una esperienza inautentica del divino.

Friedrich Nietzsche

La gaia scienza

L'eterno ritorno dell'uguale

La gaia scienza, n. 341

Tra gli insegnamenti di Nietzsche quello dell'eterno ritorno è certamente il più enigmatico. Si tratta di una dottrina, o meglio di un mito, che si ritrova anche in altri pensatori e mitografi, antichi e moderni: lo scrittore argentino Jorge L. Borges ne ha compendiato le occorrenze nelle scarne ma mirabili pagine della sua *Storia dell'eternità*. Ma la dottrina dell'eterno ritorno è legata soprattutto al nome di Nietzsche, che la presenta sia per mostrare le conseguenze che esso ha sull'agire dell'uomo, sia come dottrina fisico-cosmologica: se il mondo è finito e la quantità di energia complessiva dell'universo limitata, ma il

tempo in cui essi divengono infinito, succederà che ciascuna determinata circostanza dovrà, prima o poi, ripetersi.
Tre sono i luoghi principali in cui la dottrina dell'eterno ritorno viene comunicata da Nietzsche: nella *Gaia scienza*, nello *Zarathustra* e in *Al di là del bene e del male*.
Nietzsche presenta per la prima volta il pensiero dell'eterno ritorno non come dottrina compiuta ma in forma di ipotesi («Che accadrebbe se...») alla fine del quarto libro della *Gaia scienza* nel paragrafo intitolato «Il peso più grande» (n. 341), che qui presentiamo. Tra i frammenti del periodo della *Gaia scienza* si trova un appunto in cui Nietzsche annota il momento preciso in cui gli giunse il pensiero dell'eterno ritorno: «Primi di agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al di sopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!». Questo pensiero è presentato nella *Gaia scienza* come un'ipotesi che, per le conseguenze che implica, grava come un fardello sull'esistenza umana e sul suo agire.

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo chiaro di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterno orologio a polvere[1] dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolto – e tu con esso, granello di polvere dalla polvere venuto!». – Non ti rovescerai a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!»? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1965, 1991[2], pp. 236-37

1. In tedesco: *Sanduhr*, che rendiamo alla lettera con «orologio a polvere», modificando la versione di Ferruccio Masini che rende con «clessidra». In tal modo si mantiene l'allusione al fatto che noi siamo polvere e in polvere ritorneremo, che compare subito dopo. La clessidra, invece, è propriamente un «orologio ad acqua», come dice l'etimologia dal greco *klépto*, «rubo», e *hỳdor*, «acqua».

Friedrich Nietzsche

Frammenti postumi

La «grande politica»

Frammenti postumi

I testi di Nietzsche che segnalano l'ormai prossima follia, per quanto difficili da interpretare, presentano un loro interesse. Scegliamo a titolo di esempio un frammento, steso a Torino tra il dicembre 1888 e i primi di gennaio del 1889, in cui si parla della «grande politica», un tema caro all'ultimo Nietzsche.

Io porto la guerra. Non tra popolo e popolo: non ho parole per esprimere il mio disprezzo verso l'esecrabile politica animata dagli interessi delle dinastie europee, che, dell'egoismo, anzi della presunzione dei popoli l'uno contro l'altro, fa un principio e quasi un dovere. *Non* tra i ceti: poiché non abbiamo ceti superiori, non ne abbiamo neppure di inferiori; ciò che oggi è in auge nella società, è fisiologicamente condannato e oltre a ciò – e questa ne è la prova – così impoverito, così incerto nei suoi istinti, da propugnare senza scrupoli il *principio contrario* a un tipo superiore d'uomo.

Io porto una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e *sete di vendetta* contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia... Se tutti i nostri «ceti superiori» prendano partito per la menzogna, non è la loro libera scelta – *non possono* non farlo: non si ha in pugno la possibilità di tener discosti gli istinti deteriori. [...]

Prima proposizione: la grande politica vuole affermare la fisiologia sopra tutti gli altri problemi; vuole creare una potenza abbastanza forte per *allevare* l'umanità come un tutto superiore, con spietata durezza contro la degenerazione e il parassitismo della vita – contro ciò che corrompe, avvelena, calunnia, manda in rovina... e nella distruzione della vita scorge il contrassegno di una specie di anima superiore.

Seconda proposizione: guerra mortale al vizio; viziosa è ogni forma di

contronatura. Il prete cristiano è il più vizioso tipo d'uomo, giacché *insegna* la contronatura.

Seconda proposizione: creare un partito della vita abbastanza forte per fare la *grande* politica: la *grande* politica afferma la fisiologia sopra tutti gli altri problemi – vuole *allevare* l'umanità come un tutto, essa misura il rango delle razze, dei popoli, degli individui secondo la loro [–][1] di futuro, secondo la garanzia di vita che porta in sé; essa mette fine inesorabilmente a tutto quanto è degenerato e parassitario.

Terza proposizione. Il resto segue da quanto precede.

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo III, *Frammenti postumi 1888-1889*, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, pp. 407-8

1. Parola indecifrabile nel manoscritto.

Friedrich Nietzsche

Frammenti postumi

«Perché sono un destino»

Frammenti postumi

Scegliamo uno dei frammenti di Nietzsche che segnalano l'ormai prossima follia. Steso a Torino tra il dicembre 1888 e i primi di gennaio del 1889 – e poi ripreso quasi alla lettera in *Ecce homo* – riguarda il fatale destino che Nietzsche stesso sente di impersonare.

Conosco la mia sorte. Al mio nome si legherà un giorno il ricordo di qualcosa di immenso, di una crisi, come non ce n'è stata ancora una sulla terra, di una profondissima collisione di coscienze, di una decisione evocata *contro* tutto ciò che era stato creduto, preteso, consacrato. E con tutto ciò non c'è in me niente del fanatico; chi mi conosce, mi ritiene uno studioso semplice, forse con un po' di cattiveria, che sa essere allegro con tutti. Questo libro[1] dà, come spero, una tutt'altra immagine dall'immagine di un profeta, l'ho scritto per distruggere alla radice ogni mito su di me – c'è nella mia serietà ancora qualcosa di baldanzoso, amo ciò che è più piccolo come ciò che è più grande, non so perdere la mia felicità nei momenti delle decisioni

terribili, ho la più grande ricettività d'animo che uomo abbia mai avuto. Fatale e – Dio o pagliaccio – è questo l'involontario in me, questo sono io. E tuttavia o piuttosto *non* tuttavia, giacché tutti i profeti sono stati finora dei bugiardi – dalla mia bocca parla la verità. Ma la mia verità è *tremenda*: perché finora si è chiamata verità la *menzogna*... Trasvalutazione di tutti i valori[2], questa è la mia formula per un atto di suprema riflessione dell'umanità su se stessa; il mio destino vuole che io debba scrutare i problemi di tutti i tempi con più rettitudine, profondità e coraggio di quanto un uomo abbia mai finora dovuto *scoprire*... Io non sfido quelli che vivono oggi, sfido contro di me alcuni millenni. Contraddico e sono tuttavia il contrario di uno spirito negatore. Solo a partire da me vi sono di nuovo speranze, conosco compiti di un'altezza tale che finora è mancato il concetto per definirli; io sono il *lieto messaggero* per eccellenza, per quanto sia anche destinato a essere l'uomo della catastrofe. Perché, quando un vulcano entra in attività, si producono sulla terra convulsioni quali non si videro mai. Il concetto di politica è trapassato completamente in una guerra di spiriti, tutte le formazioni di potenza sono saltate in aria – ci saranno guerre quali non si videro mai sulla terra.

F. Nietzsche, *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo III, *Frammenti postumi 1888-1889*, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, pp. 409-10

1. Cioè *Ecce homo*, di cui questo frammento è una stesura preliminare del capitolo «Perché sono un destino».

2. È questo un termine chiave nel pensiero dell'ultimo Nietzsche, che indica al tempo stesso il suo programma filosofico fondamentale: l'abbattimento dei supremi valori tradizionali – Dio, la Verità, il Bene – e la ricerca del principio di una nuova posizione di valori.

La filosofia tedesca tra secondo Ottocento e primo Novecento

La filosofia tedesca nella seconda metà dell'Ottocento e nel primo Novecento – fino allo scoppio della grande guerra del 1914-18, cioè fino all'evento che segna la fine della «Belle Époque» e rappresenta nell'atmosfera culturale il vero spartiacque tra Ottocento e Novecento – è caratterizzata non solo dal positivismo, ma anche dallo storicismo, una posizione filosofica incentrata sul riconoscimento della storicità quale orizzonte onnicomprensivo dell'esperienza umana. Il panorama è arricchito inoltre dalla filosofia della vita, quale esito ultimo dello storicismo; dal neokantismo, che vede nel ritorno a Kant la possibilità di una teoria della conoscenza e della scienza in grado di tenere il passo con i progressi del sapere scientifico; dal dibattito sullo «psicologismo», in cui spiccano le figure di Frege e Husserl.
La drastica selezione che si rende necessaria ci impone di includere nel nostro percorso soltanto i pensatori più interessanti: **Hermann Cohen** (1842-1918), **Paul Natorp** (1854-1924) ed **Ernst Cassirer** (1874-1945) per la Scuola di Marburgo; **Wilhelm Windelband** (1848-1915) e **Heinrich Rickert** (1863-1936) per quella del Baden; **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) per lo storicismo; **Georg Simmel** (1858-1918) e **Oswald Spengler** (1880-1936) per la filosofia della vita; infine **Max Weber** (1864-1920) quale padre-fondatore del moderno pensiero sociologico.

Hermann Cohen

Sistema di filosofia

Il compito della logica trascendentale

Sistema di filosofia, Logica della conoscenza pura

Il punto centrale nel programma filosofico della Scuola neokantiana di Marburgo, di cui Cohen fu il fondatore, è spiegare le condizioni *a priori* della conoscenza scientifica mostrando come in essa sia possibile raggiungere, oltre il semplice accumulo di conoscenze fattuali, proposizioni e teoremi aventi *validità ideale*. In tale cornice Cohen afferma che il compito della filosofia è fornire una *critica della conoscenza* dal carattere rigorosamente trascendentale, quindi *a priori*, distinta sia dall'analisi empirico-psicologica degli atti di pensiero, sia da quell'idealismo della conoscenza che, anziché partire dalla scienza come fatto, assegna al pensiero la capacità di produrre da sé il proprio oggetto. Rifacendosi a Kant, Cohen ritiene necessario «rigorizzare» l'impostazione kantiana trasformando il trascendentalismo in un apriorismo puro: ciò significa che mentre Kant dava uguale importanza a entrambi i «ceppi del conoscere», l'intelletto e la sensibilità, il primo espressione della spontaneità produttiva del soggetto, la seconda della sua passività, Cohen pensa invece che ai fini della giustificazione trascendentale della conoscenza sia determinante il primo momento. Il brano che presentiamo – tratto dal *Sistema di filosofia* – illustra in tal senso il compito della logica trascendentale, capace di generare da sé, *a priori*, le forme del conoscere.

Devo prendere le distanze dalla dizione «teoria della conoscenza» perché fa pensare che oggetto di questa ricerca sia la conoscenza *come processo psichico*. [...] Questo modo di vedere è assolutamente falso, perché per via di analisi psicologiche non si può mai arrivare a quella *certezza* necessaria per i problemi considerati in quest'ambito. La psicologia compie una *descrizione della coscienza* a partire dagli elementi che la compongono. Ora questi elementi non possono che essere ipotetici – e tali rimangono – perché nessuno che operi con coscienza è in grado di scoprire e stabilire come realmente la coscienza abbia inizio e da dove scaturisca. Siccome invece assumo la conoscenza non come una modalità della coscienza, ma come un *fatto* che si è realizzato nella *scienza* e che continua a realizzarsi *sulla base di fondamenti dati*, la mia ricerca non si riferisce più a una realtà pur sempre soggettiva, ma a un dato di fatto che, per quanto vada accrescendosi, è però

dato oggettivamente e *fondato su princìpi*, si riferisce non al processo e all'apparato del conoscere ma al suo risultato, alla scienza. Ecco allora che il problema è chiaro e preciso: da *quali presupposti* questo dato di fatto della scienza trae la sua certezza? Che simili presupposti non possano non esserci si deve riconoscerlo subito, pur senza che se ne abbia ancora la chiara consapevolezza. Anche gli *assiomi* della matematica sono stati separati dall'ambito della ricerca matematica solo quando essa aveva elaborato la sua imponente costruzione. Ma senza questi fondamenti latenti la matematica non avrebbe potuto svilupparsi. E la stessa cosa accade con tutta la conoscenza. La scienza precede la logica e i suoi complementi. Sul dato di fatto della scienza si regola la ricerca della conoscenza, la prova del suo valore di validità e delle sue fonti giustificative. [...]

Anziché «teoria della conoscenza» preferisco dare [a questa ricerca] il nome meno equivocabile di *critica della conoscenza*, e penso di continuare a usare quest'ultimo. Questo titolo ricorda anche più da vicino la *scoperta*, pur con tutte le mediazioni storiche, *originale di Kant*, mentre l'espressione «teoria della conoscenza» ricorda quella rifiutata da Kant di *dottrina della scienza*. [...] Mentre però Kant è ancora alle prese con rappresentazioni e istanze della psicologia, noi, in senso kantiano, nello spirito e nella lettera del sistema critico, *oggettiviamo la ragione nella scienza*. La *critica della ragione* è *critica della conoscenza* e della scienza. La critica scopre la *purezza* nella ragione, in quanto scopre le *condizioni della certezza* sulle quali si fonda la *conoscenza in quanto scienza*. [...]

La critica della conoscenza distingue perciò l'*idealismo* kantiano da ogni altro idealismo, determinando e chiarendo il tenore del *trascendentale*. L'idealismo in generale risolve le cose in fenomeni e idee. La critica della conoscenza, invece, analizza la scienza in quei *presupposti* e in quei *fondamenti* ammessi nelle e per le sue *leggi*. L'idealismo critico-conoscitivo ha dunque per suoi oggetti non le cose e i processi, *neppure quelli che sono soltanto della coscienza*, bensì dei *dati di fatto scientifici*. Se dunque quest'ultimi sono in generale i soli argomenti ammessi in queste ricerche rivolte alla giustificazione della certezza, l'idealismo critico-conoscitivo è allora la *forma scientifica dell'idealismo* raggiunta nel concetto del *trascendentale*. Il *trascendentale* si riferisce infatti alla *possibilità* di una conoscenza a cui spetta una validità *a priori* o *scientifica*. La critica della conoscenza ha perciò lo stesso significato di *logica trascendentale*; suo compito è infatti quello di scoprire i *princìpi sintetici* o quei *fondamenti* del conoscere su cui è costruita la *scienza* e dalla cui validità essa dipende. Presupporre fondamenti del genere non è affatto segno di dogmatismo; al

contrario, il sospetto di dogmatismo, finché è rivolto a quella ipotesi, è esso sintomo di dogmatismo. Ipotesi e presupposti non possono non essere alla base della scienza: senza una base latente nessuna dottrina sistematica può essere costruita, e ogni concatenazione di proposizioni presuppone dei princìpi. Il piano della critica trascendentale o della critica della conoscenza è dunque un piano *naturale e metodico*: che cosa rende scienza la scienza, quali condizioni sono presupposte per la sua certezza, quali princìpi rendono possibile la sua realtà *a cui si è dato il valore* di scienza – questo è il problema naturale di ogni filosofia, questo è il problema della filosofia giunta a maturazione con Kant.

H. Cohen, *Sistema di filosofia*, in *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Loescher, Torino 1983, pp. 122-24

Hermann Cohen

Sistema di filosofia

Il problema del «dato»

Sistema di filosofia, Logica della conoscenza pura

La rigorizzazione dell'impostazione trascendentale kantiana del problema della conoscenza, nel senso di un più accentuato apriorismo, urta contro il problema di ciò che è «dato» al pensiero conoscente, e che da quest'ultimo deve quindi essere assunto e accettato senza poter essere prodotto da sé. Nel brano che presentiamo, tratto dal *Sistema di filosofia*, Cohen illustra in quale senso si può parlare di «dato» nell'ambito della propria teoria pura del conoscere.

Che sia lecito o possibile dare al pensiero qualcosa che non è scaturito dal pensiero stesso è un errore che si alimenta dal pregiudizio insito nella parola «dato». Questa parola è divenuta un termine logico in piena regola, tanto più che neppure Kant l'ha disdegnata. È vero che troviamo segni sicuri del fatto che egli si sia reso conto del pericolo che minacciava l'apriorismo con questa parola; ma anche in occasioni del genere l'ha solo aggirata, non messa da parte. Eppure questa parola ha una storia completamente diversa.

L'espressione «dato» è nata nel linguaggio matematico, probabilmente nel

metodo analitico di Platone. Si dicono «date» le condizioni per la costruzione del problema. Euclide ha scritto un libro specifico col titolo *Data* (*Dedomèna*). Che cosa intendesse con questo termine si vede nella quarta definizione: «punti, linee e angoli si dicono dati secondo la posizione quando o... sono effettivamente dimostrati, *o possono essere trovati*». Dunque quando possono essere trovati, anche allora si dicono dati. Trovati però possono esserlo solo dal pensiero, e per questo si dicono dati. Si dicono dati i *data* dell'*anàlysis*. In questo senso classico della ricerca matematica si dicono dati i *data* del pensiero puro, o meglio quei risultati che il pensiero puro è in grado di scoprire. *Per il pensiero può valere come dato solo ciò che esso stesso è in grado di scoprire.*

La *prima* esigenza del pensiero non può perciò essere che quella di *riporre nel pensiero stesso* l'origine di ogni contenuto che esso è in grado di produrre. Se *A* indica il contenuto più semplice, bisogna allora chiedersi anzitutto: *da dove proviene questo A*? Non si può cominciare a operare con questo *A* e solo in un secondo momento cercare di convalidarne il valore. Queste preoccupazioni *a posteriori* non recano nessun risultato conclusivo; si possono piuttosto considerare sintomi che inducono a sospettare di un procedimento iniziale illegittimo. Non appena compare *A* bisogna ricercare la legittimità della sua origine. Come nella *scienza* si distinguono *princìpi*, *assiomi*, *definizioni* e *postulati*, così si potrebbe pensare in un senso più generale *questo problema come postulato*. È la prima colpa che il pensiero commette e che deve redimere; la prima obbligazione che contrae. Se deve pervenire all'autentica purezza bisogna che, prima di cominciare il lavoro positivo, soddisfi a sufficienza al postulato di *legittimare l'origine del suo primo elemento*, altrimenti l'elemento non può valere come suo prodotto.

Veramente, se con la lettera *A* si designa l'elemento del pensiero, non è possibile intravedere alcuna possibilità di scoprire la sua origine. Questo segno seppellisce il problema stesso dell'origine, perché *A* designa un valore già determinato, la cui determinatezza rende inutile ogni interrogativo circa la sua origine. Questo segno *A* è perciò un sintomo che denuncia questo stato di necessità. La matematica invece, per i valori che non vuol soltanto cambiare ma che vuole far nascere, usa *il segno x*. *Questo segno non significa tanto l'indeterminatezza, quanto la determinabilità*. Ha quindi lo stesso significato del dato preso in senso giusto. In *x*, infatti, è già insito il problema della sua provenienza, della sua origine. Anche nella logica possiamo perciò usare *x* come simbolo corretto per un elemento del pensiero puro.

H. Cohen, *Sistema di filosofia*, in *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Loescher, Torino 1983, pp. 132-33

Paul Natorp

I fondamenti logici delle scienze esatte

La considerazione filosofico-trascendentale della scienza

I fondamenti logici delle scienze esatte

Dal primo testo fondamentale in cui Natorp affronta, dalla prospettiva neokantiana, il problema della costituzione del sapere scientifico, cioè *I fondamenti logici delle scienze esatte* del 1910, presentiamo un brano in cui, in un proficuo confronto con Platone, egli mostra come il piano trascendentale raggiunto dal discorso filosofico porti a vedere oltre la dimensione fattuale e meramente ipotetica del sapere scientifico, scoprendo il processo stesso del suo costituirsi.

L'idea guida di Kant nell'impostazione della sua logica «trascendentale» era presupporre il fatto e chiederne la *giustificazione*. Ma così si dà luogo a dubbi. Qual è il fatto della scienza? La scienza dev'essere compiuta, il suo lavoro «fatto» fino a un punto determinato, perfettamente concluso? Ma come scienza essa può dirsi compiuta solo laddove le sue proposizioni sono dimostrate, e quindi devono essere riconosciute come giuste da chiunque sia in generale in grado di farlo. Come mai avrebbe ancora bisogno di una giustificazione ulteriore, che non trova in sé e che le giunge dall'esterno? Non si capisce.

Molto simile e forse più chiara è l'opinione di Platone sul rapporto tra logica e scienza. Per Platone la scienza rivolta direttamente all'oggetto, per esempio la scienza matematica, parte da certe *premesse* (ipotesi) e, senza darne un'ulteriore giustificazione, fa per così dire il tentativo di porle come fondamento. Da queste essa muove con procedimento sicuro verso le conclusioni e dimostra così le sue proposizioni nel senso preciso, ma anche limitato, per cui esse corrispondono alle premesse originarie e sono perciò giuste, nella misura in cui lo sono le premesse. La giustificazione delle premesse, a sua volta, compete a un'altra scienza, più fondamentale; in Platone si chiama dialettica; da essa è nata la logica.

In questo modo si capisce per un certo aspetto il sicuro poggiarsi sul fatto della scienza. Certi di questo, non c'è più alcun dubbio che, poste certe

premesse, debbano valere certe conclusioni. La scienza è così autonoma nel suo ambito, ma nello stesso tempo quest'ambito è rigorosamente delimitato. La validità delle sue premesse ultime non è in generale in discussione all'interno della scienza rivolta all'oggetto. Tutte le sue proposizioni si intendono valide solo condizionatamente. Si comprende che la fondazione anche delle premesse ultime rimanga compito proprio di un'altra scienza, di una scienza di altro tipo o di altro livello.

Soltanto così l'affermazione del fatto e l'esigenza della giustificazione non si riferiscono, rigorosamente parlando, alla medesima cosa. Kant non pone la questione in questi termini, ma ciò che è dato come fatto tramite la scienza e ciò che è un problema dal punto di vista superiore della filosofia (qui della logica) devono essere la stessa cosa: l'«esperienza» come *scienza* è il fatto di cui ci si chiede la «possibilità» nella logica trascendentale.

Che questa concezione colga veramente il nocciolo della questione si capisce pure da una considerazione che anche Platone arrivò a fare al culmine della sua filosofia, ma che ha acquistato tutto il suo significato soltanto nella forma moderna assunta dalle scienze esatte, e che è stata proprio quella decisiva per la trasformazione, operata da Kant, dell'antica logica in logica trascendentale.

La scoperta più profonda di Platone è stata che la conoscenza scientifica consiste in un *processo infinito* di «delimitazione dell'illimitato», e che in essa non è dato perciò nessun punto iniziale e nessun punto finale, bensì (come una volta è detto con estrema precisione nel *Parmenide*) bisogna cercare e di sicuro anche trovare di qua di ogni (relativo) inizio un inizio precedente, al di là di ogni (relativa) conclusione una conclusione ulteriore, e così pure all'interno di qualsiasi momento mediano in cui il pensiero possa soffermarsi. Non si può più parlare dunque di un «fatto» nel senso di un sapere conchiuso, ma ogni conoscenza che colma una lacuna del sapere antecedente susciterà nuovi e maggiori problemi. [...]

In questo modo si comprende ora sotto un nuovo aspetto, e in un senso molto più profondo, quell'argomentare a partire da premesse che secondo Platone definisce il carattere sempre condizionato della scienza diretta all'oggetto. Non possono essere premesse qualsiasi, premesse arbitrarie, quelle necessarie a determinare passo a passo, in un processo infinito, e quindi mai in modo senz'altro conchiusivo, l'*x* dell'esperienza – l'oggetto non determinato ma da determinare. Per trovare un qualche punto fermo nel compito infinito di determinazione dell'oggetto nell'esperienza, per arrivare a una qualche delimitazione di questo illimitato, non possiamo fare a meno di «porre» un qualcosa come inizio temporaneo e di procedere da esso, in

quanto che, proprio muovendo da questo inizio, si procede sul sicuro, sempre però riservandoci di risalire oltre questo inizio non appena se ne dia l'occasione e la possibilità, e quindi anche di spingerci oltre quella apparente conclusione per cui il pensiero arriverebbe altrimenti ad un arresto. Ogni inizio più radicale, infatti, porta anche a più ampi e profondi sviluppi. Nell'ambito delle scienze possiamo parlare così di un regresso all'infinito da premesse a premesse sempre più fondamentali di validità sempre egualmente condizionata; tanto più rimane però l'esigenza sollevata da Platone di elevare il piano della considerazione al di sopra di questo intero procedere da condizionato a condizione, da ciò che vale solo poste certe premesse a premesse sempre più fondamentali, in modo da arrivare finalmente ad una validità non più solo sotto condizione, all'*anypòtheton*[1] *platonico*. Il quale che cos'altro potrebbe essere se non la legge di questo intero processo, la legge che predetermina all'infinito la *direzione di questo intero procedere* della conoscenza, nel linguaggio di Platone la legge del *lògos* stesso, la legge originaria «del logico», o la legge del pensiero puro? Essa è identica alla legge del metodo, che Platone, con l'aggettivo dialettico, ha di fatto definito con sufficiente chiarezza come processo. La dialettica di Platone non è infatti altro che l'arte socratica del discorso intesa nel senso più profondo, lo svolgersi cioè di un'idea dalla domanda non alla risposta conclusiva, ma a domande sempre più radicali; l'apertura della via dell'interrogare verso l'illimitato approfondimento del *problema*. Si comprende così in qual modo ciò che per la scienza è un fatto sicuro – vale a dire non la singola posizione, ma tutto il suo procedere – diventa un problema alla considerazione più elevata della logica, senza perdere per questo la minima parte della certezza che gli compete nell'ambito più circoscritto della scienza.

P. Natorp, *I fondamenti logici delle scienze esatte*, in *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Loescher, Torino 1983, pp. 134-38

1. È il termine tecnico con il quale Platone caratterizza il sapere «non ipotetico» a cui giunge la filosofia.

Ernst Cassirer

Filosofia delle forme simboliche

Il simbolo come funzione conoscitiva

Filosofia delle forme simboliche, I, Introduzione

Tra gli esponenti della Scuola di Marburgo, Cassirer si distingue per la sua preoccupazione di estendere l'approccio neokantiano oltre i confini del conoscere scientifico, prendendo in considerazione anche altre forme di sapere che caratterizzano l'essere dell'uomo nel mondo e nella storia, come il mito, la religione, l'arte. Nella *Filosofia delle forme simboliche* pubblicata in tre volumi tra il 1923 e il 1929, Cassirer sviluppa in modo sistematico questo programma. Dall'introduzione al primo volume, in cui vengono posti i termini del problema, presentiamo le pagine in cui egli illustra come l'importanza del *simbolo* quale *funzione conoscitiva* venga alla luce allorché la conoscenza non sia più intesa come un semplice rispecchiamento dell'essere nel pensiero, cioè come una mera riproduzione passiva, ma come attività che produce determinate forme in grado di cogliere la realtà da conoscere. Ciò è accaduto in primo luogo nella fisica meccanica, a opera di Heinrich Hertz, da cui Cassirer riprende il concetto di simbolo per estenderlo a tutta l'attività conoscitiva dell'uomo e per concepire una filosofia delle forme simboliche quale teoria generale delle scienze dello spirito.

Ciò che la scienza indica come suo «essere» e suo «oggetto» non appare più come un dato di fatto meramente semplice e indivisibile, ma ogni nuova specie e ogni nuovo indirizzo della riflessione dischiude in esso un nuovo elemento. Il rigido concetto di essere sembra quindi risolversi, per così dire, in un flusso, in un movimento universale; l'unità dell'essere in generale può venir ancora pensata solo come termine e non come inizio di questo movimento. A misura che questo punto di vista si svolge e si afferma nella scienza, viene tolto in essa il terreno all'ingenua *teoria* della conoscenza intesa come *rispecchiamento*. I concetti fondamentali di ogni scienza, i mezzi con i quali essa pone i suoi problemi e formula le loro soluzioni, appaiono non più come passivo *rispecchiamento* di un dato essere, ma come *simboli* intellettuali liberamente creati. È stata in particolare la conoscenza fisico-matematica che per prima e nella maniera più rigorosa si è resa consapevole di questo carattere simbolico dei suoi fondamentali strumenti. Heinrich Hertz nelle considerazioni preliminari che servono da introduzione ai suoi *Prinzipien der Mechanik* ha espresso nel modo più significativo il nuovo

ideale gnoseologico verso cui si volge il presente processo evolutivo nel suo complesso. Egli indica come compito immediato e più importante della nostra conoscenza della natura il renderci capaci di prevedere future esperienze: ma il procedimento di cui essa si serve per dedurre il futuro dal passato consiste in questo, che noi ci facciamo degli oggetti esteriori «simulacri o simboli» tali che le conseguenze idealmente necessarie delle immagini siano sempre a loro volta le immagini delle conseguenze naturalmente necessarie degli oggetti rappresentati. «Se noi dalle esperienze fin qui accumulate siamo finalmente riusciti a dedurre immagini aventi i caratteri richiesti, possiamo far svolgere in esse come in un modello e in breve tempo le conseguenze che nel mondo esterno si presenteranno in un tempo più lungo o come conseguenza del nostro proprio intervento... Le immagini di cui parliamo sono le nostre rappresentazioni delle cose; esse hanno con le cose la sola corrispondenza essenziale che consiste nel soddisfare alla già detta esigenza, ma per il loro fine non è necessario che esse abbiano con le cose una qualsiasi altra corrispondenza. Infatti noi non sappiamo, né abbiamo alcun mezzo di constatare se le nostre rappresentazioni delle cose corrispondano ad esse in altro, oltre che in quell'*unico* rapporto fondamentale.»[1]

Così la teoria epistemologica su cui si basa Heinrich Hertz, la teoria dei «simboli», quale per la prima volta fu esaurientemente sviluppata da Helmholtz, continua a parlare il *linguaggio* della teoria gnoseologica dell'immagine intesa come copia; ma il concetto di «immagine» ha subìto adesso in se stesso un'intima trasformazione. Infatti, al posto di una pretesa *somiglianza* di contenuto tra immagine e cosa, è subentrata l'espressione di un rapporto logico estremamente complesso, una universale *condizione* intellettuale alla quale devono soddisfare i concetti fondamentali della conoscenza fisica. Il loro valore non risiede nel rispecchiamento di una determinata cosa esistente, ma nel risultato che essi forniscono come strumento della conoscenza, nell'unità dei fenomeni che essi stessi producono dal loro seno. La connessione degli oggetti del mondo obiettivo e il genere della loro interdipendenza devono essere complessivamente compresi nel sistema dei concetti della fisica, ma questa comprensione complessiva diviene possibile solo in quanto questi concetti appartengono già fin dal principio ad un determinato indirizzo unitario della conoscenza. L'oggetto non si può porre come un mero «in sé», indipendentemente dalle categorie essenziali della conoscenza scientifica, ma può rappresentarsi soltanto in queste categorie che appunto ne costituiscono la forma specifica. In questo senso per Hertz i concetti fondamentali della meccanica, e in

particolare i concetti di massa e di forza, divengono «simulacri» i quali, siccome sono creati dalla logica della conoscenza scientifica, soggiacciono anche alle esigenze generali di questa logica, fra le quali occupa il primo posto l'esigenza, a priori, di chiarezza, di assenza di contraddizione e di univocità descrittiva.

Certo con questa concezione critica la scienza abbandona la speranza e la pretesa di cogliere e riprodurre «direttamente» il reale. Essa comprende che ogni obiettivazione che essa può realizzare, in verità è mediazione e mediazione deve rimanere. In tale concezione è poi racchiusa un'altra conseguenza idealistica gravida di conseguenze. [...] Si può quasi avere l'impressione che con questo risultato dello sviluppo idealistico del pensiero venga definitivamente frustrata l'aspettativa con cui esso aveva avuto inizio. Il termine di questo sviluppo sembra negarne l'inizio, perché l'unità dell'essere che si cercava e si esigeva minaccia ora di dissolversi in una mera molteplicità dell'esistente. L'essere unico a cui il *pensare* si tien fermo, e da cui sembra non poter prescindere senza distruggere la sua propria forma, si ritrae sempre più dal dominio della *conoscenza*. Esso diviene una mera *X* che, quanto più rigorosamente afferma la sua unità metafisica, come «cosa in sé», tanto più sfugge ad ogni possibilità di conoscenza per essere alla fine sospinta completamente nel campo dell'inconoscibile. Ma a questo rigido assoluto metafisico si contrappone ora il regno dei fenomeni, lo specifico dominio di ciò che può essere saputo e conosciuto nella sua inalienabile molteplicità, nel suo carattere condizionato e relativo. [...] Da qui risulta il nuovo compito che si pone alla critica filosofica della conoscenza. Essa deve seguire nel suo complesso e nel suo complesso dominare idealmente il cammino che le scienze particolari singolarmente percorrono. Essa deve impostare la questione se i simboli intellettuali, alla cui luce le discipline particolari considerano e descrivono la realtà, siano da pensarsi come un insieme di elementi giustapposti oppure si possano intendere come manifestazioni diverse di un'unica e medesima fondamentale funzione spirituale. Ma se quest'ultima ipotesi si dovesse avverare, sorgerebbe poi il compito di stabilire le condizioni generali di questa funzione e di porre in chiaro il principio da cui essa è dominata. Anziché ricercare con la metafisica dogmatica l'unità assoluta della sostanza, alla quale si debba riportare ogni esistenza particolare, si ricerca ora una regola che domini la concreta molteplicità e diversità delle funzioni conoscitive e che, senza sopprimerle né distruggerle, le raccolga in un unitario operare, in una attività spirituale in se stessa conclusa.

Ma a questo punto l'orizzonte torna ancora ad allargarsi non appena si

consideri che la *conoscenza*, per quanto universalmente e comprensivamente possa prendersi il suo concetto, rappresenta pur sempre, in tutta la comprensione e interpretazione spirituale dell'essere, un singolo genere di attività formatrice. Essa è un'attività che dà forma al molteplice, ed è guidata da un principio specifico, ma al tempo stesso chiaramente e nettamente determinato in se stesso. Ogni conoscenza, per quanto diverse possano essere le vie e le direzioni che percorre, tende in definitiva a subordinare la molteplicità dei fenomeni all'unità del «principio di ragione». Il singolo non può rimanere tale, ma deve inserirsi in un nesso in cui si presenti come membro di un «ordine», sia esso logico o teleologico o causale. La conoscenza resta fondamentalmente indirizzata a questo fine essenziale: far rientrare il particolare in una forma intesa come legge e come ordine universale. Ma accanto a questa forma di sintesi intellettuale che si presenta e opera nel sistema dei concetti scientifici, altre specie di attività formatrice si trovano nel complesso della vita spirituale. Anch'esse possono venir indicate come determinati modi di «obbiettivazione»: cioè come mezzi per conferire a una entità individuale un valore di universalità; ma esse raggiungono questo scopo dell'universale validità per una via totalmente diversa da quella del concetto logico e della norma logica. Ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'avere in se stessa un'attività originaria formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva un'entità esistente, ma racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un «significato» determinato, un peculiare valore ideale. Ciò vale per l'arte come per la conoscenza; per il mito come per la religione. Essi tutti vivono in peculiari mondi di immagini nei quali non semplicemente si rispecchia un dato empirico, ma che essi, invece, producono secondo un principio autonomo. E così ciascuno di essi si crea anche proprie forme simboliche che, sebbene non siano dello stesso genere dei simboli intellettuali, sono ad essi equivalenti per la loro origine spirituale. Nessuna di queste forme si risolve puramente e semplicemente nell'altra o si lascia dedurre dall'altra, ma ciascuna di esse designa un modo determinato di concepire spiritualmente, nel quale e mediante il quale costituisce ad un tempo un aspetto specifico del «reale». Esse non sono quindi modi diversi in cui una realtà esistente in sé si riveli allo spirito, ma sono invece le vie che lo spirito segue nella sua obbiettivazione, cioè nel suo manifestarsi. Se in *questo* senso si concepiscono l'arte e il linguaggio, il mito e la conoscenza, da essi sorge immediatamente un problema comune che apre una nuova via di accesso ad una filosofia

generale delle scienze dello spirito.

E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, pp. 5-10

1. H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig 1894, pp. 1 sgg.

Ernst Cassirer

Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito

«L'unità di un ambito spirituale non può mai essere determinata»

Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito

Presentiamo un brano tratto da una conferenza che Cassirer tenne e pubblicò per la Biblioteca Warburg nel 1923, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in cui egli illustra, facendo riferimento a Goethe e alla filosofia romantica, la portata generale del concetto di simbolo nella formazione delle scienze dello spirito.

L'unità di un ambito spirituale non può mai essere determinata e assicurata a partire dall'oggetto, ma solo dalla funzione che è alla sua base. Se si seguono ulteriormente le linee direttrici che qui si dipartono dalla stessa ricerca particolare, ci si vede rinviati attraverso di essa, sempre più chiaramente, ad un problema generale: al compito di una *sistematica generale delle forme simboliche*.

Se cerco di esprimere tale problema in questa maniera, certamente mi tocca anzitutto determinare in modo più preciso il concetto di «forma simbolica». Si può assumere il concetto del simbolico in modo da intendere con esso una *direzione* completamente determinata del concepire e del configurare spirituali, che come tale ha poi di fronte a sé una *controdirezione* non meno determinata. Così, per esempio, si può distinguere nella totalità del linguaggio una determinata sfera di fenomeni linguistici, che possiamo designare in senso stretto come «metaforici» e che possiamo opporre al senso «proprio» della parola e della lingua; così si può distinguere, nell'arte,

una maniera di rappresentazione che si serve di mezzi simbolico-allegorici d'espressione da una forma di rappresentazione che è orientata puramente sulla plasmazione del contenuto intuitivo-sensibile. Infine si può parlare anche del *pensiero* simbolico come di una forma di pensiero che è distinta dalla forma della nostra concettualizzazione logico-scientifica mediante contrassegni del tutto determinati, da caratterizzarsi con precisione. Ciò che invece deve qui essere indicato dal concetto di forma simbolica è qualcosa di diverso e di più universale. Si tratta di prendere nel suo significato più ampio l'espressione simbolica, vale a dire l'espressione di qualcosa di «spirituale» mediante «segni» e «immagini» sensibili; si tratta del problema se alla base di questa forma espressiva, in ogni varietà delle sue applicazioni possibili, vi sia un principio che la contraddistingua come un procedimento fondamentale, in sé compiuto e unitario. Dunque non ci si deve qui chiedere che cosa significhi e che cosa effettui il simbolo in una qualsiasi sfera *particolare*: nell'arte, nel mito, nel linguaggio; ma ci si deve piuttosto chiedere fin dove il linguaggio come un *tutto*, il mito come un *tutto*, l'arte come un *tutto* portino in sé il carattere generale della configurazione simbolica. Si può certo seguire storicamente come il concetto di simbolo maturi solo lentamente fino a questa ampiezza e universalità del suo significato sistematico. Esso si radica originariamente nella sfera religiosa e vi rimane legato per lungo tempo. Solo l'età moderna lo ha trapiantato gradualmente, con sempre maggiore coscienza e risolutezza, da tale terreno in altri campi e lo ha assegnato in particolare all'arte e alla considerazione estetica. Anche riguardo a ciò Goethe segna nel modo più chiaro la svolta della coscienza moderna. Nella splendida narrazione che Kestner delinea del ventitreenne Goethe dopo il suo arrivo a Wetzlar, si dice che egli possedesse una capacità di immaginazione straordinariamente vivace e che di conseguenza si esprimesse per lo più con immagini e similitudini: era anche solito dire di sé che egli si esprimeva sempre solo impropriamente e che mai gli riusciva di esprimersi in modo proprio; se però fosse diventato più vecchio, sperava di pensare e di esprimere i pensieri stessi così come essi erano. Ma ancora il settantacinquenne Goethe dice a Eckermann che egli considerava tutto quello che aveva fatto ed operato nell'intera sua vita come qualcosa di soltanto simbolico; e, come si esprime in una lettera a Zelter, vuole che anche il più «autentico» pensiero che aveva mai concepito, il suo pensiero più originale e profondo, l'idea di metamorfosi, sia preso ancora in senso soltanto simbolico. Si chiude così per lui, in questo concetto, il cerchio spirituale della sua esistenza e vi si riassume non solo la totalità della sua aspirazione artistica, ma addirittura della forma a lui peculiare di vita e di

pensiero. Prendendo le mosse da Goethe e a lui guardando costantemente, Schelling e Hegel hanno poi conquistato il concetto di simbolo all'estetica filosofica; e mediante lo studio di Friedrich Theodor Vischer sul simbolo[1] viene stabilito definitivamente il significato che esso possiede per la fondazione dell'estetica. Ma nelle seguenti considerazioni non si deve discutere di questi *impieghi* del concetto, come sempre ricchi e fecondi, bensì della sua *struttura* unitaria e universalmente valida. Per «forma simbolica» si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno. In questo senso ci si fa incontro il linguaggio, ci si fanno incontro il mondo mitico-religioso e l'arte, ciascuno come una specifica forma simbolica. Perché in tutti si esprime il fenomeno fondamentale per cui la nostra coscienza non si accontenta di ricevere l'impressione dall'esterno, ma collega e compenetra ogni impressione con una libera attività dell'espressione. Un mondo di segni e di immagini prodotti spontaneamente si oppone a ciò che chiamiamo realtà effettuale oggettiva delle cose e si afferma di fronte ad essa in autonoma pienezza ed originaria forza.

E. Cassirer, *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 100-3

1. Cassirer si riferisce al saggio di F.T. Vischer, «Das Symbol», in *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig 1887, pp. 151-93.

Wilhelm Windelband

Storia e scienza naturale

Scienza nomotetica e scienza idiografica

Storia e scienza naturale

Tra gli spunti filosofici più interessanti forniti da Windelband spicca il suo contributo alla discussione circa la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Diversamente da Dilthey, che seguiva il criterio materiale della diversità del rispettivo oggetto di indagine, Windelband sostenne la tesi – esposta nel brano che presentiamo, tratto dalla prolusione *Storia*

e scienza naturale (1894) – che ciò che distingue i due tipi di sapere è piuttosto la diversa finalità che essi perseguono: in un caso si mira a stabilire leggi universali, nell'altro a comprendere fatti ed eventi individuali. Per questo egli propone di distinguere tra un sapere scientifico di tipo *nomotetico* (dal greco *nòmos*, «legge», e *tìthemi*, «pongo», quindi: «sapere che pone leggi») e un sapere scientifico di tipo *idiografico* (dal greco *ìdion*, «proprio», e *gràpho*, «descrivo», dunque «sapere che descrive proprietà specifiche»).

Per scienze empiriche intendiamo quelle che hanno il compito di conoscere una realtà comunque data e accessibile alla percezione: la loro caratteristica formale consiste quindi nel fatto che per la fondazione dei loro risultati hanno in ogni caso bisogno, accanto ai presupposti assiomatici universali e alla correttezza del normale procedimento di pensiero parimenti richiesta per ogni tipo di conoscenze, di una constatazione dei fatti attraverso la percezione.

Per la divisione di queste discipline dirette alla conoscenza del reale è attualmente corrente la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito: io la considero però, in questa forma, poco felice. Quella tra natura e spirito è un'antitesi oggettiva che è pervenuta a una posizione predominante al tramonto del pensiero antico e agli inizi di quello medievale, e che nella metafisica moderna si è fatta valere, con la massima decisione, da Descartes e da Spinoza fino a Schelling e a Hegel. Se giudico correttamente la disposizione della filosofia più recente e le conseguenze della critica gnoseologica, questa separazione rimasta aderente al modo generale di rappresentazione e di espressione non può più ora venir ritenuta così sicura e ovvia da diventare senza riesame il fondamento di una classificazione. [...]

Certamente la diversità degli oggetti comporta che i metodi particolari di accertamento dei fatti, nonché il modo della loro utilizzazione induttiva e la formulazione alla quale possono venir ricondotte le leggi scoperte, siano molto differenti; e sotto questo aspetto la distanza della psicologia, per esempio, dalla chimica è di poco maggiore a quella che intercorre tra la meccanica e la biologia. Ma – ed è questo che qui importa – tutte queste differenze di carattere oggettivo stanno in secondo piano rispetto all'identità logica che tali discipline posseggono per quanto riguarda il carattere formale dei loro fini conoscitivi: esse cercano sempre leggi dell'accadere – sia che si tratti di un movimento di corpi, di una trasformazione di materia, di uno sviluppo della vita organica o di un processo del rappresentare, del sentire e

del volere.

Viceversa, la maggior parte delle discipline empiriche che sono state da altri designate col nome di scienze dello spirito è decisamente diretta a rappresentare nel modo più compiuto ed esauriente un evento singolo, più o meno esteso, con una sua realtà singolare e limitata nel tempo. Anche da questo lato gli oggetti e gli strumenti tecnici particolari con cui è assicurata la loro comprensione sono quanto mai diversi. Si può infatti trattare di un singolo avvenimento o di una serie complessiva di azioni e di vicende, dell'essenza e della vita di un singolo uomo o di un intero popolo, del carattere specifico e dello sviluppo di una lingua, di una religione, di un ordinamento giuridico, oppure di un prodotto letterario, artistico, scientifico – e ognuno di questi oggetti richiede una trattazione adeguata alla sua particolare fisionomia. Ma sempre lo scopo conoscitivo rimane quello di riprodurre e di intendere nella sua realtà di fatto una formazione della vita umana, che si è presentata nella sua configurazione singolare. È chiaro che con ciò si designa l'intero ambito delle discipline storiche.

Noi ci troviamo quindi di fronte a una divisione puramente metodologica delle scienze empiriche, che deve essere fondata su concetti logici sicuri. Il principio di divisione è costituito dal carattere formale dei loro fini conoscitivi. Le une cercano leggi generali, le altre fatti storici particolari: per esprimerci nel linguaggio della logica formale, il fine delle une è il giudizio generale, apodittico, mentre quello delle altre è la proposizione singolare, assertoria. Questa distinzione si ricollega così a quell'importantissimo e decisivo rapporto presente nell'intelletto umano, che fu riconosciuto da Socrate come la relazione fondamentale di ogni pensiero scientifico: il rapporto dell'universale con il particolare. [...]

Perciò possiamo dire che nella conoscenza del reale le scienze empiriche cercano o il generale nella forma di legge di natura o il singolare nella forma storicamente determinata; esse considerano da una parte la forma sempre permanente, dall'altra il contenuto singolare, in sé determinato, dell'accadere reale. Le prime sono scienze di leggi e le seconde sono scienze di avvenimenti; quelle insegnano ciò che è sempre, e queste ciò che è stato una volta. Il pensiero scientifico – se è consentito elaborare nuove espressioni – è nel primo caso *nomotetico*, nel secondo *idiografico*.

W. Windelband, *Storia e scienza naturale*, in *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Loescher, Torino 1983, pp. 259-62

Heinrich Rickert

L’oggetto della conoscenza

Scienze della natura e scienze della cultura

L’oggetto della conoscenza

Allievo di Windelband, Rickert intervenne nella controversia che aveva impegnato il maestro circa la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, o della cultura, come Rickert preferisce chiamarle. Nel brano che presentiamo – tratto dall’opera *L’oggetto della conoscenza* – egli riprende e mette in risalto la tesi windelbandiana secondo la quale il criterio adeguato per operare la distinzione tra i due tipi di sapere non è tanto quello oggettuale o materiale, bensì quello formale o metodologico. Ma, soprattutto, Rickert mette qui in rilievo come sia soprattutto la dimensione storica ciò che caratterizza le scienze della cultura.

Dal momento che le scienze possono differenziarsi l’una dall’altra sia per quanto riguarda gli *oggetti* che esaminano, sia per il *metodo* che adoperano, bisogna intraprendere la loro classificazione sia dal punto di vista *materiale*, sia da quello *formale*, e non è affatto ovvio – come molti sembrano credere – che questi due princìpi di divisione *coincidano*. In un chiarimento *logico* è essenziale prima di tutto la loro scrupolosa separazione.

Quando oggi si accettano due gruppi di singole scienze come sostanzialmente diversi l’uno dall’altro, è ancora quasi un’usanza comune in filosofia porre a base come principio *materiale* di divisione i concetti di *natura* e *spirito*, dove con il termine ambiguo «natura» s’intende perlopiù l’essere fisico, mentre col termine ancora più ambiguo «spirito» un essere psichico; e dalle particolarità di contenuto nella vita *psichica*, che essa possiede in antitesi al mondo *fisico*, vengono dedotte allo stesso tempo anche le differenze formali dei due modi secondo i quali devono procedere le *scienze della natura* e le *scienze dello spirito*. Ne consegue tra l’altro che a fianco della *meccanica*, come scienza fondamentale e generale dei corpi, viene fissata una scienza generale ad essa corrispondente della vita psichica, cioè la *psicologia* come «scienza dello spirito» fondamentale, e quindi ci si attende, in linea di principio, dei progressi nel campo delle scienze dello spirito specialmente attraverso un metodo *psicologico*. [...]

Contro le opinioni che dominano nella filosofia, chi fa ricerca empirica si rende sempre più chiaramente conto che le singole discipline che non rientrano nella scienza naturale sono insufficientemente caratterizzate con l'espressione «scienze dello spirito» [...] e credo infatti che i tentativi di divisione intrapresi sulla base dell'antitesi tra natura e spirito, nel caso che la natura indichi l'essere fisico e lo spirito quello psichico, non possono giungere a cogliere le differenze *veramente* esistenti tra le scienze empiriche, che è poi la cosa essenziale. Per ora cerco di opporre, come orientamento provvisorio, il mio punto di vista a quello comune e radicato nella consuetudine. Non si può certamente negare che le discipline empiriche che non rientrano nella scienza naturale abbiano a che fare *prevalentemente* con l'essere psichico, e che perciò sotto questo aspetto la loro designazione come scienze dello spirito non è immediatamente *falsa*; ma con ciò non è individuato pienamente il segno distintivo *essenziale* per la dottrina scientifica, che è poi la cosa più importante. Infatti con l'aiuto del concetto di psichico non diventa chiara la differenza di principio tra due diverse specie di *interesse* scientifico, che corrisponde alle differenze *materiali* degli oggetti e fa sì che gli esponenti del primo gruppo di discipline si considerino legati tra loro più strettamente che non con quelli del secondo gruppo; né per questa strada è possibile dedurre qualche utilizzabile antitesi logica, cioè *formale*, dei due differenti metodi di ricerca. [...]

A mio parere, nella classificazione delle discipline particolari, la metodologia deve porre al posto dell'*unica* differenza di natura e spirito le *due* seguenti coppie di concetti fondamentali.

Per la classificazione delle scienze non è possibile trovare due gruppi di *oggetti* che si differenzino l'un l'altro circa la specie del loro essere reale, alla maniera cioè di corpo e anima, perché, almeno nella realtà immediatamente accessibile, non c'è *nulla* che potrebbe venir sottratto, in linea di principio, a una ricerca dei caratteri formali, come avviene nella scienza naturale. Se s'intende così è *giustificata* la frase: potrebbe esserci soltanto *una* scienza empirica dal momento che c'è soltanto una realtà empirica. Si può e si deve infatti vedere la realtà nella sua totalità, cioè come essenza di tutta la vita fisica e psichica, come un tutto unitario o «monistico» – come oggi si preferisce dire – e considerarla di conseguenza in ogni sua parte con discipline particolari che hanno un solo e identico metodo. Se accade questo, però, tanto le scienze che studiano i processi fisici quanto quelle che studiano i processi spirituali saranno strettamente legate tra di loro anche da comuni interessi.

Perciò bisogna porre a base della divisione delle singole scienze un'antitesi

materiale degli oggetti solo in quanto si estrae dalla realtà totale un certo numero di cose e di processi che per noi possiedono un particolare *significato* o importanza, e nei quali vediamo di conseguenza qualcosa di diverso dalla mera «natura». Nei loro confronti non basta la sola rappresentazione della scienza naturale, che d'altra parte è assolutamente giustificata, giacché noi abbiamo da porre ad essi ben altre *domande* che si riferiscono prima di tutto agli oggetti che consideriamo meglio con il nome di *cultura*. Con una divisione in scienze della cultura e scienze della natura fondata sul particolare significato degli oggetti culturali potrebbe essere designata nel modo migliore anche l'*antitesi d'interessi* che divide in due specializzazioni i ricercatori, e la distinzione tra *scienze della natura* e *scienze della cultura* mi sembra perciò più adatta a prendere il posto della divisione corrente in scienze della natura e scienze dello spirito. Noi dobbiamo quindi stabilire che cosa distingue la cultura dalla natura.

Ma solo questo non basta. A quello materiale dev'essere aggiunto un principio di divisione *formale*, e di conseguenza i concetti si vanno complicando più che nella concezione corrente, la quale deve del resto la sua evidente semplicità soltanto al carattere equivoco della parola «natura».

Ovviamente non è possibile dedurre le antitesi formali fondamentali dei metodi scientifico-speciali da una qualsiasi caratteristica materiale delle sezioni di realtà da designare come cultura, come non era possibile dedurle dalla differenza di natura e spirito, e noi non possiamo perciò parlare senz'altro di «metodo delle scienze della cultura», come si parla di un metodo della scienza naturale, o si crede di poter parlare di metodo psicologico. Ma dobbiamo rilevare nello stesso tempo che l'espressione «metodo della scienza naturale» ha un senso *logico* solamente quando in essa la parola «natura» non significhi solo mondo fisico, ma possieda anche il significato kantiano o *formale* a cui si è accennato, e non si pensi quindi a un «metodo della scienza fisica», anche se solo questo costituirebbe la vera antitesi al metodo delle scienze dello *spirito* come metodo psichico.

Soltanto un concetto anch'esso logico può costituire l'antitesi al concetto *logico* di natura quale essenza delle cose in quanto fissata secondo leggi generali. Ma credo che sia il concetto di *storia* nel senso formale più ampio della parola, cioè il concetto di *quel che accade una sola volta*, colto nella sua particolarità e individualità, a essere in formale antitesi con il concetto di legge generale; e noi, nel classificare le singole scienze, dovremo parlare di una differenza tra metodo *della scienza naturale* e metodo *storico*.

La divisione che intraprendiamo da un punto di vista *formale* non coincide dunque affatto con quella intrapresa da un punto di vista *materiale*, come

sembrava che fosse nella solita divisione in scienze della natura e scienze dello spirito, e non si può dire che la distinzione formale di natura e storia abbia preso il posto della distinzione materiale di natura e spirito, come è stato erroneamente inteso. Noi possiamo e vogliamo sostituire la distinzione tra natura e *spirito* soltanto con quella tra natura e *cultura*.

Credo di poter mostrare che tra i nostri due princìpi di divisione esista una *connessione* in quanto ogni oggetto di cultura ha bisogno di una considerazione e di una rappresentazione secondo il metodo *storico*, e che nello stesso tempo sia possibile capire il concetto di questo metodo partendo da un concetto formale di cultura che va ancora approfondito. Certamente anche il metodo della scienza naturale è in gran parte sufficiente nel campo culturale, e soprattutto non bisogna pensare che vi siano *soltanto* scienze *storiche* della cultura. Viceversa si può pure parlare, sotto un certo aspetto, di un metodo storico nell'ambito della scienza naturale, cosicché si formano di conseguenza per la riflessione logica *campi intermedi* ai quali da una parte sono strettamente legate ricerche scientifico-culturali per *contenuto* e scientifico-storiche per *metodo*.

Questa connessione non è tale da *annullare* del tutto l'antitesi tra scienze della cultura e scienze della natura in ogni singola ricerca. Ma con l'aiuto dei nostri concetti possiamo superare l'*antitesi fondamentale* delle scienze empiriche, definendo rigorosamente il concetto delle *scienze storico-culturali* sia sotto l'aspetto materiale sia sotto quello formale, in confronto al concetto delle scienze naturali e inoltre mostriamo che, nonostante tutti i passaggi e le forme intermedie, nella ricerca della vita naturale si procede *principalmente* secondo il metodo della scienza naturale, mentre nella ricerca scientifica della vita culturale si procede invece secondo un metodo storico.

H. Rickert, *L'oggetto della conoscenza*, in *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Loescher, Torino 1983, pp. 266-72

Wilhelm Dilthey

Le origini dell'ermeneutica

Il comprendere come compito dell'ermeneutica

Le origini dell'ermeneutica

Al centro dell'opera filosofica di Dilthey sta il seguente problema:

come è possibile nel campo delle scienze storiche e, in generale, delle scienze dello spirito una conoscenza oggettiva, cioè scientifica, al pari di quella che è stata possibile per le scienze della natura? Da un lato, tale compito può apparire facilitato dal fatto che l'oggetto delle scienze delle spirito, cioè le produzioni spirituali e culturali dell'uomo, è omogeneo rispetto al soggetto che indaga, cioè l'uomo stesso. Dall'altro, tuttavia, il carattere individuale dei fenomeni storici e delle manifestazioni spirituali sembra rendere impossibile il raggiungimento di una conoscenza esprimibile in leggi universali simili a quelle delle scienze della natura.
Il programma di una «critica della ragione storica» mirante a definire le condizioni di possibilità del conoscere delle scienze dello spirito fu presentato da Dilthey nella *Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883 e fu poi sviluppato nelle *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* del 1894 e nei *Contributi per una critica dell'individualità* del 1896. La strada qui seguita, in conformità con l'importanza che la psicologia andava assumendo, consisteva nell'individuare una psicologia descrittiva e analitica – distinta da quella esplicativa che, su base sperimentale, stabilisce relazioni causali tra fenomeni psichici – la quale fosse in grado di cogliere la vita psichica come totalità e di fungere da fondamento per le scienze dello spirito. Successivamente – in concomitanza con le reazioni critiche allo «psicologismo», in particolare con quella delle *Ricerche logiche* (1900-1901) di Husserl – Dilthey abbandonò il riferimento alla psicologia e concentrò la sua riflessione metodologica sul comprendere quale atto conoscitivo fondamentale delle scienze dello spirito. Egli battezzò tale riflessione con un termine ripreso da una lunga tradizione disciplinare che lui stesso contribuì a ricostruire: l'ermeneutica. Intesa fino ad allora come arte per l'interpretazione di testi, e impiegata in funzione ancillare per l'esegesi dei testi sacri (ermeneutica teologica), giuridici (ermeneutica giuridica) o antichi (ermeneutica filologica), l'ermeneutica fu concepita da Dilthey – proseguendo l'opera di svincolo dalle discipline particolari già iniziata da Schleiermacher – come teoria generale del comprendere e come metodo delle scienze dello spirito.
È stato questo l'aspetto dell'opera diltheyana che ha

maggiormente attirato l'attenzione negli ultimi decenni, in connessione con l'affermarsi del pensiero ermeneutico nella cultura contemporanea. Presentiamo alcune parti, quelle a carattere più propriamente teorico, di un testo su *Le origini dell'ermeneutica*, steso da Dilthey intorno al 1900 ma pubblicato solo postumo, in cui egli lascia cadere l'impostazione psicologistica e si concentra sul problema del comprendere.

1. Il comprendere è un caso particolare del concetto universale del conoscere, ove il conoscere, nel senso più ampio, viene inteso come il processo in cui si tende a raggiungere un sapere universalmente valido.

(*Proposizione 1*). Noi chiamiamo comprendere il processo in cui la vita psichica perviene alla conoscenza muovendo da manifestazioni sensibili.

(*Proposizione 2*). Per quanto le manifestazioni sensibili della vita psichica possano essere diverse, il comprenderle, secondo le condizioni già rilevate di questo tipo di conoscenza, deve avere dei caratteri comuni.

(*Proposizione 3*). Noi chiamiamo esegesi o interpretazione l'arte del comprendere le manifestazioni vitali fissate per iscritto[1].

L'esegesi è opera del talento personale, e la sua perfetta messa in opera dipende dalla genialità dell'interprete; essa consiste veramente in una affinità con l'autore, resa più profonda da un continuo studio dell'autore stesso e da una lunga familiarità con lui. Così fu per Winckelmann con Platone (secondo Justi) e, sempre con Platone, per Schleiermacher ecc. Qui si fondano gli aspetti divinatori dell'esegesi[2].

Ora questa esegesi, per via della sua già sottolineata difficoltà e per via della sua importanza, è oggetto di un enorme sforzo compiuto dal genere umano. Tutto il lavoro della filologia e della storia si svolge anzitutto qui. Non è facile farsi un'idea chiara della colossale massa di ricerche erudite che vi sono state dedicate; e certamente, la forza di questo comprendere aumenta nel genere umano con la stessa gradualità, regolarità, lentezza e difficoltà con cui aumenta quella forza che conduce alla conoscenza e al dominio della natura.

Ma proprio per il fatto che questa genialità è così rara, e che tuttavia l'esegesi deve essere praticata e appresa anche da persone meno dotate, è necessario (*Proposizione 4a*) che l'arte degli interpreti geniali venga fissata nelle regole che il loro metodo implicava o di cui essi stessi hanno preso coscienza: poiché ogni arte umana si realizza in modo più raffinato e più alto se avviene che il risultato della vita dell'artista si trasmetta in qualche forma ai posteri. Il mezzo per dare una forma regolare all'esegesi si ha soltanto quando il linguaggio garantisce una base sicura, e dove sono presenti

creazioni grandi, valide e durevoli, intorno a cui scoppia la lotta delle diverse interpretazioni; bisogna allora tentare di risolvere, per mezzo di regole universalmente valide, il conflitto tra i geniali artisti dell'esegesi. Certamente ciò che più stimola ad elaborare una propria arte esegetica è il contatto con l'interprete geniale o con la sua opera. Ma la brevità della vita obbliga a rendere la via più breve fissando i metodi già trovati e le regole di cui si fa uso. *Questa teorica del comprendere le manifestazioni vitali fissate per iscritto, noi la chiamiamo ermeneutica* (*Proposizione 4b*)[3].

Così può venir determinata l'essenza dell'ermeneutica, e il suo uso in un certo campo può venir giustificato. [...] Questa scienza (l'ermeneutica) ha avuto un destino tutto particolare. Essa si è imposta all'attenzione nell'ambito di un grande movimento storico che sospinse urgentemente la scienza ad una tale comprensione della singola esistenza storica; poi scomparve nuovamente nell'ombra. Così avvenne quando la questione dell'esegesi delle Sacre Scritture cristiane era un problema vitale per il Protestantesimo. Poi, in connessione con lo sviluppo della coscienza storica nel nostro secolo, essa ricevette per qualche tempo una nuova vita per opera di Schleiermacher e di Boeckh, e io stesso sono vissuto ai tempi in cui l'*Enciclopedia* di Boeckh, che si ispirava tutta a questi problemi, era considerata come il passaggio necessario per accedere al *sancta sanctorum* della filologia[4]. Se già F.A. Wolf[5] si era espresso favorevolmente circa il valore dell'ermeneutica per la filologia, e se effettivamente da allora questa scienza ha trovato solo pochi continuatori e rappresentanti, il fatto è che, nella sua forma di allora, essa ha esaurito le sue risorse vitali. Ma il problema che la agitava allora si ripresenta a noi oggi in una forma nuova e più ampia.

(*Proposizione 5*). Il comprendere, assunto nel senso più vasto che ora va indicato, è il procedimento che sta alla base di tutte le altre più estese operazioni delle scienze dello spirito. Come nelle scienze della natura ogni conoscenza di leggi è possibile soltanto con la misurazione e col computo delle esperienze e delle regole da queste implicate, così nelle scienze dello spirito ogni principio astratto può venir giustificato soltanto sulla base della sua relazione con la realtà vitale psichica, quale è data nel vivere vissuto (*Erleben*) e nel comprendere.

Se ora il comprendere è fondamentale per le scienze dello spirito, allora (*Proposizione 6*) l'analisi di esso, dal punto di vista della teoria della conoscenza, della logica e della metodologia, è uno dei compiti principali per la fondazione delle scienze dello spirito. Ma l'importanza di questo compito si mostra propriamente quando si prende coscienza delle difficoltà intrinseche alla natura del comprendere per quanto riguarda la messa in pratica di una

scienza universalmente valida.

[*Prima Aporia*][6] Ciascuno è chiuso nella sua coscienza individuale: questa è individuale e partecipa la sua soggettività ad ogni interpretazione. Già il sofista Gorgia formulò in questo modo questo problema: se si dà un sapere, allora chi sa non ne potrebbe rendere partecipe nessun altro. D'altra parte per lui il pensare finisce con il problema: si tratta di risolverlo. La possibilità di comprendere qualcosa di esterno è uno dei primi e più profondi problemi della teoria della conoscenza. Come può una individualità trasformare per sé in comprensione universalmente valida una manifestazione vitale esterna che le è data in forma sensibile? La condizione a cui questa possibilità è legata consiste nel fatto che in nessuna manifestazione individuale esterna può trovarsi qualcosa che non sia contenuto anche in quella realtà vivente che è il soggetto della comprensione. Le stesse funzioni e gli stessi elementi costitutivi si trovano in tutte le individualità: le disposizioni dei diversi uomini si differenziano soltanto per il grado di intensità, ed è il medesimo mondo esterno quello che si specchia nelle loro rappresentazioni; c'è una facoltà che deve essere intrinseca alla realtà vitale. Collegare, ecc., rafforzare, diminuire: il trasporre è trasformare[7].

Seconda Aporia. Il tutto dal particolare, e poi nuovamente il particolare dal tutto. Infatti la totalità di un'opera richiede il passaggio dall'individualità (dell'autore) alla letteratura, con cui essa si trova in connessione. Il procedimento comparativo mi permette di comprendere ogni singola opera, anzi ogni singola proposizione, più profondamente di quanto non la comprendessi prima. La comprensione viene dunque dal tutto, e il tutto dal particolare[8].

Terza Aporia. Già ogni stato psichico particolare è da noi compreso sulla base di stimoli esterni che lo hanno provocato: io comprendo l'odio da un atto dannoso nei confronti di una vita. Senza questa correlazione non potrei assolutamente rappresentarmi le passioni. Un certo *milieu* è dunque indispensabile per la comprensione. Si potrebbe addirittura dire che il «comprendere» non si differenzia dallo «spiegare», nella misura in cui quest'ultimo è possibile in questo campo: e lo spiegare, da parte sua, ha come presupposto la pienezza del comprendere[9].

In tutte queste domande appare che il problema teorico-conoscitivo è sempre lo stesso: quello di un sapere universalmente valido che venga dall'esperienza nelle scienze dello spirito, cioè: la struttura come connessione è ciò da cui si conosce il particolare.

Così, sulla soglia delle scienze dello spirito, sta, quale problema principale sul piano della teoria della conoscenza, l'analisi del comprendere. Muovendo

da questo problema teorico-conoscitivo e ponendosi come scopo ultimo la soluzione di esso, l'ermeneutica si collega profondamente alle grandi domande che stimolano la scienza contemporanea per quanto riguarda la costituzione e la giustificazione delle scienze dello spirito. I suoi problemi e i suoi princìpi divengono una vivente attualità.

W. Dilthey, *Le origini dell'ermeneutica*, in *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 190-93

1. Il comprendere (*Verstehen*) in generale è dunque una particolare forma di conoscenza, precisamente quella in cui, come specifica la *Proposizione 1*, la vita umana conosce le sue manifestazioni e oggettivazioni sensibili. Queste ultime possono essere di diversi tipi: monumenti storici, creazioni artistiche, testi letterari, ecc., oggetto delle diverse scienze dello spirito. Il comprendere è l'atto conoscitivo comune a tali scienze (*Proposizione 2*). Quando le oggettivazioni o manifestazioni della vita avvengono nella forma della scrittura si ha l'esegesi o l'interpretazione in senso vero e proprio, come è detto alla *Proposizione 3*.

2. Essa dipende in buona parte dalla capacità dell'interprete di entrare nella *mens auctoris*, ossia di cogliere le intenzioni dell'autore, ciò che egli ha inteso dire.

3. Questa proposizione contiene la definizione diltheyana dell'ermeneutica: essa è la teoria e la codificazione delle regole per comprendere il senso delle manifestazioni della vita umana fissate mediante la scrittura. Il corsivo è nostro.

4. August Boeckh (1785-1867), antichista e filologo tedesco, aveva studiato a Halle con Schleiermacher e F.A. Wolf ed era stato in contatto con i romantici di Heidelberg (Brentano, von Arnim, Görres). Insegnò nell'Università di Berlino a fianco di Wilhelm von Humboldt. La sua opera più nota, qui ricordata da Dilthey, è l'*Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche* (postuma, 1877), che propone una fondazione e una esposizione sistematica delle discipline filologiche.

5. Friedrich August Wolf (1795-1824), antichista e pedagogista, insegnò nell'Università di Halle e poi in quella di Berlino, dove fu chiamato dall'amico Wilhelm von Humboldt. La sua opera ermeneutica fondamentale è l'*Esposizione della scienza dell'antichità* del 1807. Wolf distingue tre tipi di interpretazione: quella *grammaticale*, che coglie il senso letterale di un testo, quella *storica*, che ricostruisce le circostanze in cui esso fu composto e quella *filosofica* che mette in rapporto il testo con la verità.

6. Dopo avere illustrato come la teoria del comprendere costituisca il nucleo dell'ermeneutica e la base per la fondazione delle scienze dello spirito, Dilthey passa all'esame di tre difficoltà che si presentano per chi intenda affrontare tale compito.

7. La prima difficoltà è se e come sia possibile stabilire una conoscenza scientifica, cioè «universale» e «oggettiva», di ciò che è «individuale» e «soggettivo», nonché se e come il soggetto comprendente possa produrre una conoscenza oggettiva di ciò che è a lui esterno come lo sono le manifestazioni oggettive della vita. (La soluzione che Dilthey propone sta nel riconoscere quale fondamento del soggetto comprendente e al senso vitale oggettivato una medesima struttura, cioè la struttura della vita umana, la quale per un verso può comprendere se stessa, per l'altro si affaccia su espressioni fissate di altre vite e le comprende.)

8. La seconda difficoltà riguarda il rapporto tra la parte e il tutto: per comprendere il senso del tutto bisogna avere già compreso le parti, ma queste sono veramente comprese solo se viste in relazione al tutto. Nasce così un circolo ermeneutico, il quale non è un circolo vizioso, cioè un errore logico, ma un circolo produttivo.

9. La terza difficoltà è questa: in quale rapporto sta la comprensione (*Verstehen*) del senso soggettivo di una azione con la spiegazione causale (*Erklären*) delle cause oggettive esterne che l'hanno determinata? Lo stesso atto, per esempio il pompare acqua da un pozzo, può essere spiegato come un movimento di

leve oppure come una azione finalizzata, per esempio, ad annaffiare un giardino. Si tratta di stabilire la compatibilità e la relazione tra l'ordine della comprensione e quello della spiegazione.

Georg Simmel

Concetto e tragedia della cultura

«L'*uomo*, a differenza dell'animale, non si inserisce supinamente nella datità naturale del mondo»

Concetto e tragedia della cultura

Uno dei concetti al centro del dibattito filosofico tedesco tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento è quello di «cultura» intesa in senso spirituale (*Kultur*), e come tale contrapposta alla «civiltà» o «civilizzazione» in senso materiale (*Zivilisation*). Fiumi di inchiostro furono scritti su questo binomio, anche perché esso implicava risvolti politici che furono messi a nudo da Thomas Mann: nelle *Considerazioni di un impolitico* (1918) egli scrisse che la differenza tra la cultura e la civilizzazione implica quelle «fra anima e società, fra libertà e diritto di voto, fra arte e letteratura» e che «la "germanicità" è cultura, anima, libertà, arte, e non civilizzazione, società, diritto di voto, letteratura». La riflessione di Simmel sul concetto di *cultura*, che risale agli inizi del secolo e precede dunque di un buon decennio la precisazione di Thomas Mann, non ha ancora alcuna intonazione politica, ma è squisitamente filosofica e scaturisce dalla prospettiva della «filosofia della vita» simmeliana di cui l'analisi della cultura è parte essenziale.
Dal saggio *Concetto e tragedia della cultura*, che Simmel pubblicò nella fortunata raccolta *Philosophische Kultur* del 1911, presentiamo alcuni passi che illustrano l'opposizione tra la componente soggettiva e quella oggettiva della cultura, e che spiegano in quale senso la dinamica di sviluppo della cultura, caratterizzata dal conflitto tra l'attività soggettiva della vita e le forme oggettive che essa produce, implichi una «tragedia».

L'*uomo*, a differenza dell'animale, non si inserisce supinamente nella datità naturale del mondo ma se ne distacca, le si contrappone con le proprie

esigenze, lottando, usando e subendo violenza. Con questo grande dualismo si origina il processo senza fine tra il soggetto e l'oggetto. La seconda istanza di questo processo la troviamo invece all'interno dello spirito stesso. Lo spirito produce innumerevoli forme che continuano a esistere in una specialissima autonomia, indipendenti dall'anima che le ha create e da tutte le altre anime che le accolgono o le rifiutano. Di fronte all'arte o al diritto, alla religione o alla tecnica, alla scienza o alla morale il soggetto non è attratto o respinto dai soli contenuti, fondendosi con loro come con una parte del suo Io, o rimanendo invece estraneo e incontaminato; piuttosto, è con la forma della stabilità, del coagulo, dell'esistenza permanente che lo spirito, divenuto oggetto, si contrappone alla corrente della vitalità, alle tensioni cangianti dell'anima soggettiva e alla sua interna autoresponsabilità. Ma in quanto spirito intimamente legato allo spirito, il soggetto vive innumerevoli tragedie nel profondo contrasto di forma tra la vita soggettiva, che si muove senza posa ma è temporalmente finita, e i suoi contenuti che, una volta creati, sono immobili ma atemporalmente validi.

Al centro di questo dualismo risiede l'idea di cultura. [...]

Ma non si dà cultura nel senso più puro e profondo quando l'anima percorre quel cammino da se stessa a se stessa, dalla possibilità del nostro vero Io alla sua effettualità, esclusivamente con le proprie forze personali, anche se forse da un punto di vista più elevato: simili compimenti sono i più pregevoli; con ciò avremmo solo dimostrato che la cultura non è il valore definitivo dell'anima. Il suo senso specifico viene raggiunto solo quando l'uomo include in quello sviluppo qualcosa di esterno, quando il cammino attraversa valori e ordini che non sono essi stessi soggettivamente psichici. Le forme oggettivamente spirituali di cui parlavo all'inizio – l'arte e il costume, la scienza e gli oggetti costruiti secondo un fine, la religione e il diritto, la tecnica e le norme sociali – sono tappe che il soggetto deve percorrere per conquistare il proprio valore particolare, cioè la propria cultura. Egli *le* deve incorporare, ma le deve incorporare in *sé* e non lasciarle sussistere come valori semplicemente oggettivi. È questo il paradosso della cultura: la vita soggettiva, che noi sentiamo nel suo fluire incessante e che da se stessa preme in vista della sua perfezione interiore, non può raggiungere questa perfezione – alla luce dell'idea di cultura – con i propri mezzi, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e cristallizzate in un autonomo isolamento. La cultura nasce – e questo è veramente essenziale per la sua comprensione – quando si incontrano due elementi che di per sé non la contengono: l'anima soggettiva e un prodotto spirituale oggettivo. [...]

Così lo spirito soggettivo deve abbandonare la sua soggettività, ma non la

sua spiritualità, per vivere quel rapporto con l'oggetto attraverso cui si compie la sua crescita culturale. Questo è l'unico modo in cui la forma dualistica di esistenza, posta immediatamente con l'esistenza del soggetto, si organizza in una relazionalità intimamente unitaria. Ha qui luogo un'obiettivazione del soggetto e una subiettivazione di un Oggettivo che costituisce il tratto specifico del processo culturale e in cui, oltre i suoi singoli contenuti, si mostra la sua forma metafisica. [...]

Di fronte alla vita dell'anima che vibra senza posa sviluppandosi nell'infinito e che è in un certo senso creatrice, sta il suo prodotto solido, idealmente inamovibile, che ha l'effetto retroattivo di fissare, anzi di irrigidire, quella vitalità: spesso, è come se la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto. [...]

Questa è la vera tragedia della cultura. E infatti si ha un destino tragico – a differenza del destino triste o rovinoso per cause esterne – quando le forze distruttrici che sono rivolte contro un essere scaturiscono dagli strati più profondi di questo stesso essere, quando nella sua distruzione si compie un destino che risiedeva in lui stesso, ed è – per così dire – lo sviluppo logico proprio di quella struttura con cui l'essere ha costruito la sua positività. Il concetto di ogni cultura consiste nel fatto che lo spirito crea un oggetto indipendente attraverso cui il soggetto prende la via dello sviluppo da se stesso a se stesso. Ma proprio così, quell'elemento che integra e condiziona la cultura è predeterminato a uno sviluppo autonomo che impiega sempre più le forze dei soggetti e sempre più soggetti spinge sulla sua strada, senza per questo condurli all'altezza che meritano: lo sviluppo dei soggetti non può seguire la via intrapresa dallo sviluppo degli oggetti, e se tuttavia vuole farlo finisce o in un vicolo cieco o nello svuotamento della sua vita interiore più propria.

G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *Saggi di cultura filosofica*, trad. di M. Monaldi, Guanda, Parma 1993, pp. 189, 191-93, 208

Oswald Spengler

Questioni originarie

L'uomo e il destino

Questioni originarie

Dopo il vasto successo del *Tramonto dell'Occidente*, in cui presentava l'ardito progetto di una morfologia della storia universale, Spengler si trincerò ancor più caparbiamente nel proprio isolamento per concentrarsi su un'opera ulteriore in cui avrebbe voluto andare oltre la prospettiva delineata nel *Tramonto dell'Occidente* e studiare non solo le grandi civiltà, ma più in generale «l'essere umano fin dalle sue origini». Egli intendeva in tal modo dare forma compiuta alla sua «metafisica» della vita e della storia. L'opera avrebbe dovuto intitolarsi *Urfragen*, cioè *Questioni originarie*. Ad essa Spengler lavorò durante gli ultimi quindici anni della sua vita, senza però riuscire a portarla a compimento. Fu pubblicata solo postuma nel 1965, raccogliendo secondo il piano previsto da Spengler la grande mole di frammenti rimasti. Ne presentiamo alcuni tra quelli compresi nell'ultimo capitolo, «L'uomo e il destino», dai quali emerge come Spengler ricomprenda la storia dell'umanità nella prospettiva universale di una storia del cosmo.

1. «L'*uomo*» è un elemento della natura vivente in ogni dove, che si rivolta contro questa natura, espiando tale tracotante fierezza con l'esistenza, per il cui tramite l'essere umano si eleva al di sopra dei rimanenti esseri viventi, che sono pura natura, amalgamati con il vitale movimento della natura universale.

«L'umanità» è l'eroe di questa tragedia, e «la storia universale» l'ultimo atto di questa stessa tragedia. Chi s'accinge a scrivere la storia universale deve, con un occhio, osservare questa immagine.

2. Niente di più elevato può dirsi per l'essere umano se non che egli sia un meraviglioso pezzo della natura. L'idea dell'uomo è la forma interiore della specie di natura divina, come essa appare nelle più nobili razze dei popoli creatori.

3. Soltanto l'uomo è creatore: egli si crea il suo mondo esteriore, trasforma il suo mondo circostante, colloca il suo mistero in ciò che i suoi sensi e il suo spirito riflettono, come l'arte, il pensiero, la teoria e la tecnica, i culti e i miti, le lingue, lo Stato, il diritto, il commercio, i costumi e la morale, le guerre e le gesta, come realizzazione di sogni e visioni. [...]

Con l'espressione si satura simbolicamente tutto, fino a quegli altissimi campi quale quello dell'arte, quello del mito, quello dello Stato, che non sono che simboli, dedizione all'universo quale *alter ego*, amalgamantesi in questa forma.

E questo ricco mondo dell'anima, la civiltà, viene vinto dall'intelletto e alla fine disgregato, dopo che quest'ultimo ha liberato l'anima.

4. Ciò che in ultimo rimane della sfavillante forza creatrice è soltanto l'intelletto. Il sangue, la fiamma è spenta, fredda e divenuta infruttuosa. Il periodo in cui vivevano gli antichi contadini egizi è come il giorno successivo all'incendio di una foresta, dove qua e là si accendono di continuo impotenti fiammelle.

5. Che significa: osservare la storia? Fintanto che il singolo vive ben saldamente legato alle forme della sua società, egli non potrà pensare libero da esse: il suo stesso pensiero avrà la forma del suo tempo. Ma se la cultura è alla fine e inizia la civiltà-in-declino, allora cessa il pensiero creatore e ha inizio la rimasticazione del pensato, in formati sempre più piccoli.

Tra i due periodi esiste però un momento durante il quale agli uomini profondi è concessa una visione più libera: e questo è un breve periodo, nel quale è possibile formulare grandi pensieri sulla storia. Così accadde nell'antichità, in Cina; e così è nella forma più grande possibile nella cultura faustiana.

Che importano le opere d'arte! I pensieri! Le rivelazioni! Essi cessano di esistere con gli stessi uomini che hanno occhi e orecchie per loro. Che importa ciò che io scrivo qui! Ma io devo scrivere. È il mio destino.

6. La storia dell'umanità è la trasformazione dell'unità vitale «uomo» sullo sfondo della trasformazione dell'universo.

7. La conoscenza quale ricezione di elementi universali nelle umane forme di percezione non è che assimilazione e non rivelazione. Tutto ciò che io so, è che io so nulla: qui la teoria crolla, e come senso della vita rimane la prassi, l'attività. Non è la conoscenza che valorizza la vita, ma l'azione.

L'atteggiamento etico è soltanto rispetto verso il mistero. E la presunzione di poter assimilare tutto teoreticamente, pensando, non è che un ibridismo logico. L'assimilazione è già una falsificazione. Tutta l'astrazione non è che un antropomorfico pensiero deleterio.

Poiché la logica nel suo irriguardoso attacco alle stelle fallisce, rimane così soltanto l'istanza etica, che dà forma e valore alla vita. L'*ethos* rettamente compreso: quale forma dell'agire nell'arte, nella politica, eccetera, quale cultura.

8. Il profondo essere umano ha etica, poiché esso l'avverte dentro di sé quale sua propria esigenza.

9. L'etica è la forma dell'essere attivo. In tutta la vita, fintanto che essa ha

volontà, c'è *ethos*. L'*ethos* non è frutto di una scelta. Nella sua forma si viene immersi sin dalla nascita.

10. Vivi così, che la tua vita lasci apparire la vita umana di per sé preziosa. Sarà la storia a misurare il valore della tua vita, attraverso il suo volere e il suo operare. Il giudizio lo pronuncerà sempre un altro.

11. Non ci si inganni: la storia degli uomini civili, che noi chiamiamo storia universale, nella sua tragica brevità e violenza si fonda sulla storia delle specie animali, che ha un più lungo respiro, e quest'ultima a sua volta sulla storia vegetativa della vita in generale.

Quanto più potente o più debole è un uomo civile, tanto più profondamente penetra o più necessariamente dipende la sua vita in relazione alle forze naturali di quel più grande sviluppo.

Il manto vegetale, popolato dallo stuolo animale, si fonda sull'ancora molto più lenta storia della terra. Così, sulle maestose montagne, che si sono sollevate nei vari periodi geologici, si fonda una foresta, nella quale si sono annidate a loro volta le capanne degli uomini. Che cosa rappresentano, visti dallo spazio sidereo, tutti questi strepiti provocati dal costruire edifici, dal navigare sui mari, dal lavoro nelle miniere, dalle stragi che si compiono, dai libri: a confronto con la sfera terrestre proprio nulla!

Moderiamoci! Il mondo della nostra civiltà è soltanto ai nostri occhi qualcosa di potente. Ma noi v'apparteniamo, come creatori e come prodotti di esso, e per questo esso è per noi la cosa più importante.

12. Ciò che io qui espongo, è una storia universale: la storia del mondo, quale quella realtà che essa, soltanto oggi invero, è per noi uomini, e non per gli uomini degli stadi primitivi.

Il mondo per l'uomo, a rigore non è soltanto il mondo formato dall'uomo, la civiltà. La natura esiste e vive, a prescindere dalla presenza dell'uomo. La storia della natura non è che il suo destino.

O. Spengler, *Urfragen*. *Essere umano e destino*. *Frammenti e aforismi*, trad. di F. Causarano, Longanesi, Milano 1971, pp. 492-96

Max Weber

L'«oggettività» della conoscenza delle scienze sociali e della politica sociale

«Noi tutti sappiamo che la nostra scienza...»

L'«oggettività» della conoscenza delle scienze sociali e della politica sociale

L'importanza storico-filosofica di Max Weber sta soprattutto nelle sue riflessioni sulla metodologia delle scienze sociali, in particolare nel suo tentativo di definire le condizioni dell'oggettività conoscitiva di tali scienze per costruire, su queste basi, una sociologia scientifica. I suoi scritti rappresentano pietre miliari nel dibattito metodologico che segna le origini della sociologia come scienza. Il suo primo intervento sulla logica e la metodologia delle scienze storico-sociali – di cui presentiamo alcune pagine – fu il saggio *L'«oggettività» della conoscenza delle scienze sociali e della politica sociale*, pubblicato nel 1904. Già dagli inizi degli anni Ottanta dell'Ottocento si era accesa nel campo delle scienze economiche una «disputa sul metodo» (*Methodenstreit*), i cui principali protagonisti erano stati Gustav Schmoller, fautore dell'impostazione storicistica, e Carl Menger, teorico di un approccio analitico-sistematico. Nel suo saggio Weber allarga tale disputa al problema del metodo delle scienze sociali in generale: lo storicismo tendeva a ridurre le scienze sociali alla organizzazione scientifica di materiali raccolti mediante ricerche storiografiche; il positivismo – specialmente quello francese (Comte, Durkheim) e quello inglese (Spencer) – riconosceva invece la scientificità della sociologia come «fisica del corpo sociale», assegnandole il compito di stabilire le leggi universali del funzionamento della vita sociale e di prevederne lo sviluppo. Già con Tönnies (*Comunità e società*, 1887) l'incipiente pensiero sociologico tedesco aveva battuto un'altra strada, concependo la nuova scienza come analisi delle forme tipiche della vita sociale. Il saggio di Weber fornisce la risposta più convincente al problema così impostato, mostrando in quale senso vada intesa la «oggettività» e la «neutralità descrittiva» della scienza sociologica. Weber riprenderà e preciserà le tesi qui esposte nel saggio del 1917 *Il senso dell'avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche*. Dal saggio del 1904 presentiamo la parte iniziale in cui Weber formula il principio dell'oggettività conoscitiva delle scienze sociali.

Noi tutti sappiamo che la nostra scienza, ed anzi – con l'eccezione forse

della storia politica – ogni disciplina che abbia ad oggetto le istituzioni e i processi culturali della vita umana, è storicamente sorta in relazione a punti di vista *pratici*. Il suo scopo prossimo, e all'inizio anche esclusivo, era quello di produrre giudizi di valore su determinati provvedimenti politico-economici dello stato. Essa costituiva una «tecnica» appunto nel senso in cui lo sono anche le discipline cliniche nell'ambito delle scienze mediche. È noto pure come questa posizione sia venuta gradualmente mutando, senza che tuttavia fosse realizzata una distinzione di *principio* tra la conoscenza di «ciò che è» e la conoscenza di «ciò che deve essere»[1]. Contro questa distinzione operava dapprima la convinzione che i processi economici fossero regolati da leggi di natura immutabilmente eguali, e in seguito l'altra convinzione che essi dipendessero da un principio di sviluppo univoco; e pertanto si riteneva che *ciò che deve essere* coincidesse con *ciò che* è immutabilmente, nel primo caso, oppure *ciò che diviene* immancabilmente nel secondo caso. Con il progredire del senso storico la nostra scienza fu dominata da una combinazione di evoluzionismo etico e di relativismo storico, la quale recava con sé il tentativo di spogliare le norme etiche del loro carattere formale, di determinarle *nel contenuto* mediante l'incorporazione dell'insieme dei valori culturali nell'ambito della sfera «etica», e di elevare perciò l'economia politica alla dignità di una «scienza etica» su fondamento empirico. Dal momento in cui si contrassegnava l'insieme di tutti gli ideali culturali possibili con l'impronta della sfera «etica», svaniva però la dignità specifica degli imperativi etici, senza acquisire d'altra parte nulla per l'«oggettività» di quegli ideali. Per il momento noi possiamo e dobbiamo lasciar qui da parte una confutazione di principio di tale posizione; e ci soffermeremo semplicemente ad osservare che anche oggi non è scomparsa l'opinione inesatta – comune ovviamente soprattutto ai pratici – che l'economia politica produca e debba produrre *giudizi di valore*, derivandoli da una specifica «intuizione economica del mondo».

La nostra rivista[2], in quanto rappresentante di una disciplina empirica, deve *respingere in maniera fondamentale* questa posizione – come vogliamo mostrare brevemente – poiché siamo convinti che non può mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti e ideali, per derivarne direttive per la prassi.

Che cosa discende però da questa proposizione? Non ne discende in nessun modo che i giudizi di valore, in quanto essi in ultima istanza si basano su determinati ideali e sono perciò di origine «soggettiva», siano *sottratti* alla discussione scientifica in genere. La prassi e lo scopo della nostra rivista avrebbe sempre smentito un principio siffatto. La critica non si arresta di

fronte ai giudizi di valore. La questione è piuttosto la seguente: che cosa significa e a che cosa tende una critica scientifica di ideali e di giudizi di valore? Essa richiede una considerazione alquanto approfondita.

Ogni riflessione pensante sugli elementi ultimi dell'agire umano fornito di senso è vincolata anzitutto alle categorie di «scopo» e di «mezzo». Noi vogliamo qualcosa, in concreto, o «per il suo proprio valore» oppure come mezzo al servizio di ciò che è voluto in ultima linea. Alla considerazione scientifica è quindi accessibile anzitutto, incondizionatamente, la questione dell'opportunità dei mezzi in relazione ad un dato scopo. In quanto noi (entro i limiti attuali del nostro sapere) possiamo constatare in maniera valida quali mezzi sono appropriati o non appropriati per condurre ad uno scopo prospettato, possiamo pure per questa strada misurare le *chances* di conseguire con determinati mezzi a disposizione uno scopo determinato, e quindi criticare indirettamente la stessa determinazione dello scopo, in base alla situazione storica presente, come praticamente fornita di senso oppure come priva di senso in base al configurarsi dei rapporti dati. Noi possiamo inoltre, se sembra data la possibilità di raggiungere uno scopo prospettato, stabilire – naturalmente sempre entro i limiti del nostro sapere attuale – *le conseguenze* che avrebbe l'impiego dei mezzi richiesti *accanto* all'eventuale attuazione dello scopo proposto, sulla base della connessione complessiva di ogni divenire. Noi offriamo in tale maniera a colui che agisce la possibilità di misurare tra loro le conseguenze non volute e quelle volute del suo agire, e di rispondere così alla questione: che cosa «*costa*» l'attuazione dello scopo voluto, in forma di perdita prevedibile di *altri valori*? Dal momento che, nella grande maggioranza dei casi, ogni scopo al quale si tende «costa» oppure può costare qualcosa, l'auto-riflessione di uomini che agiscano con responsabilità non può prescindere dalla reciproca misurazione dello scopo e delle conseguenze dell'agire; e renderla possibile è infatti una delle funzioni essenziali della critica *tecnica*, quale noi l'abbiamo finora considerata. Tradurre quella misurazione in una decisione non è certo più un compito possibile della scienza, bensì dell'uomo che agisce volontariamente: egli misura e sceglie tra i valori in questione secondo la propria coscienza e secondo la sua personale concezione del mondo. La scienza può condurlo alla *coscienza* che *ogni* agire, e naturalmente anche, secondo le circostanze, il *non*-agire, significa nelle sue conseguenze una *presa di posizione* in favore di determinati valori, e perciò – il che è oggi così volentieri dimenticato – di regola *contro altri*. Compiere la scelta è però cosa sua. [...]

Una scienza empirica non può mai insegnare ad alcuno ciò che egli *deve*, ma soltanto ciò che può e – in determinate circostanze – ciò che *vuole*. È

vero che, entro il campo delle nostre scienze, i vari modi personali di concepire il mondo penetrano di continuo anche nell'argomentazione scientifica, intorbidandola sempre e conducendola a considerare in maniera diversa il peso di argomenti scientifici, pur sul terreno della determinazione di semplici connessioni causali tra i fatti; e che di conseguenza risultano diminuite o aumentate, a seconda dei casi, le *chances* degli ideali personali, cioè la possibilità di volere qualcosa di determinato. Anche gli editori e i collaboratori della nostra rivista ritengono sotto questo rispetto che in verità «nulla di umano sia loro alieno». Ma molto intercorre tra questa confessione di debolezza umana e la fede in una scienza «etica» dell'economia politica, che dovrebbe dalla propria materia produrre degli ideali, oppure dar luogo a norme concrete mediante l'applicazione di imperativi etici universali a tale materia. – Ed è anche vero che proprio quegli elementi intimi della personalità, i supremi ed ultimi giudizi di valore che determinano il nostro agire e che dànno senso e significato alla nostra vita, sono da noi avvertiti come qualcosa di «*oggettivamente*» valido. Noi possiamo accoglierli soltanto se essi si presentano a noi come validi, come derivanti dai nostri supremi valori, e se quindi essi sono così sviluppati, nella lotta contro le opposizioni della vita. E certamente la dignità della «personalità» consiste tutta nel fatto che per essa vi sono valori a cui riferisce la propria vita – ed anche se nel caso singolo questi valori sussistono esclusivamente *entro* la sfera della propria individualità, tuttavia l'«estrinsecarsi» in *quelli* dei suoi interessi, per i quali reclama la *validità dei valori*, diventa l'idea alla quale essa si riferisce. Soltanto in base al presupposto della fede nei valori ha senso, in ogni caso, il tentativo di formulare giudizi di valore dall'esterno. *Giudicare la validità* di tali valori è però una questione di *fede*, ed è inoltre forse un compito della considerazione speculativa e dell'interpretazione della vita e del mondo nel loro senso, ma non è sicuramente oggetto di una scienza empirica nel significato adottato in queste pagine.

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 57-62

1. Weber tiene dunque ben salda la distinzione tra descrizioni e prescrizioni, tra giudizi di fatto e giudizi di valore, secondo quella che l'etica analitica inglese contemporanea ha denominato la «legge di Hume».

2. Si tratta dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», la rivista rifondata da Weber, Edgar Jaffé e Werner Sombart, nella quale il saggio weberiano fu pubblicato e della quale rappresentava il programma.

Max Weber

Alcune categorie della sociologia comprendente

«L'atteggiamento umano»

Alcune categorie della sociologia comprendente

Chiarito l'assetto metodologico delle scienze storico-sociali, Weber si profonderà in un vasto lavoro di fondazione ed elaborazione logico-concettuale della scienza sociologica intesa come teoria dell'agire sociale. Ne sono testimonianza in particolare il saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente* del 1913 e la grande opera, rimasta incompiuta e pubblicata solo postuma, *Economia e società* (1922). Dal saggio del 1913 presentiamo alcune pagine in cui Weber definisce il compito della sociologia e ne chiarisce i concetti fondamentali.

L'atteggiamento umano («esterno» o «interno») mostra nel suo corso connessioni e regolarità, al pari di ogni divenire[1]. Ciò che però, almeno in senso pieno, è proprio soltanto dell'atteggiamento umano, sono connessioni e regolarità il cui corso sia interpretabile con l'intendere. Una «comprensione» dell'atteggiamento umano, conseguita mediante l'interpretazione, implica in primo luogo una specifica «evidenza» qualitativa, di assai diversa misura. [...] La misura maggiore di «evidenza» è posseduta dall'interpretazione «razionale rispetto allo scopo»[2]. Per comportamento «razionale rispetto allo scopo» si deve intendere un comportamento orientato esclusivamente in base a mezzi concepiti (soggettivamente) come adeguati per scopi proposti in maniera (soggettivamente) univoca. Non già che soltanto l'agire «razionale rispetto allo scopo» sia per noi intelligibile: noi «intendiamo» anche il corso tipico degli affetti, e le loro conseguenze tipiche per l'atteggiamento. Ciò «che può venir inteso» ha per le discipline empiriche dei limiti fluidi. L'estasi e l'esperienza mistica, al pari di certe forme di connessioni psicopatiche, soprattutto, oppure dell'atteggiamento di bambini piccoli (o anche degli animali, ad esempio, che qui però non ci riguardano), non sono accessibili alla nostra comprensione e alla nostra spiegazione intelligibile nella stessa misura di altri processi. Non che l'«abnorme» come tale si sottragga alla spiegazione intelligibile. Al contrario, ciò che risulta assolutamente

«intelligibile», perché corrispondente ad un «tipo normale» (nel senso che dovrà essere discusso), e quindi «più semplice» a penetrarsi, può appunto essere l’azione di qualcuno che si sollevi al di sopra della media. Come è stato sovente detto, «non si deve essere Cesare, per intendere Cesare». Altrimenti ogni ricerca storica sarebbe priva di senso. Vi sono invece processi che consideriamo come operazioni «psicologiche» quotidiane di un uomo, a lui «proprie», le quali però nella loro connessione non posseggono affatto quella specifica evidenza qualitativa, che caratterizza ciò che è intelligibile. Al pari di molti processi psicopatici, anche il corso dei processi della memoria e dell’attività intellettuale è solo in parte «comprensibile». Le scienze rivolte alla comprensione considerano le regolarità constatabili in quei processi psichici al pari delle uniformità legali della natura fisica[3].

Dall’evidenza specifica, che il comportamento «razionale rispetto allo scopo» possiede, non deriva naturalmente che l’interpretazione razionale debba venir considerata in modo particolare come fine della spiegazione sociologica. [...] Ad ogni modo però il comportamento interpretabile razionalmente rappresenta molto spesso il «tipo ideale» più adatto nell’analisi sociologica di connessioni intelligibili: sia la sociologia che la storia procedono in primo luogo a un’interpretazione «pragmatica», in base a connessioni razionalmente intelligibili dell’agire. In tal modo lavora ad esempio l’economia sociale, con la sua costruzione razionale dell’«uomo economico». Altrettanto però fa in genere la sociologia comprendente. Poiché suo oggetto specifico non è ogni tipo di «stato interiore» o di comportamento esterno, bensì è l’agire. «Agire» (includendovi l’omissione o la sopportazione passiva volute) per noi vuole però dire sempre un comportamento intelligibile di fronte a certi «oggetti», e cioè un comportamento specificato in base a qualche senso (soggettivo) «posseduto» o «intenzionato», anche se in maniera più o meno inosservata. La contemplazione buddhistica e l’ascesi cristiana della coscienza sono legate, in modo soggettivamente dotato di senso, a oggetti «interni» per colui che agisce; la cura economica razionale di un uomo che si dedica a beni materiali è legata a oggetti «esterni». L’agire che riveste un’importanza specifica per la sociologia comprendente, è in particolare un atteggiamento che: 1) è riferito, secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce, all’atteggiamento di altri; 2) è con-determinato nel suo corso da questo riferimento dotato di senso; 3) e può quindi essere spiegato in modo intelligibile in base a questo senso (soggettivamente) intenzionato. Legate in maniera soggettivamente dotata di senso al mondo esterno, e particolarmente all’agire di altri, sono pure le azioni affettive e gli «stati affettivi» che hanno rilievo, anche indiretto, per il

corso dell’agire – come ad esempio «sentimento di dignità», «orgoglio», «invidia», «gelosia». Alla sociologia comprendente non interessano però di essi i fenomeni fisiologici e quelli (com’erano detti prima) «psicofisici», ad esempio le pulsazioni o gli spostamenti del tempo di reazione, e neppure i nudi dati psichici, quali le combinazioni dei sentimenti di tensione, di piacere e di dispiacere, mediante cui essi possono venir caratterizzati. Essa procede invece a una differenziazione in base ai riferimenti tipici dotati di senso dell’agire (soprattutto in base ai riferimenti verso l’esterno); e pertanto si serve di ciò che è «razionale rispetto allo scopo» – come vedremo – in qualità di tipo ideale, appunto per poter determinare la portata di ciò che è «irrazionale rispetto allo scopo». [...]

Per la sociologia sussistono «in» e «per» un uomo, legati da passaggi sempre graduali, i seguenti tipi di agire:

1) il tipo «normale», realizzato in maniera più o meno approssimativa;
2) il tipo orientato in modo (soggettivamente) «razionale rispetto allo scopo»;
3) il tipo orientato in maniera più o meno consapevole ed accentuata, e più o meno precisa, «razionalmente rispetto allo scopo»;
4) il tipo non «razionale rispetto allo scopo», ma in connessione intelligibile dotata di senso;
5) il comportamento motivato in connessione più o meno intelligibile e dotata di senso, ma interrotta o con-determinata in misura più o meno forte da elementi inintelligibili;
6) gli elementi psichici o fisici del tutto inintelligibili. [...]

Di «agire in comunità» parliamo quando l’agire umano è riferito, in modo soggettivamente dotato di senso, all’atteggiamento di altri uomini. Uno scontro involontario di due ciclisti, ad esempio, non significa per noi un agire in comunità. Ma ben lo significano i loro eventuali precedenti tentativi di evitarsi l’un l’altro, oppure, dopo uno scontro, il loro eventuale «accapigliarsi» o la «trattativa» per un «accomodamento» amichevole. Non soltanto l’agire in comunità è importante per l’imputazione causale che la sociologia compie. Esso costituisce tuttavia l’oggetto primario di una sociologia «comprendente». Un importante elemento normale – per quanto non indispensabile – dell’agire in comunità è rappresentato dal suo orientamento dotato di senso verso le aspettative di un determinato atteggiamento di altri individui, e quindi in vista delle *chances* (soggettivamente) calcolate per la conseguenza del proprio agire. Un fondamento esplicativo estremamente intelligibile e importante dell’agire è

perciò la sussistenza oggettiva di queste *chances*, cioè la maggiore o minore probabilità, esprimibile in un «giudizio di possibilità oggettiva», che queste aspettative possano venire a ragione mantenute. Ma di ciò si dirà oltre. [...]

Agire associativo («agire in società») intendiamo chiamare un agire in comunità in quanto 1) esso sia orientato in modo dotato di senso in vista di aspettative, le quali sono mantenute sulla base di ordinamenti; 2) la «statuizione» di questi abbia luogo in maniera puramente «razionale rispetto allo scopo», rispetto all'agire degli individui associati che è previsto come conseguenza; 3) il suo orientamento fornito di senso avvenga in modo soggettivamente «razionale rispetto allo scopo». Un ordinamento statuito nel senso empirico che qui si intende – sebbene sia per ora definito solo provvisoriamente – è 1) una richiesta unilaterale, e nel caso-limite razionale anche esplicita, fatta da uomini ad altri uomini, oppure 2) una spiegazione reciproca bilaterale, e nel caso-limite anche esplicita, tra uomini, con il contenuto soggettivamente intenzionato che sia previsto o aspettato un determinato tipo di agire. Ogni più precisa determinazione in proposito rimane per ora indecisa.

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 241-44, 251-52, 259, 262

1. Ciò significa che l'agire umano è descrivibile e prevedibile al pari di ogni altro movimento naturale. Ma, a differenza dei movimenti naturali, esso può essere osservato e descritto in maniera scientifica non tanto constatandone le regolarità esterne, bensì comprendendone le motivazioni interne, cioè il senso soggettivo, determinato soprattutto dalla sua finalizzazione mirante al raggiungimento di uno scopo. Di qui il programma weberiano di una *sociologia comprendente* intesa come studio scientifico, oggettivo dell'agire (sociologia = scienza) che tiene però conto del suo senso soggettivo (comprensione = interpretazione delle intenzioni e motivazioni soggettive dell'agente).

2. È questa una delle categorie fondamentali della sociologia comprendente.

3. Pur distinguendo, dunque, scienze naturali e scienze storico-sociali per la loro diversa impostazione metodologica, Weber fa valere in entrambe il medesimo ideale di scientificità rigorosa.

Alternative e reazioni al positivismo

Tra i numerosi pensatori che caratterizzano il periodo dalla seconda metà dell'Ottocento alla prima metà del Novecento proponiamo alcune tra le figure più rappresentative delle rispettive aree linguistiche.
In particolare, per l'area francese **Henri Bergson** (1859-1941); per quella italiana **Bertrando Spaventa** (1817-1883), **Benedetto Croce** (1866-1952) e **Giovanni Gentile** (1875-1944); per quella anglo-americana, infine, **Charles S. Peirce** (1839-1914), **William James** (1842-1910) e **John Dewey** (1859-1952).

Henri Bergson

L'evoluzione creatrice

Slancio vitale e significato dell'evoluzione

L'evoluzione creatrice

Per l'acutezza delle sue intuizioni filosofiche, per l'influenza che ebbe non solo in Francia ma in tutta Europa, il pensiero di Bergson va considerato come la più pronta, più geniale e forse più efficace reazione al positivismo. Bergson non si limitò peraltro a una semplice contrapposizione, ma ingaggiò un vero e proprio confronto critico con la teoria positivistica della scienza, scendendo sul suo stesso terreno e occupandosi in particolare della fisica contemporanea e della teoria della relatività. L'acume filosofico con il quale egli discute i concetti fondamentali della fisica contemporanea, come spazio, tempo e luogo, mettendo in scacco il grezzo apparato filosofico del positivismo, si nutre non a caso di un'assidua frequentazione dei classici della filosofia che risale già agli anni del suo insegnamento al liceo Pascal di

Clermont-Ferrand (1883-88). Egli si era allora occupato dei paradossi del movimento di Zenone, della filosofia della natura di Lucrezio e della *Fisica* di Aristotele, stendendo in latino la memoria *Quid Aristoteles de loco senserit*. Ma l'opera che lo rese famoso fu la dissertazione del 1889 *Sui dati immediati della coscienza*. Il suo pensiero fu recepito e studiato specialmente là dove si incominciava a provare disagio nei confronti della visione positivistica del mondo: ciò avvenne non solamente in Francia, dove Bergson riaccese e alimentò la tradizione spiritualistica nazionale, ma un po' in tutta Europa. In Germania fu importato negli ambienti della fenomenologia, soprattutto grazie a Scheler; in Italia un ruolo importante nella sua ricezione fu svolto dal «Leonardo», la rivista fiorentina in cui, soprattutto negli interventi di Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini, pullulano i riferimenti alla sua filosofia.
Il concetto forse più noto da lui introdotto è quello di «slancio vitale» (*élan vital*). Esso designa il principio fondamentale da cui scaturisce tutta la realtà, sia quella materiale che quella spirituale. Presentiamo alcune pagine tratte dell'*Evoluzione creatrice*, scritto apparso nel 1907, coronato da un vasto successo e considerato il suo capolavoro, che illustrano tale concetto e il senso dell'evoluzione che da esso discende.

Lo slancio vitale di cui parliamo consiste, in sostanza, in una esigenza di creazione[1]. Non può creare in senso assoluto, perché incontra di fronte a sé la materia, cioè il movimento contrario al proprio: ma esso si impadronisce di tale materia, che è la necessità stessa, e tende a introdurvi la massima quantità possibile di indeterminazione e di libertà. [...]

Pertanto l'intera vita, animale e vegetale, in ciò che ha di essenziale, si presenta come uno sforzo per accumulare energia e per liberarla, poi, in canali flessibili, deformabili, all'estremità dei quali compirà lavori infinitamente vari. Questo è ciò che lo slancio vitale, che attraversa la materia, vorrebbe ottenere d'un sol tratto. E vi riuscirebbe certamente se la sua potenza fosse illimitata, o se potesse ricevere qualche aiuto dall'esterno. Ma lo slancio è finito, ed è stato dato una volta per tutte: esso non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che esso imprime viene ora diviso, ora deviato, sempre contrastato; e l'evoluzione del mondo organico non rappresenta altro che le vicende di questa lotta. [...]

Essenziale è anche il cammino verso la riflessione. Se le nostre analisi sono

esatte, all’origine della vita si trova la coscienza, o meglio, la sopracoscienza. Coscienza, o sopracoscienza, è il razzo i cui frammenti ricadono come materia; coscienza è ancora ciò che sussiste del razzo medesimo, e ne attraversa i frammenti e vi accende la vita organica. Ma tale coscienza, che è un’esigenza di creazione, non si manifesta a se stessa se non là dove la vita è possibile: s’addormenta quando la vita è condannata all’autoritarismo, si risveglia non appena rinasce la possibilità di una scelta. Per questo, negli organismi sprovvisti di sistema nervoso essa varia in ragione del potere di locomozione e di deformazione di cui dispone l’organismo. E negli animali dotati di sistema nervoso è proporzionale alla complicazione di incroci delle vie dette sensoriali e delle vie motrici, cioè del cervello. [...]

Radicale altresì, di conseguenza, è la diversità tra la coscienza dell’animale, anche il più intelligente, e la coscienza umana. La coscienza, infatti, corrisponde esattamente alla potenza di scelta di cui dispone l’essere vivente; è coestesa alla frangia di azione possibile che circonda l’azione reale: coscienza è sinonimo di invenzione e di libertà. Ora, nell’animale l’invenzione non è mai altro che una variazione su un tema già noto. Chiuso nelle abitudini della specie, esso arriva certamente ad allargarle per mezzo della sua iniziativa individuale, ma non sfugge all’automatismo se non per un istante: giusto per il tempo di creare un automatismo nuovo. Le porte della sua prigione si richiudono non appena aperte, e tirando la sua catena esso non riesce che ad allungarla. Con l’uomo, la coscienza spezza la catena. Nell’uomo, e nell’uomo soltanto, essa si libera. [...]

Proprio in questo senso specialissimo l’uomo può dirsi il «termine» e il «fine» dell’evoluzione. La vita, abbiamo detto, trascende la finalità, come le altre categorie: è, essenzialmente, una corrente lanciata attraverso la materia, che dalla materia trae ciò che può. Non vi fu dunque, propriamente parlando, nessun piano o progetto. D’altro canto è troppo evidente che il resto della natura non è stato fatto in vista dell’uomo: noi lottiamo come le altre specie, abbiamo combattuto contro le altre specie. [...] Per queste varie ragioni sarebbe errato considerare l’umanità quale la conosciamo come preformata nel movimento evolutivo. Anzi, non si può neppur dire che essa sia il termine a cui mette capo l’intera evoluzione: perché l’evoluzione si è svolta su più linee divergenti, e, se la specie umana si trova all’estremità di una di esse, altre linee sono state seguite da altre specie fino in fondo. Ma del tutto diverso è il senso in cui consideriamo l’umanità come la ragione d’essere dell’evoluzione. Dal nostro punto di vista appare, nel suo complesso, come un’onda immensa, che si diffonde a partire da un centro, e che, su quasi tutta la sua circonferenza, si ferma e si trasforma in oscillazioni sul posto. In un

solo punto l’ostacolo è stato forzato, e l’impulso è passato liberamente: questa libertà è ciò che si manifesta nella forma umana. Su tutti gli altri punti, la coscienza è andata a finire in un vicolo cieco: con l’uomo soltanto ha proseguito il suo cammino. L’uomo continua dunque indefinitamente il movimento vitale, pur non portando con sé tutto ciò che la vita aveva in se stessa. Su altre linee evolutive hanno camminato altre tendenze implicite nella vita: di esse, l’uomo ha senza dubbio conservato qualcosa, dato che tutto si compenetra con tutto, ma ha conservato ben poco. *Tutto si svolge come se un essere dai contorni imprecisi e fluidi, che si potrà chiamare come si vorrà «uomo», o «sovrauomo», avesse cercato di realizzarsi, e non vi fosse riuscito senza abbandonare per strada una parte di se medesimo*. Questi residui sono rappresentati dal resto dell’animalità, e anche dal mondo vegetale, per lo meno in ciò che essi hanno di positivo e di superiore agli accidenti dell’evoluzione.

Da questo punto di vista, le discordanze che la natura ci rivela si attenuano singolarmente. L’insieme del mondo organico diviene come l’*humus* da cui doveva germogliare o l’uomo stesso, o un essere che, moralmente, gli somigliasse. Gli animali, per quanto lontani appaiono, e nemici alla nostra specie, non cessano per questo di essere utili compagni di viaggio, su cui la coscienza si è scaricata di ciò che d’ingombrante si trascinava dietro: essi le hanno permesso di elevarsi, con l’uomo, alle altezze da cui vede un orizzonte illimitato riaprirlesi davanti.

È vero che essa non ha soltanto abbandonato per strada un bagaglio ingombrante: ha dovuto rinunziare anche a beni preziosi. La coscienza, nell’uomo, è soprattutto intelligenza: parrebbe che essa avrebbe potuto, anzi, dovuto essere anche intuizione. Intuizione e intelligenza rappresentano due direzioni opposte del lavoro cosciente[2]: l’intuizione cammina nello stesso senso della vita, l’intelligenza va in senso opposto, e si trova, pertanto, automaticamente regolata sul movimento della materia. Un’umanità completa e perfetta sarebbe quella in cui queste due forme dell’attività cosciente giungessero entrambe al loro pieno sviluppo. Tra questa umanità e la nostra si possono concepire, d’altra parte, molti livelli intermedi, corrispondenti a tutti i gradi possibili d’intelligenza e d’intuizione. Qui sta la parte di contingenza propria della struttura mentale della nostra specie: una diversa evoluzione avrebbe potuto condurre a un’umanità o più intelligente ancora, o più intuitiva. Infatti, nell’umanità di cui facciamo parte l’intuizione è quasi completamente sacrificata all’intelligenza: parrebbe che, nel conquistar la materia e nel riconquistarsi attraverso di essa, la coscienza abbia dovuto esaurire la parte migliore delle sue forze. Tale conquista, nelle

condizioni particolari in cui è avvenuta, richiedeva che la coscienza si adattasse alle abitudini della materia, e concentrasse tutta la sua attenzione su di esse: insomma, che si specializzasse come intelligenza. L'intuizione tuttavia rimane, ma vaga, e, soprattutto, discontinua. È una lampada quasi spenta, che non si riaccende se non di quando in quando, appena per qualche istante. Essa si ravviva in sostanza, là dove è in gioco un interesse vitale. Sulla nostra persona, sulla nostra libertà, sul posto che occupiamo nell'insieme della natura, sulla nostra origine, e forse anche sul nostro destino, proietta una luce vacillante e debole, ma che, tuttavia, non manca di attraversare l'oscurità della notte in cui ci lascia l'intelligenza.

Di tali evanescenti intuizioni, che non rischiarano il loro oggetto se non a tratti, deve impadronirsi la filosofia: anzitutto per mantenerle, poi per allargarle e collegarle insieme. Quanto più la filosofia progredisce in questo lavoro, tanto più si accorge che l'intuizione è lo stesso spirito e, in certo senso, la stessa vita: l'intelligenza si ritaglia in essa con un processo che imita quello che ha generato la materia. Così si rivela l'unità della vita mentale: la si può riconoscere solo se ci si colloca nell'intuizione per procedere di qui all'intelligenza, perché dall'intelligenza non si passerà mai all'intuizione.

La filosofia ci introduce, così, nella vita spirituale. Al tempo stesso ci mostra il rapporto tra la vita dello spirito e quella del corpo. Il grande errore delle dottrine spiritualiste è stato credere che, isolando la vita spirituale da tutto il resto, sospendendola nello spazio il più alto possibile sopra la terra, la si sarebbe posta al riparo di ogni offesa: come se quelle dottrine non la esponessero ad esser presa, semplicemente, per una specie di miraggio. Senza dubbio esse hanno ragione di dare ascolto alla coscienza, quand'essa afferma l'umana libertà: ma ecco che l'intelligenza sorge a dire che la causa determina il proprio effetto, che il medesimo condiziona il medesimo, che tutto si ripete, che tutto è dato. Hanno ragione nel credere alla realtà assoluta della persona e alla sua indipendenza rispetto alla materia: ma la scienza sorge a mostrare la solidarietà della vita cosciente con l'attività cerebrale. Hanno ragione di attribuire all'uomo un posto privilegiato nella natura, e di considerare infinita la distanza tra l'uomo e l'animale: ma sorge la storia della vita a farci assistere alla genesi delle specie per trasformazione graduale, in modo che l'uomo sembra venir reintegrato nell'animalità. Quando un istinto possente proclama la sopravvivenza probabile della persona, hanno ragione quelle dottrine nel non voler chiudere le orecchie alla sua voce. Ma se esistono «anime» così capaci di vita indipendente, donde provengono? Quando, come, perché entrano in quel corpo che vediamo sotto i nostri occhi uscire, nel modo più naturale, da una cellula mista, derivante dal corpo dei suoi due

genitori? Tutte queste domande resteranno senza risposta, e la filosofia dell'intuizione, venendo a contrapporsi alla scienza, ne sarà presto o tardi esautorata, se essa non si decide a vedere la vita del corpo là dove essa realmente si trova: sul cammino che conduce alla vita dello spirito. Ma allora essa non avrà più a che fare con questo o quell'essere vivente determinato: la vita intera, a partire dalla spinta iniziale che l'ha lanciata nel mondo, le apparirà come un'onda che sale, contrastando il movimento discensivo della materia. Sulla maggior parte della superficie di quest'onda, ad altezze diverse, la corrente viene trasformata dalla materia in un turbinio locale: su un punto solo passa liberamente, trascinando con sé l'ostacolo, che appesantirà la sua marcia, ma non la fermerà. In questo punto si trova l'umanità: quella è la nostra situazione privilegiata.

Insomma, la coscienza è essenzialmente libera, è la libertà stessa: ma non può attraversare la materia senza posarvisi su, e adattarvisi. Tale adattamento è ciò che chiamiamo intellettualità, e l'intelligenza, tornando a voltarsi verso la coscienza agente, vale a dire libera, la fa automaticamente entrare nelle categorie in cui è abituata a vedere inserirsi la materia. Sempre, dunque, vedrà la libertà sotto forma di necessità; sempre trascurerà la parte di novità o di creazione inerente all'atto libero, e sostituirà all'azione vera e propria una sua imitazione artificiale e approssimativa, ottenuta componendo il già fatto col già fatto, e il medesimo col medesimo. Così, agli occhi di una filosofia che si sforzi di riassorbire l'intelligenza nell'intuizione, molte difficoltà svaniscono o si attenuano. Ma una tal dottrina non facilita soltanto la speculazione: ci dà, anche, più forza per agire e per vivere. Grazie ad essa, infatti, non ci sentiamo più isolati nell'umanità, e l'umanità non ci sembra più isolata nella natura che domina. Come il più piccolo granello di polvere è solidale con l'intero sistema solare, trascinato con esso in quel movimento indiviso di discesa che è la materialità come tale, così tutti gli organismi, dal più umile al più elevato, dalle origini prime della vita fino ai tempi nostri, e in tutti i luoghi come in tutti i tempi, non fanno altro che rendere sensibile agli occhi una spinta unica, opposta al movimento della materia e, in se stessa, indivisibile. Tutti i viventi aderiscono, e tutti cedono, alla stessa spinta formidabile. L'animale si appoggia sulla pianta, l'uomo cavalca l'animalità; e l'umanità intera, nello spazio e nel tempo, è un immenso esercito che galoppa a lato di ognuno di noi, dietro e davanti a noi, in una carica trascinante, capace di sfondare tutte le resistenze e di superare molti ostacoli: forse, la stessa morte.

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1957, pp. 186-205

1. Sia la realtà materiale sia quella spirituale derivano dallo slancio vitale, che è per Bergson il principio unico da cui scaturisce l'intera realtà. La materia ha origine quando lo slancio vitale si spegne e si esaurisce. Dove invece esso si conserva, si hanno le manifestazioni della vita più elevate, fino all'apparizione dell'uomo. È quanto Bergson illustra di seguito.

2. Il lavoro cosciente che si sviluppa nella forma dell'intelligenza è la razionalità discorsiva, astratta, strumentale, in virtù della quale l'uomo padroneggia la realtà e organizza la sua vita nell'ambiente in cui si trova; l'intuizione è invece un conoscere che non è diretto a finalità pratiche, ma coglie l'essenza profonda della realtà; è dunque la facoltà che rende possibile la metafisica.

Bertrando Spaventa

La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea

La nazionalità della filosofia

La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea

Per il suo talento filosofico Spaventa va considerato non solo come il massimo esponente del neohegelismo napoletano, ma altresì come pensatore di statura europea. Egli mostra un particolare acume nella soluzione delle aporie relative alle prime tre categorie della logica di Hegel (essere, nulla e divenire), e nella sua riforma della dialettica hegeliana, che fu apprezzata dagli stessi allievi diretti di Hegel, primo fra tutti Karl Michelet.
Il nome di Spaventa è legato inoltre agli studi sulla tradizione filosofica italiana e al tentativo di mostrarne il carattere peculiare: un motivo, questo, che da Galluppi in poi era stato ripreso e sviluppato più volte, e che Spaventa tratta soprattutto nella prolusione alle lezioni che tenne all'Università di Napoli. Questa prolusione, risalente al 1861 ed edita nel 1862, da cui è tratto il brano che presentiamo, fu ripubblicata nel 1908 da Giovanni Gentile, che con l'occasione le diede un nuovo titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.
Spaventa sostiene che la filosofia italiana sta in una connessione circolare con quella europea. La grande fioritura del Rinascimento italiano anticipa motivi che verranno ripresi dalla filosofia europea da Bacone a Kant: «Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso

Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz». Viceversa, la grande fioritura della filosofia tedesca da Kant a Hegel verrebbe ripresa in Italia da Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Così tutta la storia della filosofia corre tra due estremi, i quali si riuniscono in un circolo, e sono il vuoto essere dell'astrazione indiana e lo spirito assoluto o il Creatore, della speculazione alemanna. Quello si riproduce come il cominciamento; questo come il risultato assoluto della scienza. Così la filosofia nella sua storia è, come la scienza stessa, un continuo progresso. Questo circolo è il vero Spirito, il vero Se stesso. Il quale, non è l'Essere, non l'Ente o l'Intelligibile, non il Sopraente, non l'*Actus purus*, non la Sostanza, non l'Essere supremo, non la Materia, e così via via; non è nessuno di questi predicati semplicemente, ma è quello in cui essi tutti si risolvono e che non si risolve in altro; e per ciò è tutto se stesso, non più predicato, ma unico soggetto, cioè l'Unico o il vero Dio[1].

Questi predicati, presi come soggetto, sono le principali stazioni della storia della filosofia. Noi abbiamo visitato queste stazioni, e visto quale di esse appartiene a ciascuna nazione. Così l'Essere astratto appartiene agl'indiani, l'Intelligibile agli élleni, il Sovrintelligibile agli alessandrini, l'*Actus purus* agli Scolastici, che erano di tutte le nazioni, il Pensiero astratto e la Materia a' francesi, la Sostanza a Spinoza che nacque in Olanda, la Percezione agli inglesi, e tutto il resto all'Alemagna. Dove è dunque, direte voi, la filosofia italiana?

Signori, la filosofia italiana è da per tutto; è in sé tutta la filosofia moderna. Ella non è un particolare indirizzo del pensiero, ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi. Io non parlo dell'Italia antica; la sua filosofia è parte della greca. Parlo dell'Italia moderna, di quella che deve essere, come ha detto una verace parola, l'Italia degli italiani. Questa universalità, in cui si raccolgono tutti gli opposti, questa unità armonica in cui si riassumono tutti i lati dell'ingegno europeo, è appunto il nostro genio nazionale. Essa ci ricorda l'universalismo dell'antica Roma, meno la sua forma astratta. Questa natura potente, varia, complicata, esige per formarsi un lungo e difficile lavoro. Essa ha a lottare non solo con gli altri popoli, ma con se stessa. Per essere davvero, essa deve superare se medesima. Così non è senza ragione, se l'Italia è venuta l'ultima ad assidersi nel convito delle nazioni, e se deve ancora lottare per essere signora di sé.

Questa spontaneità complicata e universale del genio italiano e insieme questa difficoltà nel formarsi si manifestano in tutta la storia del nostro

intelletto. L'Italia apre le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero. Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, paiono figli di più nazioni. Essi preludono più o meno a tutti gli indirizzi posteriori, che costituiscono il periodo della filosofia da Cartesio a Kant. Così Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza. Finalmente Vico scopre la nuova scienza; anticipa il problema del conoscere, esigendo una nuova metafisica che proceda sulle umane idee; pone il vero concetto della parola e del mito, e così fonda la filologia; intuisce l'idea dello spirito, e così crea la filosofia della storia. Vico è il vero precursore, e avrei dovuto dire di più, giacché Vico aspetta ancora chi lo scopra davvero.

Dopo Vico, la spontaneità dell'ingegno filosofico italiano pare smarrita. I nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi. Solo Vico non ha origine che da se stesso. Galluppi, Rosmini e Mamiani pigliano da Kant il problema del conoscere; il loro difetto è di esaurirsi in esso. Non si avvedono che il significato vero di questo problema è la necessità di una nuova filosofia: della filosofia dello Spirito in luogo di quella dell'Ente. Solo Gioberti, nel quale si può dire ritornata tutta la spontaneità dell'ingegno italiano, si accorge che la psicologia è mezzo e non fine, è mezzo di porre un nuovo principio e non già di consolidare l'antico. Questo nuovo principio è espresso nella formola ideale, la quale non è altro, chi ben intende, che il nuovo concetto dello spirito, il concetto di Dio come il Creatore[2].

Così l'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna. Questa coincidenza ci addita la via che dobbiamo tenere per progredire. Studiamo noi stessi, la storia del nostro pensiero, ma senza temere o spregiare il pensiero di un'altra nazione, in cui si raccoglie egualmente il patrimonio della speculazione europea. Studiando anche questo pensiero, noi studieremo meglio noi stessi; giacché esso non è altro in sostanza che lo stesso nostro pensiero in altra forma. Così noi avremo come due coscienze in una, cioè una maggior coscienza.

Noi abbiamo tanto più bisogno di specchiarci in questa seconda coscienza, in quanto che, per la malvagità degli uomini e della fortuna, la nostra non è stata sinora quel che avrebbe potuto essere. Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia come due correnti contrarie: quella de' nostri sommi pensatori e quella de' loro carnefici. Questi dicevano naturalmente, che la loro era la vera corrente della nostra vita, la vera filosofia italiana. Questa corrente non è ancora del tutto estinta; anche

oggi dicono che l'Italia, che noi stiamo facendo, non è la vera, ma la vera è quella che abbiamo disfatta. Tale contraddizione nel seno stesso della vita nazionale impedì lo sviluppo della filosofia del Risorgimento, e fu cagione che Vico e Gioberti poco fossero compresi, anzi, dirò francamente, non comprendessero perfettamente se stessi. Così la mancanza di libertà ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre contrade. È tempo di ripigliarlo, che è nostro, ora che siamo liberi[3].

B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972, vol. II, pp. 445-48

1. Nel ragionamento sviluppato in questo capoverso Spaventa sintetizza in modo conciso il pensiero che sta alla base della concezione hegeliana della storia della filosofia, le cui fasi vengono identificate con altrettante figure della vita dello spirito, tutte essenziali nella costituzione dell'intero processo.

2. Vedi la mia Prolusione nella Università di Bologna: *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. [*Nota di Spaventa*.]

3. Allusione all'unificazione dell'Italia sotto la monarchia sabauda, allora appena avvenuta.

Benedetto Croce

Aesthetica in nuce

L'arte come intuizione dell'individuale

Aesthetica in nuce

Croce è stato, assieme a Gentile, il massimo pensatore del Novecento in Italia. Come riconoscimento ufficiale di questa sua *leadership* può essere considerato il fatto che nel 1981, con decreto del presidente della Repubblica su proposta del Ministero per i Beni culturali e ambientali, è stata messa in cantiere l'edizione nazionale delle sue opere.

Sulla base di un vasto lavoro di indagine storica ed estetico-letteraria Croce costruì un proprio sistema di pensiero che chiamò «Filosofia dello Spirito» e che espose – in corrispondenza con le quattro attività da lui distinte, cioè l'arte, la filosofia, l'economia e la morale, e le quattro categorie correlate, il Bello, il Vero, l'Utile e il Bene – in una tetralogia: l'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902, la *Logica*

come scienza del concetto puro del 1905, la *Filosofia della pratica* del 1908 e *Teoria e storia della storiografia* del 1917. La distinzione tra le quattro diverse attività dello spirito permette a Croce di riconoscerne la relativa autonomia, pur nel mantenimento del «nesso dei distinti» e quindi della circolarità dello spirito. Questa trasformazione della dialettica hegeliana, sciogliendo il meccanismo triadico nello sviluppo dello spirito, favorì la comprensione delle peculiarità di ogni sfera spirituale. Ciò vale in particolar modo per l'estetica, che fu l'ambito nel quale Croce esercitò la sua maggiore influenza.
Le due trattazioni più sistematiche dell'argomento furono fornite da Croce nella grande *Estetica* del 1902 e ne *La poesia* del 1936. Croce stese inoltre nel 1928 un efficace compendio della propria estetica per la quattordicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*, che, tradotto in inglese da Collingwood, uscì l'anno seguente. In italiano, a parte l'edizione fuori commercio uscita nello stesso anno, il compendio fu pubblicato con il titolo *Aesthetica in nuce* nella raccolta *Ultimi saggi* nel 1935. Ne presentiamo i paragrafi in cui Croce definisce l'arte e l'estetica sulla scorta delle due categorie per lui portanti di intuizione ed espressione.

In che cosa consiste l'arte o poesia

Se si prende a considerare qualsiasi poesia per determinare che cosa la faccia giudicar tale, si discernono alla prima, costanti e necessari, due elementi: un complesso d'immagini e un sentimento che lo anima. [...]

Sicché la poesia non può dirsi né sentimento né immagine né somma dei due, ma «contemplazione del sentimento» o «intuizione lirica», o (che è lo stesso) «intuizione pura», in quanto è pura di ogni riferimento storico e critico alla realtà o irrealtà delle immagini di cui s'intesse, e coglie il puro palpito della vita nella sua idealità[1]. Certo nella poesia si possono trovare altre cose oltre questi due elementi o momenti e la sintesi loro; ma le altre cose o vi sono frammiste come elementi estranei (riflessioni, esortazioni, polemiche, allegorie, ecc.), o non sono che questi stessi sentimenti-immagini, disciolti dal loro nesso, presi materialmente, riconosciuti quali erano innanzi della creazione poetica: nel primo caso, elementi non poetici e soltanto introdotti o aggregati; nel secondo, svestiti di poesia, resi non poetici dal lettore non poetico o non più poetico, che ha dissipato la poesia, ora per

incapacità di tenersi nella sua sfera ideale, ora per certi fini legittimi d'indagine storica o per certi altri fini pratici, i quali abbassano, o piuttosto adoperano, la poesia a documento e a strumento.

Quel che si è detto della «poesia», vale di tutte le altre «arti» che si sogliono enumerare, della pittura, della scultura, dell'architettura, della musica: dovendosi, sempre che si disputa della qualità di questo o quel prodotto spirituale rispetto all'arte, attenersi al dilemma: o esso è un'intuizione lirica, o sarà qualsivoglia altra cosa, sia pure altamente rispettabile, ma non arte. [...]

Ciò da cui l'arte si distingue

Con la definizione di intuizione lirica o intuizione pura, l'arte viene implicitamente distinta da tutte le altre forme di produzione spirituale. Rendendo ora esplicite tali distinzioni, si ottengono le seguenti negazioni:

1) L'arte non è filosofia, perché filosofia è pensamento logico delle categorie universali dell'essere, e l'arte è intuizione irriflessa dell'essere; e perciò, laddove la prima oltrepassa e risolve l'immagine, l'arte vive nella cerchia di questa come in suo regno. [...]

2) L'arte non è storia, perché la storia importa critica distinzione tra realtà e irrealtà, realtà di fatto e realtà d'immaginazione, realtà di azione e realtà di desiderio; e l'arte è di qua da tali distinzioni, vivendo, come si è detto, di pure immagini. L'esistenza storica di Elena, di Andromaca, di Enea è affatto indifferente alla qualità di poesia della poesia virgiliana. [...]

3) L'arte non è scienza naturale, perché la scienza naturale è realtà storica classificata e resa astratta; né è scienza matematica, perché la matematica opera con le astrazioni e non contempla. [...]

4) L'arte non è giuoco d'immaginazione, perché il giuoco d'immaginazione passa d'immagini in immagini, spinto dal bisogno della varietà, del riposo, dello svago, d'intrattenersi nelle parvenze di cose piacenti o di affettivo e patetico interesse; laddove nell'arte l'immaginazione è tanto infrenata dall'unico problema di convertire il tumultuoso sentimento in chiara intuizione, che si è sentita più volte l'opportunità di non chiamarla «immaginazione», ma «fantasia», fantasia poetica o fantasia creatrice. [...]

5) L'arte non è il sentimento nella sua immediatezza. [...] Certo anche i sentimenti nella loro immediatezza «si esprimono», come si suol dire, perché, se non si esprimessero, se non fossero al tempo stesso fatti sensibili e corporali («fenomeni psico-fisici», come li chiamavano i positivisti e neocritici), non sarebbero cose concrete, cioè non sarebbero punto. [...] Ma cotesta «espressione», ancorché accompagnata da coscienza, scende anch'essa al grado di semplice metafora quando la si ragguaglia alla

«espressione spirituale» o «estetica», che sola veramente esprime, cioè dà forma teoretica al sentimento e lo converte in parola e canto e figura. In questa differenza del sentimento contemplato o poesia rispetto al sentimento agito o sofferto, sta la virtù che si è attribuita all'arte di «liberatrice dagli affetti» e di «serenatrice» (catarsi); e la congiunta condanna estetica di quelle opere o di quelle parti di opere d'arte in cui il sentimento immediato irrompe o si sfoga. Anche da questa differenza deriva l'altro carattere (che è poi sinonimo, al pari del precedente, dell'espressione poetica), la sua «infinità», contrapposta alla «finità» del sentimento o della passione immediata: il che si chiama anche il carattere «universale» o «cosmico» della poesia. [...]

6) L'arte non è didascalia o oratoria, cioè arte oltrepassata e asservita e limitata da un intento pratico, quale che esso sia, così quello d'introdurre negli animi una certa verità filosofica, storica o scientifica, come l'altro di disporli a un certo particolare sentire e alla corrispondente azione. Tutt'insieme, l'oratoria toglie all'espressione l'«infinità» e l'indipendenza, e, facendola mezzo per un fine, la dissolve in questo fine. Da ciò il carattere che fu chiamato (dallo Schiller) «indeterminante» dell'arte, contrapposto a quello dell'oratoria che è di «determinare» o di «muovere». Da ciò, tra l'altro, la giustificata diffidenza verso la «poesia politica» (poesia politica, cattiva poesia): quando, ben s'intende, resti «politica» e non assurga a serena e umana poesia.

7) L'arte, come non si confonde con quella forma di azione pratica che par le sia più vicina, la didascalia e l'oratoria, così, e a più forte ragione, con nessuna delle altre forme di azione, intese a produrre certi effetti di piacere, di voluttà e di comodo, o, anche, di virtuosa disposizione e di pio fervore. Non solo le opere meretricie debbono essere schivate nell'arte, ma anche quelle mosse da sollecitudine di bene, del pari, sebbene diversamente, inestetiche e perciò respinte dagli amatori di poesia. [...]

La scienza dell'arte o estetica, e il suo carattere filosofico

Il concetto dell'arte, che abbiamo esposto di sopra, è, in certo senso, il concetto comune, quello che luce o traluce in tutte le sentenze intorno all'arte e a cui per espresso o tacitamente ci si riporta di continuo, e che è come il punto verso cui tutte le discussioni in proposito gravitano. Né soltanto ai tempi nostri, ma in tutti i tempi, come si potrebbe comprovare col raccogliere e interpretare detti di scrittori, di poeti, di artisti, di laici, e perfino del popolo. Nondimeno conviene dissipare l'illusione che quel concetto esista come un'idea innata, e sostituirle la verità che esso opera come un *apriori*.

Ora, l'*apriori* non sta mai per sé, ma soltanto nei singoli prodotti che esso genera; e come l'*apriori* dell'Arte, della Poesia e della Bellezza non esiste quale idea in alcuno spazio iperuranio, percepibile e ammirabile per sé, ma solamente nelle infinite opere di poesia, di arte, di bellezza, che ha plasmate e plasma; così l'*apriori* logico dell'arte non esiste altrove che nei particolari giudizi che esso ha formati e forma, nelle confutazioni che ha eseguite ed esegue, nelle dimostrazioni che conduce, nelle teorie che costruisce, nei problemi e gruppi di problemi che ha risoluti e risolve. Le definizioni e distinzioni e negazioni e relazioni, esposte di sopra, hanno tutte la loro storia, e sono state via via elaborate nel corso dei secoli, e noi le possediamo come frutto di quel vario, faticoso e lento lavoro. L'Estetica, che è la scienza dell'arte, non ha, dunque, come s'immagina in certe condizioni scolastiche, l'assunto di definire una volta per tutte l'arte e svolgere la correlativa tela di concetti, in modo da coprire tutto il campo di quella scienza; ma è soltanto la continua sistemazione, sempre rinnovata e accresciuta, dei problemi ai quali, secondo i vari tempi, dà luogo la riflessione sull'arte, e coincide del tutto con la risoluzione delle difficoltà e con la critica degli errori che porgono stimolo e materia al progresso incessante del pensiero. [...] Un'altra avvertenza non è da trascurare: cioè che l'Estetica, sebbene sia una particolare dottrina filosofica perché pone a suo principio una particolare e distinta categoria dello spirito, in quanto è filosofica non si distacca mai dal tronco della filosofia, perché i suoi problemi sono di relazione tra l'arte e le altre forme spirituali, e però di differenza e identità: essa è, in realtà, tutta la filosofia, sebbene lumeggiata più insistentemente nel lato che riguarda l'arte. [...]

Intuizione ed espressione

Uno dei problemi che prima si presentano, definita che si sia l'opera d'arte come «immagine lirica», concerne il rapporto tra «intuizione» ed «espressione» e il modo del passaggio dall'una all'altra[2]. È questo, in sostanza, il medesimo problema che si presenta in altre parti della filosofia, come quello di interno ed esterno, di spirito e materia, di anima e corpo, e, nella filosofia della pratica, d'intenzione e volontà, di volontà e azione, e simili. [...] L'anima è anima in quanto è corpo, la volontà è volontà in quanto muove gambe e braccia, ossia è azione, e l'intuizione in quanto è, nell'atto stesso, espressione. Un'immagine non espressa, che non sia parola, canto, disegno, pittura, scultura, architettura, parola per lo meno mormorata tra sé e sé, canto per lo meno risonante nel proprio petto, disegno e colore che si veda in fantasia e colorisca di sé tutta l'anima e l'organismo; è cosa inesistente. Si

può asserirne l'esistenza, ma non si può affermarla, perché l'affermazione ha per unico documento che quell'immagine sia corporificata ed espressa. Questa profonda proposizione filosofica dell'identità di intuizione ed espressione si ritrova, del resto, nel comune buon senso, che ride di coloro i quali dicono di aver pensieri ma di non saperli esprimere, di aver ideato una grande pittura, ma di non saperla dipingere. *Rem tene, verba sequentur*[3]: se i *verba* non ci sono, non c'è nemmeno la *res*. Siffatta identità, che è da affermare per tutte le sfere dello spirito, in quella dell'arte ha un'evidenza e un risalto che forse le difetta altrove. Nel crearsi dell'opera di poesia, si assiste come al mistero della creazione del mondo; e da ciò l'efficacia che la scienza estetica esercita sulla filosofia tutta quanta, per la concezione dell'Uno-Tutto. L'Estetica, negando nella vita dell'arte lo spiritualismo astratto e il dualismo che ne consegue, presuppone e insieme da sua parte pone l'idealismo o spiritualismo assoluto.

B. Croce, *Aesthetica in nuce*, in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, pp. 3-16

1. È questa la determinazione fondamentale dell'arte secondo Croce: l'arte è infatti intuizione dell'individuale che prescinde dall'esistenza di quest'ultimo, la quale è oggetto di storia. Per questo l'intuizione artistica è lirica o pura.

2. Il rapporto tra intuizione ed espressione è uno dei capisaldi su cui si basa l'estetica crociana.

3. «Se hai i contenuti, le parole verranno». Si tratta di un precetto della retorica classica che viene fatto risalire a Dionigi di Alicarnasso e la cui formulazione latina è di Catone.

Benedetto Croce

Logica come scienza del concetto puro

La logica speculativa come attività dello spirito

Logica come scienza del concetto puro

La *Logica come scienza del concetto puro* (1905) è un'opera rigorosamente pensata e argomentata, di cui presentiamo il capitolo conclusivo, nel quale Croce caratterizza succintamente la peculiarità della sua concezione della logica e indica il senso in cui la vuole intesa, cioè come logica speculativa o logica trascendentale distinta dalla logica meramente formale.

La Logica, che abbiamo esposta in questo trattato, è anch'essa in certo senso Logica tradizionale; senonché vorrebbe ricongiungersi non alla

tradizione del formalismo, ma a quella della Logica hegeliana, della Logica trascendentale kantiana, e su su, del più alto pensiero speculativo ellenico. In altri termini, essa dichiara la sua affinità con le sezioni logiche contenute nella *Critica della ragion pura* del Kant o nella *Metafisica* aristotelica, e non già con le *Lezioni di Logica* e con gli *Analitici* dei medesimi autori[1]. [...]

Ma ricongiungersi davvero alla tradizione vale proseguirla e rinnovarla con nuovi problemi e con riproporre in modo migliore gli antichi confusamente proposti e mal risoluti. Perciò questa Logica offre anche talune cose nuove, di cui le principali e fondamentali si possono forse compendiare così:

I. Accogliendo la dottrina, che culmina nell'ultima grande filosofia moderna, del concetto puro, questa Logica esclude i concetti empirici e astratti, dimostrandoli irriducibili al concetto puro.

II. Accettando solamente per essi la teoria economica delle scienze empiriche e astratte, e considerandoli perciò tali che hanno carattere pratico ossia non sono concetti ma pseudoconcetti, questa Logica nega che esauriscano il pensiero logico, anzi addirittura che vi appartengano; e dimostra che la loro stessa formazione presuppone la realtà del concetto puro. Onde, connettendo tra loro le due dottrine, fonda l'autonomia della filosofia e insieme la relativa autonomia delle scienze empiriche e matematiche, costruite con pseudoconcetti[2].

III. Nella dottrina dell'organismo del concetto puro accetta la concezione dialettica o dell'unità degli opposti, ma nega che essa sia primaria rispetto alle distinzioni del concetto, l'unità del quale si organizza come unità o circolo di distinzioni nella teoria dei gradi della realtà[3]. Per tal modo viene rispettata l'autonomia delle forme della realtà e dello spirito, e restaurata la teoria della natura pratica o passionale dell'errore.

IV. La ricchezza della realtà, dei fatti, dell'esperienza, che parrebbe sottratta al concetto puro e quindi alla filosofia a cagione del dichiarato distacco dalle scienze empiriche, le viene invece ridata e riconosciuta; e non più nella forma diminuita e impropria, che è dell'empirismo, sibbene in modo totale e integrale. Il che si effettua mercé il congiungimento, che è l'unità, di Filosofia e Storia[4]: unità ottenuta col chiarire e approfondire la natura del concetto e della sintesi a priori logica.

V. Finalmente, si rifiutano le dottrine e i presupposti della Logica formalistica, col far valere l'autonomia della forma logica e mostrare inane lo sforzo di coglierne le determinazioni nelle parole o forme espressive, necessarie bensì, ma obbedienti alla legge propria dello spirito estetico, che non è quella propria della logicità.

Tale, descritto per sommi capi, è il progresso che la presente Logica

vorrebbe attuare sul pensiero anteriore; e, per raggiungere questo fine, essa ha cercato di giovarsi non solo dei mezzi offertile dalla Logica antica e moderna, assommati in quella hegeliana, ma anche degli altri, che sono stati elaborati dopo quest'ultima, particolarmente nella scienza estetica, nella teoria della storiografia e nella gnoseologia delle scienze. Tutte le sparse verità si è studiata di adoperare, ma nessuna con modi eclettici, con collegamenti arbitrarî o di mera aggregazione: consapevole che le sparse verità diventano verità effettive quando non sono più sparse ma fuse, non molte ma una.

B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, in «Opere di B. Croce in edizione economica», 1, Laterza, Bari 1967, pp. 355-56

1. Croce riprende qui la distinzione tra logica formale e logica trascendentale o filosofica, che era stata teorizzata dai pensatori dell'idealismo tedesco, da Kant a Hegel: mentre la prima studia le leggi del pensiero nel loro aspetto meramente formale, la seconda le studia in relazione agli oggetti possibili, cioè ai contenuti che il pensiero pensa. Le categorie della prima sono semplici predicati logici, quelle della seconda generi dell'essere.

2. Croce distingue in tal modo la filosofia, quale sapere speculativo che ha a che fare con concetti puri, veri, dalle scienze, che producono invece un sapere meramente pragmatico che opera con «pseudoconcetti». Questa liquidazione assai sbrigativa della scienza e del suo valore conoscitivo è apparsa a molti un punto debole della filosofia di Croce ed è stata particolarmente criticata.

3. Croce rifiuta la concezione hegeliana della dialettica secondo la quale le categorie dello spirito sono opposte fra loro e l'una è destinata a superare l'altra (cosicché, per esempio, l'arte viene superata dalla religione ed entrambe sono superate nella filosofia). Egli le considera invece come *distinti* irriducibili l'uno all'altro, anche se fra loro c'è un *nesso* che rende possibile la *circolarità dello spirito*; solo all'interno di ciascun distinto si sviluppa la *dialettica degli opposti*: nell'arte il bello si oppone al brutto, nell'etica il bene si oppone al male, ecc.

4. Anche questa è una tesi fondamentale del pensiero crociano, che si proclama «storicismo assoluto».

Benedetto Croce

La storia come pensiero e come azione

L'universalità della conoscenza storica

La storia come pensiero e come azione

Per mettere in luce l'importanza da Croce assegnata alla storia, che costituisce l'orizzonte onnicomprensivo nel quale egli vede esplicarsi l'intera realtà, l'espressione più efficace è quella da lui stesso utilizzata come titolo dell'opera con la quale, nel 1938, riprese la problematica della quarta e ultima parte della

«Filosofia dello Spirito», cioè della *Teoria e storia della storiografia*. Il titolo dell'opera è infatti *La storia come pensiero e come azione*. Da tale scritto presentiamo alcune pagine del capitolo «La conoscenza storica come tutta la conoscenza».

Non basta dire che la storia è il giudizio storico, ma bisogna soggiungere che ogni giudizio è giudizio storico, o storia senz'altro. Se il giudizio è rapporto di soggetto e predicato, il soggetto, ossia il fatto, quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso, perché fatti immobili non si ritrovano né si concepiscono nel mondo della realtà. [...]

Ma neppur qui ci si può arrestare, rinunziando a svolgere l'ulteriore conseguenza: che il giudizio storico non è già un ordine di conoscenze, ma è la conoscenza senz'altro, la forma che tutto riempie ed esaurisce il campo conoscitivo, non lasciando posto per altro.

In effetti, ogni concreto conoscere non può non essere, al pari del giudizio storico, legato alla vita, ossia all'azione, momento della sospensione o aspettazione di questa, rivolto a rimuovere, come si è detto, l'ostacolo che incontra quando non scorge chiara la situazione da cui essa dovrà prorompere nella sua determinatezza e particolarità. [...] E quegli intellettuali che disegnano come via di salvazione il distacco dell'artista o del pensatore dal mondo che lo attornia, la sua deliberata impartecipazione ai volgari contrasti pratici, – volgari in quanto pratici, – non si avvedono di disegnare nient'altro che la morte dell'intelletto. In una vita paradisiaca, senza lavoro e senza travaglio, in cui non si urti in ostacoli da superare, neppure si pensa, perché è venuto meno ogni motivo di pensare, e neppure, propriamente, si contempla, perché la contemplazione attiva e poetica chiude in sé un mondo di pratiche lotte e di affetti.

Né ci vogliono sforzi per dimostrare che anche quella che si chiama la scienza naturale, col suo complemento e strumento che è la matematica, si fonda sui bisogni pratici del vivere[1], ed è indirizzata a soddisfarli; perché questa persuasione fu già indotta negli animi dal suo grande banditore alla soglia dei nuovi tempi, Francesco Bacone. Ma in qual punto del suo processo la scienza naturale esercita quest'ufficio utile, facendosi vera e propria conoscenza? Non di certo quando compie astrazioni, costruisce classi, stabilisce rapporti tra le classi che chiama leggi, dà formula matematica a queste leggi, e simili. Tutti cotesti sono lavori di approccio, indirizzati a serbare le conoscenze acquistate o a procacciarne di nuove, ma non sono l'atto del conoscere. [...] Le scienze naturali muovono dai casi individuali, che

la mente non ancora intende o non intende a pieno, ed eseguono la lunga e complicata serie dei loro lavori per riportare la mente così preparata innanzi a quei casi, e lasciarla in diretta comunicazione con essi sicché ne formi il giudizio proprio.

Alla teoria che ogni genuina conoscenza è conoscenza storica non fa dunque vero contrasto e opposizione la scienza naturale, la quale, al pari della storia, lavora nel mondo e nel basso mondo, ma la filosofia o, se si vuole, la tradizionale idea di una filosofia che abbia gli occhi rivolti al cielo e dal cielo attinga o aspetti la suprema verità. Questa divisione di cielo e terra, questa concezione dualistica di una realtà che trascende la realtà, di una metafisica sulla fisica, questa contemplazione del concetto senza o fuori del giudizio, le dà il carattere suo proprio, che è sempre il medesimo, comunque si denomini la realtà trascendente, Dio o Materia, Idea o Volontà, e sempre che si suppone che le resti sotto o di contro una realtà inferiore o una realtà meramente fenomenica.

Ma il pensiero storico ha giocato a questa rispettabile filosofia trascendente un cattivo tiro, come alla sua sorella la trascendente religione, di cui essa è la forma ragionata o teologica: il tiro di storicizzarla, interpretando tutti i suoi concetti e le sue dottrine e le sue dispute e le sue stesse sfiduciate rinunzie scettiche come fatti storici e storiche affermazioni, nascenti da certi bisogni da essa in parte soddisfatti e in parte lasciati insoddisfatti; e a questo modo le ha reso la giustizia che per il suo lungo dominare (il quale era insieme un servire l'umana società) le si doveva, e ha scritto il suo onesto necrologio.

Si può dire che, con la critica della filosofia trascendente, la filosofia stessa, nella sua autonomia, sia morta, perché la sua pretesa di autonomia era fondata appunto nel carattere suo di metafisica. Quella che ne ha preso il luogo, non è più filosofia, ma storia, o, che viene a dire il medesimo, filosofia in quanto storia e storia in quanto filosofia: la filosofia-storia, che ha per suo principio l'identità di universale ed individuale, d'intelletto e intuizione, e dichiara arbitrario o illegittimo ogni distacco dei due elementi, i quali realmente sono un solo. Singolare vicenda della storia, che a lungo è stata considerata e trattata come la più umile forma del conoscere, e per contrasto la filosofia come la più alta, ed ora par che non solo superi questa, ma la discacci. Senonché la cosiddetta storia, che se ne stava relegata all'infimo posto, non era punto storia, ma cronaca e erudizione, e si atteneva all'esterno, lavorando su testimonianze; e l'altra, che ora è assurta, è il pensiero storico, unica e integrale forma del conoscere. Quando la vecchia filosofia metafisica volle porgere una mano soccorrevole alla storia per tirarla in su, non la stese ad essa ma alla cronaca e, non potendo elevarla a storia

perché ciò le era precluso dal suo carattere metafisico, le sovrappose una «filosofia della storia», ossia quel modo di escogitazione o indovinamento, del quale si è di sopra discorso, circa il divino programma che la storia eseguirebbe come chi si adopri a copiare più o men bene un modello[2]. La «filosofia della storia» fu effetto di un'impotenza mentale, o, per dirla con frase vichiana, di una «inopia della mente», al pari del mito.

Certo, tra le svariate forme letterarie della didascalica si vedono produzioni che si considerano filosofiche e non storiche, perché sembrano aggirarsi intorno ad astratti concetti, purgati di ogni elemento intuitivo. Ma se quelle trattazioni non si aggirano nel vuoto, se hanno pienezza e concretezza di giudizî, l'elemento intuitivo c'è in esse sempre, sebbene latente all'occhio del volgo, che crede di riconoscerlo solo dove gli si mostra come incrostazione di cronachismo o di erudizione. C'è, per il fatto stesso che i filosofemi, che vi si formulano, rispondono ad esigenze di portar luce su particolari condizioni storiche, la cui conoscenza li rischiara non meno di quello che ne sia rischiarata. [...]

Rimangono gli specialisti o professori di filosofia, il cui ufficio par che sia di far da contrappeso ai filologisti, ossia agli eruditi che si atteggiano a storici, collocando accanto ai bruti fatti, da questi allineati e spacciati per storie, un allineamento di astratte idee, e completando così un'ignoranza mercé di un'altra ignoranza; con che non si va molto innanzi. Sono essi i naturali conservatori della filosofia trascendente, a segno che anche quando professano a parole l'unità della filosofia e della storia, la smentiscono col fatto, o tutt'al più discendono di tanto in tanto dal loro sopramondo per pronunziare qualche vieta generalità o qualche falsità storica. Ma quanto più si affinerà il senso della storicità e si diffonderà il modo storico di pensare, gli storici filologisti saranno rinviati alla pura e semplice e utile filologia, e i filosofi di professione potranno essere, con ogni garbo, ringraziati e congedati, perché la filosofia ha trovato nell'alta storiografia quella condizione di vita operosa che in loro aveva cercato invano. Filosofavano essi a freddo, senza sollecitazione di passioni ed interessi, «senza occasione»; laddove ogni seria storiografia e ogni seria filosofia dev'essere storiografia e filosofia «di occasione», come della genuina poesia diceva il Goethe: questa passionalmente, e l'altra praticamente e moralmente motivata.

B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, in «Opere di B. Croce in edizione economica», 7, Laterza, Bari 1966, pp. 23-27

1. La riduzione crociana del sapere scientifico alla funzione pragmatica, che qui viene in luce, è uno dei punti più contestati del suo pensiero.

2. Le «filosofie della storia» nascono in effetti dalla moderna secolarizzazione di motivi della storia sacra. Ciò avviene a partire da Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681), Voltaire (*Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756) e Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795).

Benedetto Croce

Filosofia e storiografia

La trasformazione dell'hegelismo

Filosofia e storiografia

Nell'autopresentazione «Intorno al mio lavoro filosofico» – stesa come saggio introduttivo alla raccolta *My Philosophy and Other Essays*, a cura di R. Klibanski, Allen & Unwin, Londra 1949, e pubblicata in italiano in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949) –, da cui è tratto il brano che presentiamo, Croce mette in chiaro il suo rapporto con Hegel e illustra la sua trasformazione dell'hegelismo.

Mi sono sempre sottratto alla richiesta di spiegare in poche parole o popolarmente la mia filosofia, sia perché la filosofia, come ogni altra opera umana, non è veramente intesa se non da coloro che sono del mestiere, sia perché quel possessivo «mio» mi suona male: chi in un mestiere ripiglia tra mano il lavoro interrotto del compagno e predecessore e lo perfeziona, non usa chiarmarlo così, ma tutt'al più lo dice «nostro». Ma, giunto ora a quell'età in cui, come cantava Giovanni Prati, vagano nell'anima «l'alte malinconie del dì che fugge» (ed egli, per sua ventura, provò la malinconia, ma non, come noi, l'atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo), a quell'età in cui la vita trascorsa appare un passato che si abbraccia intero con lo sguardo e l'uomo si colloca nella «storia» – ossia, per dirla con più povera parola, guarda a sé stesso come se già fosse morto, – voglio soffermarmi brevemente a rispondere a quanto pur vi ha di ragionevole e di discreto nella domanda anzidetta.

Conforme al richiamo che ho fatto all'esercizio del mestiere, che è collaborazione, bisogna sgombrare la pretesa o l'illusione che l'opera, o il «sistema», di un filosofo sia lo svelamento una volta per sempre del cosiddetto «mistero della realtà», l'enunciazione della verità totale e

definitiva, la conseguita messa a riposo del pensiero coi suoi dubbi, e con ciò dell'uomo stesso che non si vede che cos'altro farebbe se col pensiero non si travagliasse per vivere vita umana. L'uomo pensa e penserà sempre e sempre dubiterà, e pensare non potrebbe se non vivesse nella verità, nella luce di Dio. Ma in questo continuato processo l'uomo urta a volta a volta in certi ostacoli di ordine più generale, in nubi, oscurità e perplessità che conviene dissipare per andare innanzi nel giudizio e nell'azione che gli corrisponde. Filosofo in senso specifico o eminente è chiamato colui che rimuove uno di questi ostacoli più o meno gravi, dissipa una di queste nubi, fuga una tenebra, e della cui opera si godono perciò rapidi o lenti ma sicuri gli effetti nel crescere d'intensità della cultura e della vita morale.

Da questo si scorge la stoltezza della credenza che le filosofie siano simili a invenzioni ingegnose e cervellotiche, o a fantasticherie, che, svegliando talvolta entusiasmi e fanatismi e ottenendo credenza, cadono poi le une sulle altre, ciascun filosofo contradicendo e sostituendo l'altro. Ma la cosa non sta così, salvo che nella leggerezza e nell'ignoranza del volgo riguardante e indifferente. Le verità definite dai filosofi non si abbattono a vicenda, ma si sommano e s'integrano le une con le altre, e dominano il pensiero e la vita, se anche il volgo di questo non si avveda e non si avveda di esserne anch'esso dominato. [...]

A questa esigenza fortemente espressa e fatta valere dallo Hegel si attacca per una parte il mio lavoro di filosofo, non stando in me di fingere, in luogo della storia accaduta dalla quale son da prendere le mosse, una storia diversa e non accaduta, e non dovendo il lavoro che eseguivo, come quello di ogni altro pensatore, piccolo o grande che sia, attuarsi se non in correlazione e connessione col precedente. Or bene, lo Hegel era l'ultimo grande genio speculativo apparso nella storia della filosofia, un genio pari a Platone e ad Aristotele, a Cartesio, a Vico e a Kant; e dopo di lui non c'erano stati se non ingegni minori, per non parlare dei semplici epigoni, che non contano. Ma, rispetto allo Hegel, io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi ripetendo la parola che l'amoroso Catullo diceva a Lesbia, non si poteva vivere né con lui né senza di lui. [...]

La mia opposizione fu dunque circospetta, in certo qual modo timida, unendovisi la turbata coscienza e il presentimento che nello Hegel fosse una verità nascosta sotto gli arbitrii sistematici, della quale, e di questi arbitrii stessi, non ci si poteva spacciare buttandoli sdegnosamente via in fascio senza aver prima riconosciuto di quali virgulti il fascio si componesse, e come e perché fossero stati stretti insieme. Alfine, quando suonò per me l'ora, vidi da quel groviglio levarsi ai miei occhi, possente, irresistibile e luminosa, la

logica propria del filosofare che lo Hegel aveva creata, la Dialettica, e nel tempo stesso cascare giù in terra tutto quanto opprimeva, comprimeva e distorceva quel gran pensiero e che a lui veniva dalle tradizioni teologiche, accademiche e politiche del suo paese e del suo tempo, e dell'impeto suo di annunziatore di una nuova e terminale filosofia e di epilogatore della storia universale. Così avendo compreso quel che al suo genio, che teneva del divino, era troppo umanamente accaduto, rinfrancato da questa intelligenza, mi rivolsi a sciogliere pazientemente il nodo che si era stretto tra lo Hegel filosofo e lo Hegel passionale e pratico ossia non più o non ancora filosofo, tra il ritrovatore della dialettica e il costruttore di un sistema chiuso, tra il pensatore robusto e profondo e il troppo corrivo imbastitore di triadi in catena. La conclusione prese corpo nel mio libro famigerato: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906). [...]

Così non solo nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella filosofia della morale, e in quelle dell'economia e del diritto, e nelle altre parti, introdussi e sostenni soluzioni affatto diverse dalle hegeliane, ma nella stessa logica, nella quale le relazioni delle scienze naturali e della storiografia con la filosofia mi si dimostravano tali che conveniva rigettare radicalmente le due immaginarie scienze dallo Hegel concepite e coltivate, la «Filosofia della natura» e la «Filosofia della storia», e illuminare diversamente e rettificare la sua «Fenomenologia dello spirito», riplasmandola in una «Fenomenologia dell'errore» e tutt'insieme della «ricerca» della verità, e la Storia della filosofia, per virtù sua ascesa a nuova dignità, da negare in quanto storia del successivo apparire delle categorie nella storia, pur serbando l'unità e anzi l'identità di essa con la filosofia, e via discorrendo. Ma il punto essenziale fu che, nella logica, ripigliando a meditare la sua dialettica, della quale riconoscevo il sostanziale valore, mi avvidi che questa stessa era stata contaminata e viziata dal vecchiume teologico accademico della metafisica tradizionale e dalle abitudini della logica astratta, e che da ciò discendeva il metodo arbitrario col quale egli aveva trattato o si era sbrigato dei particolari problemi, nonostante i lampi che vi folgoreggiavano dappertutto della sua mente altissima e della sua esperienza e penetrazione delle cose umane. Perché egli possedeva un sentimento severo, virile e insieme largo della vita morale, e tuttavia, in omaggio alle sue triadi e al suo temperamento tedescamente poco politico e troppo ossequente all'autorità, la sottomise allo Stato e specificamente a quello prussiano, che a suo senso avrebbe raggiunto la perfezione dell'arte politica; possedeva, come di rado tra i filosofi, conoscenza e amore per la poesia, per la musica, per le arti figurative, e ne corruppe in sede critica l'ingenua natura, ragionandole con valori

extraestetici, concettuali, culturali e sociali; aveva, come e più rigorosamente di altri pensatori del suo tempo, segnato il distacco e l'opposizione tra il procedere dell'intelletto nelle scienze e quello della ragione nel filosofare, e poi li legò l'uno all'altra in un processo omogeneo di anticipazione e compimento; era una tempra spiccatamente realistica e smentì sovente le chiare attestazioni della realtà; era fortemente immanentista e riaprì le porte alla trascendenza. La macchina sistematica che aveva messo in moto così lo spingeva e lo trascinava, schiacciando i germi dei suoi migliori pensieri.

Come egli concepiva la forma di contrarietà che dà i momenti e il movimento alla dialettica? Donde si origina la contrarietà, che non è nello Hegel un invincibile dualismo parsistico o manicheo, ma mette capo a una conciliazione? Ricercando la genesi dei contrari, analizzandone il concetto, non si può (tale il convincimento a cui pervenni) resistere alla conclusione che la contrarietà non nasce senza il fondamento della distinzione, perché essa si accende per l'appunto nell'ascesa da una forma all'altra, da un atto all'altro dello spirito, da un distinto a un altro distinto[1]. Cosicché fondamentale è la distinzione nell'unità dello spirito, e, anzi, tutt'uno con questa unità stessa, la quale si dimostra nient'altro che il processo delle distinzioni, giacché un'unità indistinta sarebbe astratta, immobile e morta, matematica e non organica e vitale. [...] Il rapporto che vi è posto tra spirito e natura non è più quello dualistico, mediato da Dio o dall'Idea, ma l'unitario, onde lo spirito foggia esso, per i suoi propri fini, il concetto di natura o di mondo esterno; e così il varco alla trascendenza è fermamente precluso. La triplice partizione, che risale agli stoici e si serbò per secoli nelle scuole e che lo Hegel trovava ancora nel wolffianismo, di una filosofia «razionale», di una filosofia «reale» e di una «metafisica» che le unifica (filosofia dello spirito, filosofia della natura e Logica-metafisica), è annullata, e di conseguenza, unica rimane, e scioglie in sé le altre, la Filosofia dello spirito, affermando lo spiritualismo assoluto della realtà. Le sue forme dello spirito o categorie, tutte logiche e perciò di logica inadeguata, tranne l'ultima che tutte le compirebbe e che per altro non può giustificare sé medesima nella sua irrelatività verso le altre da lei sorpassate e sciolte in sé, hanno ceduto il posto al circolo eterno degli eterni valori o forme o categorie dello spirito, delle quali ciascuna presuppone nel suo operare le altre, tutte necessarie, nessuna fornita di primato, perché il primato è solo del circolo ossia dello spirito stesso, nel suo tutto. Quanto si è scritto, obiettando e censurando, e anche in modo poco sapido satireggiando, circa le mie «quattro» categorie (quasi il vero, il bello, il bene e l'utile o conveniente fossero personali mie escogitazioni, e non già le forze spirituali e gli ideali che l'uomo a ogni istante

nomina, e non invano); e con quanta insistenza mi si è chiesto che io le unificassi alla hegeliana, cioè le sacrificassi e distruggessi, il che mi sono guardato bene dal fare! In questa mia concezione, dunque, la poesia è poesia e non è filosofia, e la praxis e la moralità è praxis e moralità e non poesia né filosofia, e la filosofia è filosofia e non poesia né praxis né moralità, ma di tutte queste pur si nutre e tutte queste a sua volta nutre di sé. E la moralità stessa, che sotto un certo aspetto può dirsi la potenza unificante dello spirito, è tale solo in quanto s'inserisce tra le altre come pari, moderatrice e governatrice, e tra esse esercita *imperium* e non *tyrannidem*, ossia di esse rispetta l'autonomia. Né alla filosofia sta più di contro, distaccato e inferiore, come prima si stimava, il conoscere storico ossia la storia, perché la storia è la filosofia stessa nella sua concretezza, e, meglio interpretando e più a fondo elaborando la definizione kantiana del giudizio, è l'unico giudizio che sia giudizio di verità, il quale include in sé la filosofia, vivente non altrove che nella storia e come storia. Perciò, dovendosi dare alla casa così costruita un nome, ho preferito a quello, diventato vago ed equivoco, d'«idealismo», l'altro di «storicismo assoluto».

B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969[2], pp. 53-64

1. Croce illustra qui la sua celebre teoria dei «distinti»: egli vuol dire che le categorie dello spirito – cioè il Bello, il Vero, l'Utile e il Bene, con le corrispondenti attività dell'arte, della filosofia, dell'economia e della morale – non stanno fra loro in un rapporto di contrarietà e di opposizione, cosicché l'una viene superata dall'altra (l'arte dalla filosofia, l'economia dalla morale), bensì di distinzione, cioè di relativa autonomia. I distinti sono poi legati tra loro da un nesso che garantisce la circolarità dello spirito. La contrarietà si dà invece all'interno di ciascun distinto.

Giovanni Gentile

Concetti fondamentali dell'idealismo

Origine della filosofia attualistica

Concetti fondamentali dell'idealismo

Animate da una forza speculativa di rara intensità, le opere in cui Gentile sviluppa la propria concezione attualistica dell'idealismo non possono essere lette se non nella loro integralità. Scritti come *L'atto del pensare come atto puro* (1912), *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916),

Sistema di logica come teoria del conoscere (1917) mal sopporterebbero una antologizzazione, che per quanto ben fatta risulterebbe insoddisfacente. Per questo presentiamo come brano le parti essenziali di una concisa presentazione della propria filosofia che Gentile preparò in tedesco in vista di due conferenze a Lund, in Svezia, il 14 e 15 aprile 1931. I due testi furono pubblicati nel 1931, oltre che in tedesco, anche in italiano, nella «Nuova Antologia». Qui proponiamo il secondo testo, intitolato nell'edizione del 1931 *I fondamenti dell'idealismo attuale* e in occasione della ristampa nella *Introduzione alla filosofia* del 1933 con il titolo lievemente modificato *Concetti fondamentali dell'idealismo*.

1. ORIGINE DELLA FILOSOFIA ATTUALISTICA

La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette anche alla filosofia italiana della Rinascenza (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risorgimento nazionale: Galluppi, Rosmini e Gioberti.

I primi scritti in cui comincia a delinearsi la filosofia attualistica risalgono agli ultimi anni del secolo XIX[1]. Essa si è venuta sviluppando nei primi decenni di questo secolo parallelamente alla «filosofia dello spirito» di Benedetto Croce. La mia assidua collaborazione alla rivista che nel 1903 fu fondata dal Croce, «La Critica», e che per molti anni condusse in Italia vittoriosamente una tenace lotta contro le tendenze positivistiche, naturalistiche e razionalistiche del pensiero e della cultura, e il fatto che la «filosofia dello spirito» maturò all'incirca un decennio prima, attirando fin da principio sopra di sé l'universale attenzione, fecero apparire generalmente le due filosofie molto più affini, che esse fin da principio non fossero. Ma le divergenze vennero naturalmente sempre più in luce a mano a mano che i principii delle due filosofie spiegarono le loro conseguenze. E oggi, anche per circostanze contingenti, che qui non accade ricordare[2], appariscono molto più le divergenze che le affinità e quei motivi che hanno certamente comuni.

2. IL PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA ATTUALISTICA

La filosofia attualistica è così denominata dal metodo che propugna: che si

potrebbe definire «metodo della immanenza assoluta», profondamente diversa dalla immanenza, di cui si parla in altre filosofie, antiche e moderne, e anche contemporanee. Alle quali tutte manca il concetto della soggettività irriducibile della realtà, a cui si fa immanente il principio o misura della realtà stessa. [...]

Questo è il punto fermo, a cui si attacca l'idealismo attuale. La sola realtà solida, che mi sia dato affermare, e con la quale deve perciò legarsi ogni realtà che io possa pensare, è quella stessa che pensa; la quale si realizza ed è così una realtà, soltanto nell'atto che si pensa. Quindi l'immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare; o, *tout court*, all'atto; poiché di attuale, per quel che s'è detto, non c'è se non il pensare in atto; e tutto quello che si può pensare come diverso da questo atto, si attua in concreto in quanto è immanente all'atto stesso[3].

3. *L'atto come logo concreto*

L'atto pertanto di cui si parla in questa filosofia non è confondibile con l'atto (*enérgheia*) di Aristotele e della filosofia scolastica. L'atto aristotelico è anch'esso pensiero puro, ma un pensiero trascendente, presupposto dal nostro pensiero. L'atto della filosofia attualistica coincide appunto col nostro pensiero; e per questa filosofia, l'atto aristotelico, nella sua trascendenza, è semplicemente una astrazione, e non un atto: è logo, ma logo astratto, la cui concretezza si ha solamente nel logo concreto, che è il pensiero che attualmente si pensa. [...]

4. *Infinità dell'Io*

Ma l'attività pensante, per reggere l'infinito carico e la responsabilità infinita di ogni realtà pensabile, che è pensabile solo in quanto è immanente al mondo spirituale che tale attività realizza, non va più concepita materialisticamente come attuantesi nel tempo e nello spazio. Tutto è in me, in quanto Io ho in me il tempo e lo spazio come ordini di tutto ciò che si rappresenta nell'esperienza. Lungi dunque dall'essere contenuto nello spazio e nel tempo, io contengo lo spazio e il tempo. E lungi dall'essere compreso io stesso, come volgarmente si pensa appoggiandosi a una fallace immaginazione, nella natura che è il sistema di tutto ciò che è ordinato nello spazio e nel tempo, io comprendo la natura dentro di me. E dentro di me cessa questa di essere quella natura spaziale e temporale, che è meccanismo, e si spiritualizza e si attua anch'essa nella concreta vita del pensiero.

5. *Libertà dell'Io*

Per questa sua infinità, a cui tutto è immanente, l'Io è libero. Ed essendo libero, può volere e conoscere e scegliere sempre tra gli opposti contraddittorii in cui si polarizza il mondo dello spirito, che ha valore perché si contrappone al suo opposto. Libertà non compete alla natura nella sua astrattezza; ma non compete a nessuna forma del logo astratto: né anche alla verità logica, né alla verità di fatto, né alla legge, che si rappresenta al volere con la necessità coattiva di una forza naturale: a nulla insomma che, contrapponendosi nel pensiero al soggetto che pensa il suo oggetto, lo definisce e chiude in certi termini, e fissa, e priva di quella vita che è propria dell'attuale realtà spirituale. Non è libero l'uomo in quanto si considera e raffigura come una parte della natura, un essere che occupa un certo spazio per un certo tempo, che è nato e morrà, ed è limitato in ogni senso, e nella stessa società è circondato da elementi che non sono in suo potere e agiscono sopra di lui. Ma per quanto egli si muova in quest'ordine di idee, e metta in rilievo i propri limiti, e menomi ed impoverisca le proprie possibilità ed entri in sospetto che la propria libertà non sia altro che una illusione e che egli nulla veramente possa né per dominare il mondo e neppure per conoscerlo, egli, al sommo della disperazione, non potrà non ritrovare e riaffermare nel fondo di se stesso la disconosciuta libertà, senza la quale non gli sarebbe possibile pensare quel tanto che pensa. [...]

6. *Umanità profonda*

Così è che dentro all'umanità empirica ogni uomo possiede un'umanità profonda, che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere che egli possa distinguere da sé. Quella umanità per cui egli ha coscienza di sé, e pensa e parla e vuole; e pensando pensa se stesso e il resto; e a grado a grado si forma un mondo, che sempre più arricchisce di particolari e sempre più si sforza di concepire come un tutto armonico, come un organismo di parti che si richiamano reciprocamente, legate da un'interna unità. Ma a questo mondo è sempre presente egli stesso, che se lo rappresenta e procura di ridurlo sempre più conforme alle sue esigenze, ai suoi desideri, alla sua propria natura: egli che innanzi a sé ha non solo il mondo ma se stesso, l'uno in rapporto con l'altro, ed entrambi posti in questo rapporto da lui, artefice insieme e custode, attore e spettatore, infaticabile e insonne. [...]

7. *L'attualità dell'Io*

Questa umanità non è un *Deus absconditus*, non è un Io segreto

inaccessibile che, parlando e manifestandosi, esce fuori di sé, si oggettiva e snatura, cessando di essere quel che egli è per se stesso. Esso è in quanto si realizza; e realizzandosi si manifesta. E perciò il pensiero attuale è tutto; e fuori del pensiero attuale lo stesso Io è un'astrazione, da relegarsi nel grande armamentario delle escogitazioni metafisiche: entità puramente razionali e insussistenti. L'Io non è anima-sostanza; non è una cosa, la più nobile delle cose. Esso è tutto perché non è nulla. Sempre che sia qualche cosa, è uno spirito determinato: una personalità che si attua in un suo mondo: una poesia, un'azione, una parola, un sistema di pensiero. Ma questo mondo è reale, in quanto la poesia si sta componendo, l'azione si compie, la parola si pronunzia, il pensiero si svolge e si fa sistema. La poesia non c'era, e non ci sarà; c'è sempre in quanto si compone, o, leggendosi, si torna a comporre. Lasciata lì, cade nel nulla. La sua realtà è un presente che non tramonta mai nel passato, e non teme futuro. È eterna, di quella immanenza assoluta dell'atto spirituale, in cui non ci sono momenti successivi del tempo che non siano compresenti e simultanei.

8. *Il metodo dell'attualismo: la dialettica*

Tutto ciò vuol dire che l'attualità eterna (senza passato e senza futuro) dello spirito non è concepibile mediante la logica dell'identità propria della vecchia metafisica della sostanza, bensì soltanto con la dialettica. Con la dialettica, beninteso, quale può concepirla la filosofia moderna: concetto non dell'essere oggetto del pensiero ma del pensiero nella sua stessa soggettività: a rigore, non concetto, ma autoconcetto (non *Begriff*, ma *Selbstbegriff*). Se il pensiero come atto è il principio dell'attualismo, il suo metodo è la dialettica. Non dialettica platonica, e neppure hegeliana: ma una dialettica nuova e più propriamente dialettica, che è una riforma della dialettica hegeliana. La quale già si contrapponeva alla platonica perché questa era una dialettica statica delle idee pensate (o, comunque, oggetto del pensiero) ed Hegel nella sua *Scienza della logica* considerò la dialettica invece come il movimento delle idee pensanti, o categorie con cui il pensiero pensa il suo oggetto.

Dialettica del pensato, dunque, e dialettica del pensare[4]: quella dialettica del pensare il cui problema si cominciò a porre con Fichte, ma Hegel per primo affrontò con piena coscienza della necessità di una nuova logica da contrapporre all'analitica aristotelica, ossia alla logica del platonismo come di tutta l'antica filosofia. Hegel si propose il problema, ma non lo risolse, perché, a cominciare dalle prime categorie (essere, non essere, divenire) si lasciò sfuggire l'assoluta soggettività del pensare, e trattò la sua logica come movimento delle idee che si pensano e perciò si devono definire. Movimento

assurdo, perché le idee si pensano e cioè si definiscono in quanto si chiudono nel circolo dei loro termini, e stanno ferme. Che è la ragione per cui le idee platoniche sono bensì collegate tutte tra loro, e obbligano perciò il pensiero soggettivo che voglia pensarne una, a pensare anche tutte le altre, e a muoversi perciò dall'una all'altra senza posa, ma esse stanno ferme, come lo stadio su cui corrono i ginnasti.

Stanno ferme, ma sono logo astratto, che bisogna ricondurre al reale, attuale pensiero. Che è in quanto non è, e non sta mai fermo, e si muove sempre; e definisce sì, e si specchia nell'oggetto definito, ma per tornare a definire altrimenti, sempre più adeguatamente al bisogno incessante nella cui soddisfazione è il suo realizzarsi. Il pensiero è dialettico per questo suo divenire, che è, non *pensata unità* di essere e non essere, concetto in cui s'immedesimi il concetto dell'essere e il concetto opposto del non-essere, ma è *realizzata unità* dell'essere stesso del pensiero col suo reale non-essere. Noi possiamo bensì definire il concetto di questa unità; ma la nostra definizione non è un'immagine, o un duplicato storico di una realtà trascendente rispetto all'atto logico: è tutt'uno e una cosa sola con questo atto[5].

9. *Carattere religioso della concezione dialettica*

Nella dialetticità del pensiero è la risposta ai mille dubbi scettici e alle mille angosciose domande, che sorgono dall'esperienza e dai contrasti della vita: contrasti tra l'uomo e la natura, la vita e la morte, l'ideale e la realtà, il piacere e il dolore, la scienza e il mistero, il bene e il male ecc. Tutti gli antichi problemi che sono stati il tormento della coscienza religiosa come della vita morale di tutti gli uomini, le ansie della teodicea come la croce della filosofia. La concezione attualistica è una concezione spiritualistica e profondamente religiosa, quantunque la sua religiosità non possa appagare chi è abituato a concepire il divino come un astratto trascendente, o a confondere l'atto del pensiero col semplice fatto dell'esperienza. Ora una coerente concezione religiosa del mondo dev'essere ottimistica, senza negare il dolore e il male e l'errore; dev'essere idealistica senza sopprimere la realtà con tutti i suoi difetti; dev'essere spiritualistica senza chiudere gli occhi sulla natura e sulle ferree leggi del suo meccanismo. Ma tutte le filosofie e tutte le religioni, malgrado ogni sforzo idealistico e spiritualistico, son destinate a fallire, o per abbandonarsi a un dualismo assurdo o per rinchiudersi in un astratto e perciò insoddisfacente e quindi esso stesso assurdo monismo, se si fermano alla logica della identità, per cui gli opposti si escludono, e dove è l'essere non

è il non-essere, e viceversa.

Con la logica della identità le antinomie della vita morale e della coscienza religiosa, del mondo e dell'uomo, sono insolubili. E non c'è fede nella libertà umana, nell'umana ragione, nella potenza dell'ideale o nella grazia di Dio che possa salvare l'uomo, e insomma sorreggerlo nella sua vita, tutta pervasa, come questa è, dal pensiero, che è indagine e dubbio, e perpetua interrogazione a cui la vita è risposta. Siamo o non siamo immortali? C'è una verità per noi? E veramente c'è posto nel mondo per la virtù? E c'è un Dio che governa il tutto? E vale questa vita la pena che ci costa il viverla? Queste domande tornano sempre a sorgere e a risorgere dal fondo del cuore umano e perciò gli uomini pensano e han bisogno della filosofia, che li conforti a vivere con una qualche risposta. [...]

10. *Il corpo e l'unità della natura*

La natura, la reale natura primordiale, l'eterna genitrice di cui parlava Bruno, prima di essere quella che noi schematizziamo nello spazio e nel tempo, e analizziamo in tutte le sue forme attraverso l'esperienza e la costruzione dell'intelletto, è quella natura profonda che incontriamo nel nostro corpo e attraverso il nostro corpo: non come quell'insieme di astrazioni, in cui per pensarla la scompone, sminuzza, polverizza e rende impalpabile il pensiero, sistemandola nell'astratto logo, ma quell'unità immoltiplicabile che è la sorgente inesauribile infinita di ogni molteplice realtà che si spiega nello spazio e nel tempo. Essa è prima di tutto quel corpo che ognuno di noi nella sua coscienza di sé sente come l'oggetto primo e irriducibile della sua stessa coscienza: quel corpo per mezzo del quale sentiamo e veniamo ad accogliere nella coscienza ogni qualità delle cose esterne e ogni particolare che sia dato individuare nell'intero universo fisico. [...] E tutto si tiene nell'universo; e il nostro corpo, quale effettivamente lo sentiamo, è un centro di una circonferenza infinita: è un elemento vivo d'un vivo organismo, il quale è presente e agisce e si fa sentire in ciascuno de' suoi elementi. Considerare come il nostro corpo quella sola parte della natura fisica che è dentro la nostra pelle, è un'astrazione analoga a quella per cui, guardando la nostra mano, possiamo pure fissarla astraendo affatto dal braccio a cui essa è necessariamente congiunta, e staccata dal quale essa perciò sarebbe privata non pure della forza che ha, ma della stessa su materiale compagine.

11. *Spiritualità della natura*

Dire dunque «corpo» è dire tutto l'universo corporeo, in cui si nasce e si muore, da cui sorgono e in cui ricadono tutti gl'individui particolari viventi. Ma che è questo corpo? Dove e come se ne ha il senso e si impara a conoscere? L'ho detto: al primo principio del nostro sentire, quando non sentiamo ancora nulla di particolare, ma sentiamo perché ci sentiamo: e siamo senso di noi stessi, quel medesimo che poi si svilupperà sempre più come coscienza di noi (autocoscienza). Lì, nel primo ed originario germe della nostra vita spirituale, c'è già un principio senziente e qualche cosa che è sentito (e il corpo è appunto quel che è sentito). C'è una sintesi di questi due termini, ciascuno dei quali è per l'altro; ed insieme realizzano l'atto del sentire, quella sintesi, fuori della quale sarebbe vano cercare così il principio senziente come il termine sentito.

12. *L'esperienza come misura del reale*

Questa originaria immanenza dell'essenza del corpo al nucleo primitivo dello spirito, questa originaria e fondamentale spiritualità e idealità del corpo, e quindi, in generale, della natura, è la ragione per la quale il pensiero trova nella esperienza immediata la misura dell'esistenza che è propria della realtà, che non sia astratta costruzione del pensiero.

Non che il pensiero abbia la sua misura fuori di se stesso, in una fantastica realtà esterna, con la quale egli si metta in relazione mediante l'esperienza sensibile. La misura del pensiero è nel pensiero stesso. Ma il pensiero come soggetto, autocoscienza, è prima di tutto senso di sé, anima d'un corpo, cioè del corpo, della natura. E tutto ciò che non si lega con questo principio del pensiero, e perciò non si realizza come svolgimento di questo principio, è come edificio che si costruisca senza le necessarie fondamenta, e che sia perciò destinato a precipitare.

Il pensiero è sempre un circolo, la cui linea non si allontana dal suo punto iniziale se non per tornarvi e chiudervisi. Dove la fine non coincida col principio, il mio pensiero non è pensiero mio. Non mi ci ritrovo più. Esso non ha valore. Non è verità. Il punto in cui il circolo del pensiero si chiude e si salda, è l'Io che pensa, e si realizza nel pensiero; in modo che quello stesso pensiero che egli produce (il concetto) sia la concreta ed effettiva esistenza dello stesso Io (autoconcetto). La personalità di ogni uomo è pertanto nella sua opera.

13. *L'attualità della storia come coscienza di sé*

Non solo la natura quando non si guardi dall'esterno e in astratto, ma la

stessa storia confluisce tutta e sbocca nell'attualità del pensiero pensante. Anche la storia è autoconcetto. [...] La storia è, come ogni pensiero, coscienza di sé. E perciò ogni storia è stato detto essere storia contemporanea, poiché riflette attraverso la rappresentazione di eventi e passioni passate i problemi, gl'interessi e la mentalità dello storico e del suo tempo.

I così detti avanzi e documenti del passato sono elementi della cultura e cioè della vita intellettuale presente; e si ravvivano per l'interesse che li fa cercare, criticare, interpretare; e parlano e si fanno valere mediante il lavoro storiografico, che è un pensiero attuale, che non si spiega se non acquistando sempre più acuta e cauta coscienza di sé. I morti sarebbero ben morti e verrebbero cancellati dal quadro della realtà, che è la divina realtà, se non ci fossero i vivi, che ne parlano rievocandoli nel loro cuore e risuscitandoli nel vivo aere del loro stesso spirito.

14. *Critica del solipsismo. Il limite dell'Io, e la negazione del limite*

È questo solipsismo?[6] No. L'Io del solipsista è un Io particolare e negativo, che perciò può sentire la sua solitudine e l'impossibilità di uscirne. Perciò il solipsista è egoista. Nega il bene, come nega la verità. Ma il suo Io è negativo perché è identico a se stesso; e cioè cosa, e non spirito. La sua negatività è la negatività dell'atomo, che è sempre quello, incapace di qualsiasi mutamento; che può escludere da sé assolutamente gli altri atomi ed esserne reciprocamente escluso, appunto perché non ha la forza di negare se stesso e cangiare. Ma la dialettica dell'Io, com'è concepito dall'attualismo, è il principio della progressiva infinita universalizzazione dell'Io stesso, il quale in tal senso è infinito, e non esclude nulla da sé. Ogni limite è superabile per quest'intima energia che è la stessa essenza del pensiero pensante. La quale energia nega e supera il limite, perché il limite è quello che essa pone a se stessa via via che si determina. A cominciare dal senso di sé, per cui sentendo l'Io si sdoppia nei due termini del soggetto e dell'oggetto del sentire, e come soggetto viene pertanto ad essere fronteggiato e quindi limitato dall'oggetto, l'Io manifesta la sua energia infinita ponendo e negando incessantemente il suo limite.

La quale negazione non è distruzione. Il limite, per essere negato come da noi s'intende, deve essere conservato; ma deve interiorizzarsi nella coscienza dell'infinità del soggetto. Amare cristianamente il prossimo, è negare gli altri come limite esterno della nostra personalità; ma non perciò sopprimere la personalità altrui, bensì intenderla e sentirla come interna nella nostra stessa personalità più profondamente concepita. Tale il significato della immanente conversione del logo astratto nel logo concreto, di cui si tratta nella Logica

attualistica.

15. *Attualismo e cristianesimo*

Infine, è questa filosofia così radicalmente immanentistica una filosofia atea? È l'accusa più insistente a cui essa oggi è fatta segno dai pensatori cattolici e tradizionalisti, che non riescono a rendersi conto della distinzione che è nell'unità dell'atto spirituale. E sono essi i veri atei, in sede di filosofia. Perché se realmente fosse da concepire quell'assurda separazione tra l'essere divino e l'umano, ogni rapporto tra i due termini diventerebbe affatto impossibile. E io penso fermamente che quest'atteggiamento dei pensatori sia ateo perché anticristiano. Sono infatti convinto che il cristianesimo col suo domma centrale dell'Uomo-Dio abbia questo significato speculativo: che a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l'uomo si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto spirito divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano. Chi trema e s'adombra ad accogliere nell'attimo questa coscienza dell'infinita responsabilità onde l'uomo s'aggrava riconoscendo e sentendo Dio in se stesso, non è cristiano, e, – se il cristianesimo non è se non una rivelazione, cioè una più aperta coscienza che l'uomo acquista della propria natura spirituale, – non è neppure uomo. Voglio dire uomo consapevole della sua umanità. [...]

E perciò l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo, ripete: *Est Deus in nobis*.

G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 758-71

1. Mi riferisco principalmente alla mia monografia storica *Rosmini e Gioberti*, scritta nel 1897 e pubblicata a Pisa nel 1898. Cfr. i miei *Saggi critici*, seconda serie, Vallecchi, Firenze 1927, pp. 11-36. [*Nota di Gentile*.]

2. Gentile allude qui – il testo fu scritto nel 1938 – alla rottura del rapporto con Croce avvenuta sia per ragioni filosofiche, sia per il suo coinvolgimento ideologico e politico con il fascismo, dal quale Croce prese invece le distanze.

3. In questo modo Gentile radicalizza l'idealismo, il quale pensa tutta la realtà come una produzione dello spirito, e lo trasforma in attualismo, per il quale lo spirito è attività pura.

4. È questa una distinzione fondamentale sulla quale l'interpretazione attualistica dell'idealismo insiste: la dialettica del pensato non ha ancora risolto completamente l'oggetto nell'attività del pensare e mantiene dunque ancora in sé dei residui morti, astratti, cioè i contenuti pensati che ancora non sono stati assunti e risolti nell'attività pensante.

5. Cfr. i due miei scritti nel volume *La riforma della dialettica hegeliana*, 2ª edizione, Principato, Messina 1923, pp. 1-74 e 209-40. [*Nota di Gentile*.]

6. Il solipsismo è una concezione filosofica nella quale l'Io viene isolato dalla rimanente realtà e dagli

altri.

Charles S. Peirce

Come rendere chiare le nostre idee

«Chi abbia scorso un trattato moderno di logica...»

Come rendere chiare le nostre idee

Il saggio probabilmente più noto di Peirce è *Come rendere chiare le nostre idee*, che fu pubblicato nella rivista «The Popular Science Monthly» nel gennaio del 1878. Riprendendo le linee tracciate nel precedente *Il fissarsi della credenza*, Peirce sviluppa in maniera molto felice uno dei motivi conduttori della propria filosofia, di cui contestualmente enuncia il programma. Partendo dalla definizione cartesiana dei concetti di chiaro e distinto, egli afferma l'esigenza di precisare ulteriormente tali concetti indicando il modo in cui noi possiamo giungere a chiarire le nostre idee. La massima pragmaticistica per arrivare alla chiarezza cercata è formulata da Peirce nel modo seguente: «Considera quali effetti, che concepibilmente potrebbero avere una portata pratica, pensi che abbia l'oggetto del tuo concetto. Allora, il tuo concetto di quegli effetti è la TOTALITÀ del tuo concetto dell'oggetto». Il brano che presentiamo è tratto da questo saggio del 1878.

Chi abbia scorso un trattato moderno di logica anche modesto ricorderà certamente le due distinzioni fra concezioni *chiare* e *oscure*, e fra concezioni *distinte* e *confuse*. Compaiono nei libri da quasi due secoli né migliorate né modificate, e sono generalmente considerate dai logici fra le gemme della loro dottrina.

Un'idea chiara è definita come un'idea che viene appresa in modo tale che la si riconosca ogni qual volta la si ritrovi, e tale che nessun'altra idea possa essere scambiata per essa. Se manca di questa chiarezza, si dice che l'idea è oscura.

Questo è un esempio di terminologia filosofica abbastanza chiaro; tuttavia, poiché stavano definendo proprio la chiarezza, avrei preferito che i logici avessero reso un po' più semplice la loro definizione. Non mancare mai di

riconoscere un'idea, e non scambiarla mai con un'altra in nessuna circostanza, per astrusa che possa essere la forma in cui si presenti, implicherebbe davvero forza e chiarezza intellettuali così prodigiose che di rado s'incontrano a questo mondo. D'altra parte, avere semplicemente una conoscenza dell'idea tale da avere familiarità con essa e da aver perduto ogni esitazione nel riconoscerla in casi ordinari, non sembra meritare facilmente il nome di chiarezza di apprensione, poiché, dopo tutto, si tratta solamente di una sensazione soggettiva di padronanza che può essere del tutto sbagliata. Credo tuttavia che, quando i logici parlano di «chiarezza», intendano nient'altro che quella familiarità con un'idea (poiché considerano la qualità della chiarezza come una cosa di poco conto) che deve essere integrata da un'altra qualità che essi chiamano *distinzione*.

Si definisce distinta l'idea che non contiene nulla che non sia chiaro. Questo è linguaggio tecnico: per *contenuto* di un'idea i logici intendono ciò che è contenuto nella sua definizione. Cosicché, secondo loro, un'idea è appresa *distintamente* quando possiamo darne una definizione precisa in termini astratti. A questo punto i logici di professione abbandonano l'argomento; e io non avrei importunato il lettore con ciò che essi hanno detto, se questo non rappresentasse un singolare esempio di come essi hanno sonnecchiato durante secoli di attività intellettuale trascurando pigramente l'apparato del pensiero moderno, senza mai sognarsi di applicare gli insegnamenti al miglioramento della logica. È facile mostrare che la dottrina secondo la quale l'uso familiare e l'astratta distinzione perfezionano l'apprensione si situa solo nell'ambito di filosofie estinte da molto tempo. Ed è giunto il momento di formulare il metodo per raggiungere una più perfetta chiarezza di pensiero, come la vediamo e ammiriamo nei pensatori odierni.

Quando Descartes s'accinse a ricostruire la filosofia, il suo primo passo fu permettere (teoricamente) lo scetticismo e respingere la pratica degli scolastici di considerare l'autorità come sorgente di verità. Quindi cercò una fonte più naturale di princìpi veri, e ritenne di averla trovata nella mente umana. Così passava direttamente dal metodo dell'autorità a quello dell'apriorismo, come ho sostenuto nel mio precedente articolo su questa rivista[1]. L'autocoscienza avrebbe dovuto fornirci le nostre fondamentali verità, e decidere ciò che era secondo ragione. Ma poiché, evidentemente, non tutte le idee sono vere, fu costretto a osservare che, per essere infallibili, devono essere chiare. Non gli venne mai in mente di distinguere fra un'idea che *sembra* chiara e una che realmente lo è. Affidandosi all'introspezione, come faceva, persino per la conoscenza delle cose esterne, perché mai avrebbe dovuto mettere in questione la sua testimonianza rispetto ai

contenuti mentali? Ma allora, suppongo, vedendo uomini, che sembravano con perfetta chiarezza e sicurezza sostenere opinioni opposte su princìpi fondamentali, Descartes fu costretto ad ammettere che la chiarezza delle idee non è sufficiente, e che le idee devono essere anche distinte, non devono cioè avere nulla di poco chiaro. Col che voleva probabilmente dire (ma non si spiegò con precisione) che le idee devono superare la prova dell'esame dialettico: che non solo devono sembrare chiare all'inizio, ma che la discussione non deve mai cogliere in esse punti di oscurità[2].

Tale fu la distinzione di Descartes, e si può vedere che era precisamente degna della sua filosofia. Venne poi alquanto sviluppata da Leibniz[3]. [...] Quell'ammiratissimo «ornamento della logica» – la dottrina della chiarezza e della distinzione – può essere abbastanza grazioso, ma è già tempo di relegare nel nostro scrigno delle curiosità l'antico *bijou* e di indossare qualcosa di più moderno.

La primissima lezione che abbiamo il diritto di pretendere dalla logica, è come rendere chiare le nostre idee. Ed è una lezione importantissima, disprezzata solo proprio dalle menti che ne hanno bisogno. Sapere che cosa pensiamo, essere padroni di ciò che intendiamo, sarà una solida base per un pensiero grande e ponderoso. Verrà più facilmente imparato da chi ha idee scarne e ristrette. Questi è ben più felice di chi sguazza senza risorse in un ricco pantano di concezioni. È pur vero che una nazione può superare, nel corso delle generazioni, lo svantaggio di un'eccessiva ricchezza di linguaggio e del suo naturale accompagnamento: una vasta e insondabile profondità di idee. Possiamo vedere una tale nazione nella storia, mentre lentamente perfeziona le sue forme letterarie, si libera gradualmente della sua metafisica e, grazie a una pazienza infaticabile che è spesso compensazione, attinge grande eccellenza in ogni settore della acquisizione mentale. Non è stata ancora voltata la pagina della storia che ci dirà se un tale popolo, alla fine, prevarrà oppure no su un altro popolo le cui idee (come le parole del suo linguaggio) sono poche, ma che possiede una meravigliosa padronanza di quelle che ha. Tuttavia, quando si tratta di un individuo, non c'è alcun dubbio che poche idee chiare valgono di più di molte idee confuse. È difficile convincere un giovane a sacrificare la maggior parte dei suoi pensieri per salvare ciò che resta; e una testa confusa è la meno atta a vedere la necessità di un tale sacrificio: possiamo solo commiserare una persona così, come portatrice di un difetto congenito. Con il tempo migliorerà, ma la maturità intellettuale, per quanto riguarda la chiarezza, tende a venire piuttosto tardi; e questo appare come un disgraziato dispositivo della natura, poiché la chiarezza è meno utile a un uomo che si è già sistemato nella vita, i cui errori

hanno già avuto in gran parte il loro effetto, di quello che sarebbe per uno che deve ancora percorrere la sua. È terribile vedere come una singola idea poco chiara, una singola formula insensata, annidata nella mente di un giovane, agisca a volte come un embolo di materia inerte in un'arteria, ostacolando la nutrizione del cervello e condannando la sua vittima a languire pur nella pienezza del vigore e dell'abbondanza del suo intelletto. Più di un uomo ha curato per anni con passione qualche vaga ombra di un'idea, troppo priva di significato per essere inequivocabilmente falsa; e tuttavia l'ha amata appassionatamente, giorno e notte ne ha fatto la sua compagna, le ha dato forza e vita, sacrificandole ogni altra occupazione: insomma, è vissuto con essa e per essa, finché è diventata carne della sua carne e ossa delle sue ossa. Ma poi, un bel mattino, si è svegliato per trovare che se ne era andata, svanita come la bella Melusina della favola: e con lei era svanita l'essenza stessa della sua vita. Ho conosciuto personalmente un uomo così. E chi può dire quante storie di quadratori del circolo, metafisici, astrologi, e così via possono essere raccontate nell'antica leggenda tedesca?[4]

Ch.S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai «Collected Papers»*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Grazia, G. Proni, Bompiani, Milano 1984, pp. 107-10

1. Peirce si riferisce al saggio *The Fixation of Belief* (*Il fissarsi della credenza*), da lui pubblicato nel novembre del 1877 nella rivista «The Popular Science Monthly» (12, 1877, pp. 1-15).

2. Bisogna prestare attenzione al fatto che le nozioni di «chiaro e distinto» non costituiscono una generica endiadi, ma indicano una precisa gradazione nella determinatezza dei nostri concetti. Per Descartes una *cognitio* o *notio* è *clara* (anche se non ancora distinta) quando contiene ciò che è necessario a conoscere la cosa rappresentata. Il suo contrario è una idea *obscura*. Una idea è non solo *clara* ma anche *distincta* quando contiene tutte le note distintive che la differenziano da un'altra idea. Il suo contrario è un'idea *confusa*. Può quindi darsi il caso di un'idea che è *clara* ma ancora *confusa*, come ad esempio quando noi distinguiamo chiaramente un colore da un sapore, ma non sappiamo indicare con precisione le caratteristiche degli uni e degli altri.

3. Per la precisione nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* del 1684. Qui Leibniz aggiunge che oltre a essere *clara et distincta* una nozione può raggiungere un grado di perfezione ancora superiore ed essere *adaequata*. Una nozione adeguata, a sua volta, può essere *symbolica* (ovvero *caeca*) o intuitiva (ovvero *perfectissima*). Nelle considerazioni critiche che qui svolge, Peirce non approfondisce queste distinzioni con cui opera Leibniz.

4. In realtà, la leggenda della bella Melusina è di origine francese e non tedesca. Il *lapsus* di Peirce deriva probabilmente dal fatto che la leggenda si diffuse soprattutto nella versione tedesca contenuta in un libro popolare tedesco del XV secolo che racconta la storia de *La bella Melusina*, e fu poi ripresa anche da Goethe.

Charles S. Peirce

Che cos’è il pragmatismo?

La definizione di pragmatismo

Che cos’è il pragmatismo?

In un noto saggio intitolato *Che cos’è il pragmatismo?* – che fu pubblicato in «The Monist» nel 1905 e da cui è tratto il brano che presentiamo – Peirce presenta la sua posizione filosofica come «pragmatismo» o «pragmaticismo», spiegando, tra l’altro, le ragioni che lo indussero ad adottare questo nuovo termine e a lasciar cadere quello di «pragmatismo» che lui stesso aveva introdotto, onde distinguersi da tutti coloro che, come James per esempio, si erano appropriati della sua denominazione. Peirce precisa che uno dei compiti fondamentali del pragmaticismo è il chiarimento e il controllo della «nomenclatura filosofica», cioè del vocabolario impiegato dai filosofi.

L’IDEA-GUIDA DEL PRAGMATISMO

La vita di laboratorio non ha impedito a chi scrive [...] di interessarsi ai metodi del pensare. E quando gli è capitato di leggere di metafisica, sebbene molti ragionamenti gli sembrassero imprecisi e dettati da predilezioni accidentali, si è talvolta imbattuto, negli scritti di alcuni filosofi, come soprattutto Kant, Berkeley e Spinoza, in movenze di pensiero che gli richiamavano i modi di pensare del laboratorio: cosicché ha sentito di potere dare loro credito. E altri uomini di laboratorio hanno avuto la stessa esperienza.

Chi scrive, cercando di precisare, secondo la naturale inclinazione del suo tipo di mentalità, lo stile di pensiero che si trovava ad approvare, formulò la teoria che un *concetto*, cioè il senso razionale di una parola o di un’altra espressione, consiste esclusivamente nella sua concepibile influenza sulla condotta di vita; cosicché, dato che ovviamente niente che non risultasse sperimentabile potrebbe mai avere diretta influenza sulla condotta, se si potessero definire con precisione tutti i concepibili fenomeni sperimentali implicati nell’affermazione o nella negazione di un concetto, con ciò stesso si avrebbe una definizione completa del concetto, perché in un concetto *non c’è assolutamente niente di più*. Chi scrive per questa dottrina inventò il nome di *pragmatismo*. Qualcuno dei suoi amici voleva che la chiamasse *praticismo o praticalismo* (forse perché in greco è meglio dire *praktikòs* che

pragmatikòs). Ma per chi aveva imparato la filosofia da Kant, come me e come diciannove scienziati sperimentali su venti quando si dànno alla filosofia, e per chi era ancora radicato a pensare in termini kantiani, *praktisch* e *pragmatisch* erano tanto distanti quanto il polo Nord e il polo Sud: il primo appartenendo a una regione del pensiero dove nessuno sperimentalista potrebbe mai avere sicurezza di trovare terreno solido sotto i piedi; il secondo esprimendo invece il rapporto con un definito proposito umano. Ora il tratto più rilevante della nuova teoria era il riconoscimento di una connessione inseparabile fra conoscenza razionale e proposito razionale; e questa considerazione fu quella che determinò la preferenza per il nome pragmatismo.

Princìpi per il risanamento della nomenclatura filosofica

A proposito della nomenclatura filosofica[1], ci sono alcune semplici considerazioni, che chi scrive ha per molti anni ardentemente desiderato di sottoporre al ponderato giudizio di quei pochi colleghi filosofi che deplorano lo stato presente della ricerca filosofica e che mirano a riscattarla e a portarla a una situazione simile a quella delle scienze naturali: dove i ricercatori, invece di disprezzare ciascuno il lavoro della maggior parte degli altri come maldiretto dal principio alla fine, cooperando fra loro, salgono gli uni sulle spalle degli altri, e moltiplicano i risultati incontestabili; dove tutte le osservazioni vengono ripetute, e le osservazioni isolate contano poco; dove tutte le ipotesi meritevoli di attenzione vengono sottoposte a esame rigoroso ma leale, e godono di credito, e anche allora solo provvisoriamente, soltanto dopo che le previsioni cui conducono sono state ben confermate dall'esperienza; dove raramente si fa un passo radicalmente falso, perché anche le più fallaci delle teorie che guadagnano credito diffuso sono vere nelle principali previsioni sperimentali. Per me e per i pochi colleghi filosofi che dicevo, è pacifico che nessuna ricerca può diventare scientifica nel senso ora descritto, se non si appronta un'adatta nomenclatura teorica: dove ogni termine abbia un solo significato, definito e universalmente accettato fra gli studiosi della materia, e dove i vocaboli siano privi di quelle lusinghe e fascinazioni che possono indurre ad abusarne scrittori corrivi – che è un pregio della nomenclatura scientifica troppo poco apprezzato. È indiscutibile che l'esperienza di quelle scienze che hanno vinto le più grandi difficoltà di terminologia, che sono incontestabilmente le scienze tassonomiche, chimica, mineralogia, botanica, zoologia, ha mostrato in modo conclusivo che l'unica maniera di ottenere l'unanimità necessaria e le necessarie rotture con gli abiti e con le preferenze individuali è quella di ancorare i canoni della

terminologia al *principio morale* e al senso di decoro che tutti posseggono; e che in particolare (con specifiche restrizioni) si dovrà convenire che chi introduce un nuovo concetto in filosofia è in obbligo di inventare termini accettabili per esprimerlo; e che, quando l'ha fatto, è dovere dei suoi colleghi accettare quei termini, e rifiutare con sdegno ogni travisamento dei loro significati originari, non solo quale grave scorrettezza nei riguardi di colui al quale la filosofia è debitrice del concetto, ma anche quale offesa mossa alla filosofia stessa; e inoltre che, una volta che un concetto è stato fornito di termini adatti e sufficienti alla sua espressione, non dovrebbe essere accettato nessun altro termine *tecnico* denotante le medesime cose considerate nelle medesime relazioni. Se questa proposta incontrasse favore, si potrebbe arrivare a ritenere necessario che i filosofi riuniti in congresso adottino, dopo debita deliberazione, convenienti criteri per definire l'applicazione del principio. Così, proprio come si fa in chimica, potrebbe essere provvedimento saggio assegnare significati costanti a certi prefissi e suffissi. A esempio, si potrebbe forse concordare che il prefisso *prope*- marchi un'estensione lata e piuttosto indefinita del significato del termine cui fosse preposto; che il nome di una dottrina termini naturalmente in *ismo*, e che invece *icismo* valga a contrassegnare un'accezione più rigorosamente definita della dottrina in questione; e così via. Inoltre, proprio come in biologia non si fa più nessun conto dei termini antecedenti a Linneo, così forse in filosofia sembrerà conveniente non risalire oltre la terminologia della Scolastica. Per illustrare un altro tipo di determinazione: non è probabilmente mai accaduto che un filosofo abbia tentato di dare un nome generale alla sua dottrina, senza che quel nome acquistasse presto, nell'uso filosofico corrente, un significato molto più ampio di quello inteso originariamente. Così, i sistemi specifici vanno sotto il nome di kantismo, benthamismo, comtismo, spencerismo, ecc.; mentre trascendentalismo, utilitarismo, positivismo, evoluzionismo, filosofia sintetica, ecc. sono stati elevati irrevocabilmente, e assai convenientemente, a governare territori più vasti.

Perché «pragmaticismo»

Dopo aver aspettato invano, per un bel po' d'anni, un'occasione particolarmente favorevole per raccomandare le sue concezioni di etica della terminologia, chi scrive le ha ora finalmente tirate in ballo un po' a forza, in un'occasione in cui non ha da avanzare nessuna proposta specifica, ma solo da esprimere soddisfazione per la rotta presa dall'uso, senza fissazione esplicita di criteri e risoluzioni di congressi. La sua parola «pragmatismo» ha

ottenuto generale riconoscimento in un senso generalizzato che sembra palesare capacità di sviluppo e vitalità. Il famoso psicologo James è stato il primo ad adottarla[2], vedendo che il suo «empirismo radicale» in sostanza corrispondeva alla definizione di pragmatismo data dall'autore di queste pagine, malgrado qualche differenza nel punto di vista. Subito dopo, quel pensatore così mirabilmente chiaro e brillante che è Ferdinand C.S. Schiller[3], cercando un nome più attraente per l'«antropomorfismo» che aveva impiegato nel suo *Riddle of the Sphinx* [*L'enigma della Sfinge*] in quel suo notevolissimo saggio *Axioms as Postulates* [*Assiomi come postulati*][4], si trovò anch'egli a usare il termine «pragmatismo», che nel senso originale era in generico accordo con la sua propria dottrina, per la quale ha poi introdotto il termine più appropriato e specifico di «umanismo», conservando però «pragmatismo» in un senso in certo modo più lato. Sin qui tutto era andato bene. Ma ora la parola «pragmatismo» comincia ad apparire qua e là sulle riviste letterarie, sfruttata senza pietà, come le parole devono aspettarsi quando cadono nelle grinfie della letteratura. Per non debordare ancora, come gli è già occorso, dalle buone maniere anglosassoni, nel rimproverare scelte infelici della parola, infelici perché volte a esprimere proprio i significati che la parola voleva invece escludere, chi scrive, trovando il suo marmocchio così cresciuto, si è deciso a dare il bacio d'addio al suo bambino e ad abbandonarlo al suo più alto destino; mentre, al preciso scopo di esprimere la propria definizione originale di «pragmatismo», chiede di poter annunciare la nascita della parola «pragmaticismo», che è abbastanza brutta da essere al riparo dai rapitori di bambini[5].

Ch.S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai «Collected Papers»*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Grazia, G. Proni, Bompiani, Milano 1984, pp. 132-35

1. Per «nomenclatura filosofica» Peirce intende la terminologia tecnica impiegata in filosofia, che egli vuole rendere rigorosa mediante la precisazione del significato univoco di ogni termine. L'esigenza di siffatto rigore ha per Peirce un carattere morale.
2. Precisamente nell'opera *The Varieties of Religious Experience* del 1902.
3. Filosofo inglese (1864-1937), insegnò nell'università di Oxford e poi in quella di Los Angeles, e fu autore di un libro sull'evoluzionismo intitolato *L'enigma della Sfinge*, cioè l'enigma rappresentato dall'uomo, che viene qui citato da Peirce.
4. Anch'esso edito nel 1902.
5. Peirce ricorda di avere fatto un uso orale del termine «pragmaticismo» fin dalla metà degli anni Settanta dell'Ottocento. Un impiego scritto del termine è invece fatto per la prima volta in questo saggio – se si eccettua un articolo steso da Peirce per il *Dictionary of Philosophy and Psychology* (1901-2) di James Mark Baldwin.

William James

Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare

Il significato del pragmatismo

Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare

L’opera di James è la prova concreta di quanto il pensiero pragmatista abbia ampliato l’orizzonte dell’empirismo tradizionale. Assumendo quale criterio per valutare il nostro conoscere le conseguenze pratiche che esso produce, il pragmatismo mette in luce il suo carattere attivo e lo apre a tutte le estensioni possibili che hanno rilevanza pratica per la vita. Il pragmatismo scioglie in questo modo ogni chiusura dogmatica della teoria della conoscenza, sia idealistica sia empiristica.
Il brano che presentiamo, tratto dall’opera *Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare* (1907), illustra la storia e il significato del termine pragmatismo.

Un’occhiata alla storia dell’idea vi mostrerà che cosa significhi il pragmatismo. Il termine deriva dalla parola greca *prágma* che significa «azione», donde i nostri termini «pratica» e «pratico». Fu introdotto per la prima volta in filosofia da Charles Peirce nel 1878. In un articolo intitolato *How to Make Our Ideas Clear*, comparso in «The Popular Science Monthly» del gennaio di quell’anno, il Peirce, dopo aver notato che le nostre credenze sono in realtà regole per l’azione, affermò che, se si vuole esprimere il significato di un pensiero, occorre determinare quale condotta esso sia capace di produrre: questa condotta è per noi il suo solo significato. E il fatto tangibile che sta alla radice di tutte le distinzioni del pensiero, per sottili che siano, è che non ne esiste nessuna tanto fine da non mettere capo a una possibile differenza pratica. Per ottenere una perfetta chiarezza nella nostra idea di un oggetto, bisogna allora che ci limitiamo a considerare quali concepibili effetti pratici essa possa implicare, quali sensazioni dobbiamo aspettarci e quali reazioni dobbiamo preparare. La nostra concezione di questi effetti, sia immediata o remota, è allora tutta la concezione che abbiamo dell’oggetto in quanto essa abbia un significato positivo.

Questo è il principio di Peirce, il principio del pragmatismo[1]. Rimase

sconosciuto a tutti per vent'anni, fino a quando io non lo trassi fuori di nuovo e ne feci una particolare applicazione alla religione. Da allora, cioè dal 1898, i tempi sembrarono maturi per una sua accettazione. Il termine «pragmatismo» s'è diffuso e oggi macchia bellamente le pagine delle riviste filosofiche. Dovunque si parla del «movimento pragmatista», talora con rispetto e talora con offese, quasi mai con una chiara conoscenza dello stesso. È evidente che il termine si applica a un numero di tendenze che finora non hanno avuto un nome collettivo che le designasse.

Per capire l'importanza del principio di Peirce, ci si deve abituare a usarlo nei casi concreti. Scopersi cinque anni fa che Ostwald, l'illustre chimico di Lipsia[2], se ne era servito nelle sue lezioni di filosofia della scienza, sebbene non l'avesse chiamato con quel nome. «Tutte le realtà – egli mi scrisse – influenzano la nostra condotta e tale influenza ne rappresenta il significato per noi. Sono solito porre così le questioni ai miei studenti: Per quali aspetti il mondo sarebbe diverso se questa o quell'alternativa fosse vera? Se non trovo niente che lo renda tale, allora l'alternativa è priva di significato». Avviene cioè che dottrine rivali intendano in concreto la stessa cosa, né c'è altro significato oltre quello pratico. Ostwald ce ne fornisce l'esempio in una pubblica conferenza. I chimici hanno disputato a lungo sull'odierna costituzione di certi corpi denominati «tautomeri». Le loro proprietà sembrano ugualmente compatibili con la nozione secondo cui un atomo instabile di idrogeno oscilla nel loro interno oppure costituiscono le misture di due corpi. La disputa è divampata, ma non è mai stata risolta. «Essa non sarebbe neppure cominciata – sostiene Ostwald – se i contendenti si fossero chiesti quale particolare fatto sperimentale poteva risultare diverso assumendo come corretta l'una o l'altra teoria. Sarebbe allora apparso che non ne derivava alcuna differenza reale; e la disputa era tanto astratta come se, discutendo nei tempi antichi sulle lievitazioni della pasta, una parte avesse invocato un folletto e l'altra un elfo come la vera causa del fenomeno».

Meraviglia vedere quante controversie filosofiche diventano insignificanti, appena le sottoponete alla semplice prova di indicare una conseguenza concreta. Non c'è differenza teorica che non si esprima in una differenza di fatto e nella condotta conseguente verso di esso. L'intera funzione della filosofia dovrebbe essere dunque quella di trovare quali precise differenze si produrranno in voi e in me, in determinati istanti della nostra vita, se l'una o l'altra concezione del mondo fosse la vera.

Il pensiero di William James, a cura di A. Santucci, Loescher, Torino 1969, pp. 152-58

1. Il termine e l'idea di pragmatismo erano stati concepiti da Peirce in seguito alla lettura delle prime due *Critiche* kantiane. Nell'articolo del 1905, *Che cos'è il pragmatismo?*, Peirce precisava che «una concezione, cioè il significato razionale di una parola o di un'altra espressione, sta esclusivamente nella sua portata sulla condotta della vita». In seguito, per difendere la propria concezione, rigorosamente metodologica, dai significati assunti dal termine nella discussione filosofica dell'epoca, egli preferì cambiarlo con quello, meno divulgabile, di *pragmaticism*, «pragmaticismo».

2. Wilhelm Ostwald (1853-1932) fu anche filosofo e sostenne, contro il meccanicismo, la centralità del concetto di energia.

William James

Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare

Il metodo pragmatistico

Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare

Il brano che presentiamo, tratto dall'opera *Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare* (1907), illustra il nuovo metodo filosofico inaugurato dal pragmatismo.

Non c'è assolutamente niente di nuovo nel metodo pragmatistico. Socrate aderiva ad esso. Aristotele lo praticava. Locke, Berkeley e Hume recarono, a mezzo suo, importanti contributi alla verità. Shadworth Hodgson sostiene che le realtà sono quali vengono conosciute. Ma questi precursori del pragmatismo lo adoperarono frammentariamente, si limitarono a introdurlo. Solo oggi esso si è generalizzato, è diventato consapevole di una missione universale e si volge a un destino da conquistatore. Io credo a questo destino e spero di poterlo portare a compimento ispirandovi con la mia fede.

Il pragmatismo rappresenta un atteggiamento del tutto familiare in filosofia, quello empiristico, ma lo rappresenta a mio parere in una forma più radicale e meno criticabile che per il passato. Un pragmatista volge risolutamente la schiena, una volta per tutte, a un gran numero di posizioni care ai filosofi di professione. Egli rifugge dall'astrazione, dalle soluzioni verbali, dalle cattive ragioni *a priori*, dai principi fissi, dai sistemi chiusi, dai falsi assoluti. Egli si volge alla concretezza e all'adeguatezza, ai fatti, all'azione e alla forza. Ciò significa far prevalere un'attitudine empiristica su quella razionalistica, la libertà e la possibilità contro il dogma, l'artificio e la

pretesa di una verità definitiva. Né il pragmatismo prende posizione per alcun risultato particolare. Esso è soltanto un metodo. Ma il suo trionfo comporterebbe un cambiamento enorme in quello che ho chiamato il «temperamento» della filosofia. Maestri di tipo ultrarazionalistico ne sarebbero espulsi, così come lo sono il cortigiano nelle repubbliche e il prete ultramontano nei paesi protestanti. Scienza e metafisica s'avvicinerebbero l'una all'altra, lavorerebbero concretamente assieme.

La metafisica ha in genere adottato un tipo di ricerca assai primitivo. Voi sapete come gli uomini abbiano sempre rimpianto il mondo senza leggi della magia e quale grande parte vi abbiano sempre giocato le parole. Se voi possedete il suo nome o la formula dell'incantesimo che lo incatena potete controllare lo spirito, il genio o qualsiasi altra forza. Salomone conosceva i nomi di tutti gli spiriti e, disponendone, li teneva soggetti alla sua volontà. Così l'universo è sempre parso alla gente semplice un mistero, la cui soluzione deve essere cercata in qualche parola o nome illuminante e dotato di potere. Una tale parola indica il principio dell'universo e il possederlo è un modo di possedere l'universo stesso. «Dio», «Ragione», «Assoluto», «Energia» sono altrettanti nomi risolutori. Quando li avete potete stare tranquilli. Siete giunti alla fine della vostra ricerca metafisica.

Ma se seguite il metodo dogmatico, non potete credere che una tale parola chiuda davvero la questione. Dovete tirar fuori da ogni parola il suo valore in contanti (*cash-value*), metterla alla prova nel flusso dell'esperienza. Più che una soluzione essa appare allora il programma di un'attività ulteriore e, più particolarmente, un'indicazione dei modi in cui le realtà esistenti possono essere cambiate. Le teorie diventano strumenti e non già risposte ad enigmi di cui possiamo appagarci. Noi ci appoggiamo ad esse, ci muoviamo in avanti e all'occasione trasformiamo la realtà con il loro aiuto. Il pragmatismo non cristallizza le nostre teorie, dà loro un valore di guida e le mette alla prova. Non essendoci niente di veramente nuovo, esso va d'accordo con molte antiche tendenze della filosofia. Va d'accordo, per esempio, con il nominalismo per il continuo richiamo agli individui particolari, con l'utilitarismo per il rilievo dato agli aspetti pratici, con il positivismo per il suo disprezzo delle soluzioni verbali, delle questioni inutili e delle astrazioni metafisiche. Tutte queste, voi lo notate, sono tendenze anti-intellettualistiche. Il pragmatismo è in lotta aperta contro il razionalismo come sistema e come metodo. Ma, sia al principio che alla fine, esso non parteggia per alcun risultato particolare. Il pragmatismo non ha dogmi e nessuna dottrina manca di utilizzare il suo metodo. Come ha ben detto il giovane pragmatista italiano Papini[1], esso si situa nel mezzo delle teorie

come un corridoio in un albergo. Innumerevoli camere si aprono su di esso. In una potete trovare un uomo che sta scrivendo un'opera atea; nella successiva c'è uno che prega in ginocchio con fede e fervore; nella terza un chimico sta indagando sulle proprietà dei corpi. In una quarta camera viene escogitato un sistema di metafisica idealistica, nella quinta si dimostra l'impossibilità della metafisica. Ma tutte dànno sul corridoio e ognuno deve passarvi attraverso, se vuole raggiungere la sua stanza o uscirne.

Nessuna dottrina particolare, insomma, ma solo un atteggiamento di ricerca: ecco che significa il metodo pragmatico. La disposizione a togliere lo sguardo dalle cose prime, dai principi, dalle «categorie», dalle pretese necessità e a guardare invece alle cose ultime, ai risultati, alle conseguenze, ai fatti. E tanto basti per il metodo pragmatico! Voi potrete obiettare che l'ho elogiato più di quanto non l'abbia spiegato, ma ora ve lo esporrò abbondantemente mostrandolo all'opera in taluni problemi familiari. Nel frattempo la parola «pragmatismo» è stata usata in un senso più vasto, così da indicare una certa teoria della verità.

Il pensiero di William James, a cura di A. Santucci, Loescher, Torino 1969, pp. 152-58

1. Di Papini James conosceva soprattutto *Il crepuscolo dei filosofi* nonché gli scritti apparsi sulla rivista fiorentina «Leonardo» e ripubblicati nel volumetto del 1913 *Sul pragmatismo*. Più scarsi furono invece i rapporti con Vailati e Calderoni, i due pragmatisti logici del gruppo leonardiano che si richiamavano direttamente alle regole di Peirce.

John Dewey

Logica, teoria dell'indagine

Logica come teoria dell'indagine scientifica

Logica, teoria dell'indagine, Introduzione, cap. I

Tra le opere più importanti di Dewey c'è la *Logica, teoria dell'indagine*, pubblicata nel 1938. In un confronto con la concezione tradizionale, cioè aristotelica, di tale disciplina Dewey intende ridefinirne la natura e i compiti tenendo presenti le profonde trasformazioni che la scienza moderna ha prodotto rispetto a quella antica. La conclusione principale a cui egli perviene è che la logica deve essere intesa come teoria

dell'indagine scientifica. Del primo capitolo dell'Introduzione presentiamo le parti più significative in cui Dewey rivendica l'esigenza di una siffatta ricomprensione della logica.

L'assunto [di quest'opera, cioè della *Logica, teoria dell'indagine*] è, in breve, che tutte le forme logiche (con le loro proprietà caratteristiche) nascono attraverso il lavoro d'indagine e concernono il controllo dell'indagine in vista dell'attendibilità delle asserzioni prodotte. Questa concezione va più in là della semplice affermazione che le forme logiche si esplicano o vengono alla luce quando noi riflettiamo sui processi d'indagine in uso. Naturalmente significa anche quello, ma altresì che le forme logiche *hanno origine* nelle operazioni di ricerca. Per usare un'espressione adatta, il senso ne è che, mentre l'indagine dell'indagine è *causa cognoscendi* delle forme logiche, la primitiva indagine è essa stessa *causa essendi* delle forme poi rivelate da quell'indagine ulteriore[1]. [...]

La questione ridotta ai suoi termini elementari è di stabilire se l'indagine possa sviluppare nel corso del suo stesso svolgimento i criteri logici e le forme alle quali l'*ulteriore* ricerca debba esser sottoposta. Si può rispondere dicendo che essa le *può* sviluppare perché lo ha fatto. Si può anzi sfidare colui che facesse questa obiezione a produrre un solo caso di riprova di metodi scientifici non prodottasi nel corso e per mezzo del processo di autorettifica della concreta indagine, un solo caso dovuto all'applicazione di criteri *ab extra*. [...]

1. *La logica è una disciplina che si evolve*. La ragione ne è che la logica si fonda su analisi dei migliori metodi di ricerca (giudicati tali in riferimento ai loro risultati nell'indagine continuativa) esistenti ad un dato momento. Via via che si perfezionano i metodi delle scienze, corrispondenti mutamenti si verificano nella logica[2]. Un cambiamento di enorme importanza ebbe luogo nella teoria logica da quando la logica classica formulò i metodi della scienza esistente al suo tempo. Ciò avvenne in conseguenza dello sviluppo della matematica e della fisica. Se tuttavia le attuali teorie logiche fornissero una formulazione corrente dei metodi scientifici in uso, una formulazione ormai affrancata da una dottrina delle forme logiche avuta in retaggio da una scienza oggi non più sostenibile, questa trattazione non avrebbe ragione d'esistere. Quando in avvenire i metodi d'indagine verranno ulteriormente mutati, la teoria logica cambierà anch'essa. Non v'è ragione di supporre che la logica sia stata e neppure che sarà tanto perfezionata da non richiedere più, salvo forse per qualche minore dettaglio, ulteriori modificazioni. L'idea che la logica sia suscettibile di formulazione definitiva non è altro che un *idolum*

theatri[3].

2. *La materia della logica viene determinata operativamente*[4]. Questa tesi non è che una diversa formulazione di ciò ch'è stato già detto. I metodi d'indagine sono operazioni eseguite o da eseguirsi. Le forme logiche sono condizioni che l'indagine, in quanto indagine, deve soddisfare.

3. *Le forme logiche hanno carattere di postulati*. L'indagine, per essere indagine nel senso completo della parola, deve soddisfare certi requisiti suscettibili di essere enunciati formalmente. Giusta la concezione che pone una fondamentale differenza fra logica e metodologia, tali requisiti sono precedenti e indipendenti rispetto all'indagine. Da tale punto di vista, essi sono di per sé giustificati, non hanno carattere intrinseco di postulati. Tale concezione è il fondamento ultimo dell'idea che essi siano completamente e necessariamente *a priori*, e conoscibili per mezzo di una facoltà chiamata *ragione pura*. La posizione qui assunta ritiene che essi siano, intrinsecamente, postulati dell'indagine e per l'indagine, e costituiscano formulazioni di condizioni, individuate nel corso della ricerca stessa, che l'ulteriore indagine deve soddisfare se vuol conseguire come risultato una giustificata asseribilità. [...]

Un postulato è anche una stipulazione. Impegnarsi in una ricerca è simile ad accedere ad un contratto, in quanto il ricercatore è tenuto all'osservanza di certe condizioni. Una stipulazione consiste nello stabilire di comune accordo certe condizioni per la condotta di qualche affare. Le stipulazioni presupposte sono dapprima implicite nell'intrapresa di un'indagine. Quando esse sono riconosciute formalmente (formulate), diventano forme logiche di vario grado di generalità, che definiscono l'esigenza implicita. Ogni esigenza è una richiesta, ma non ogni richiesta è un postulato, in quanto un postulato comporta l'assunzione di responsabilità. Le responsabilità che si assumono vengono determinate nelle stipulazioni. Esse implicano la disposizione ad agire in certi specifici modi. Per questa ragione i postulati non sono scelti arbitrariamente. Essi hanno diritto al rispetto nello stesso senso in cui un diritto presenta un titolo o ha autorità a che gli sia attribuita la considerazione dovuta. [...]

Chiamare postulati le forme logiche costituisce così, da un punto di vista negativo, un modo di far convergere l'attenzione sul fatto che essi non sono dati e imposti dal di fuori. Appunto come i postulati, ad esempio, della geometria non sono verità prime di per sé evidenti imposte come premesse dall'esterno, bensì formulazioni delle condizioni che occorre soddisfare nella trattazione di certi argomenti, così avviene anche per le forme logiche che valgono per *ogni* ricerca. In un contratto l'accordo che esso comporta ha

luogo fra le conseguenze delle attività di due o più parti rispetto a qualche determinato affare. Nella ricerca, l'accordo ha luogo fra la conseguenza di una serie d'indagini. [...]

4. *La logica è una teoria naturalistica*. Il termine «naturalistico» ha diversi significati. Qui è usato, da un lato, nel senso che non vi è soluzione di continuità fra le operazioni d'indagine e quelle biologiche e fisiche[5]. «Continuità», d'altro lato, significa che le operazioni razionali *si sviluppano da* attività organiche, pur senza identificarsi con ciò da cui sorgono. [...] La logica di cui trattiamo è anche naturalistica nel senso dell'osservabilità, nel significato ordinario della parola, delle attività d'indagine. Le concezioni basate su di una mistica facoltà d'*intuizione* o su qualunque fenomeno così occulto da non poter esser offerto all'esame e verifica pubblici (come per esempio ciò ch'è puramente psichico) devono esser escluse.

5 . *La logica è una disciplina sociale*. Un'interpretazione ambigua della parola «naturalistico» è quella per cui essa implicherebbe la riduzione del comportamento umano al comportamento delle api, delle amebe, o degli elettroni e dei protoni. Ma l'uomo è *naturalmente* un essere che vive associato con altri in comunità che hanno un linguaggio, e perciò godono di una cultura trasmessa. L'indagine è una forma di attività che è socialmente condizionata e che influisce sulla cultura. Questo fatto importa due conseguenze, una di portata più ristretta ed una di portata più ampia. La prima si esprime nella connessione della logica coi simboli. Coloro che si interessano di «logica simbolica» non riconoscono sempre la necessità di fornire una spiegazione del riferimento e della funzione dei simboli. Per quanto le relazioni dei simboli fra di loro siano importanti, i simboli come tali devono intendersi in ultima analisi nei termini della funzione che la simbolizzazione espleta. Il fatto che tutti i linguaggi (che comprendono assai di più che non il semplice linguaggio parlato) consistano di simboli, non può di per se stesso chiarire la natura di un simbolismo del genere di quello usato nell'indagine. Ma, quando sia posto su una base naturalistica, esso forma sicuramente il punto di partenza per la teoria logica dei simboli. Ogni teoria della logica deve prendere posizione sulla questione se i simboli siano rivestimenti *ad hoc* per significazioni che sussistono indipendentemente da essi, o se costituiscono piuttosto condizioni necessarie per l'esistenza delle significazioni: in termini usuali, se il linguaggio è l'abito del «pensiero» o se è qualcosa senza di cui non può esservi «pensiero».

[...] Il linguaggio nel suo più largo senso – che comprende tutti i mezzi di comunicazione come, ad esempio, monumenti, riti ed arti stilizzate – è l'ambiente in cui la cultura esiste e attraverso il quale essa viene trasmessa.

Avvenimenti che non vengano ricordati non possono neppure esser discussi. Il linguaggio è l'archivio che perpetua gli accadimenti e li rende sottoponibili al pubblico esame. D'altro canto, idee o significazioni che esistano *solo* in simboli che non siano comunicabili sono fantasie inimmaginabili. La concezione naturalistica della logica, che è alla base della nostra posizione, può dirsi così un *naturalismo culturale*. Né l'indagine né il complesso più astrattamente formale di simboli può prescindere dalla matrice culturale in cui vive, si muove e ha il suo essere.

6. *La logica è autonoma*. La posizione assunta comporta che l'indagine abbia un valore decisivo nella determinazione delle condizioni formali dell'indagine stessa. La logica come indagine sull'indagine è, se volete, un circolo chiuso; essa non dipende da alcunché che sia estraneo alla ricerca. L'importanza di questa affermazione può forse intendersi assai agevolmente facendo attenzione soltanto a ciò ch'essa esclude. Esclude la determinazione e la cernita dei primi princìpi logici mediante un atto intuitivo *a priori*, anche se si dica che l'intuizione in questione è quella di un *Intellectus Purus*. Esclude che si possa fondare la logica su presupposizioni e premesse di natura metafisica ed epistemologica. Queste ultime devono essere determinate, se mai, per mezzo di ciò che si scopre a coronamento della ricerca; non devono essere inserite alle radici stesse dell'indagine come suo «fondamento». Dal punto di vista epistemologico, esclude, come già s'è osservato ad altro proposito, la presupposizione di una definizione bell'e fatta della conoscenza che determini il carattere dell'indagine. La conoscenza deve essere definita in termini di ricerca, non viceversa, così in particolare come universalmente.

J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, trad. it. di A. Visalberghi, Einaudi, Torino 1973, pp. 12-14, 25-33

1. Dewey intende affermare che la logica ha origine non tanto, sebbene anche, dalle nostre *riflessioni* sui processi conoscitivi che avvengono quando facciamo scienza, bensì dal processo stesso del nostro indagare scientifico. La riflessione metodologica che subentra in un secondo momento mette a tema questa genesi della logica.

2. Dewey mina in questo modo alle fondamenta la concezione classica secondo la quale la logica formula le leggi universali del pensiero. Egli la intende invece come un insieme di operazioni che vengono sviluppate nel contesto dell'indagine scientifica stessa, quasi come uno strumento che viene progressivamente affinato.

3. Secondo la dottrina degli *idola* di Francis Bacon, cioè dei «fantasmi», delle «false visioni» o «pregiudizi», gli *idola theatri* costituiscono la quarta specie di pregiudizi, quelli che derivano da dottrine filosofiche. Accanto ad essi vi sono gli *idola tribus*, cioè i pregiudizi comuni al genere umano, gli *idola specus*, i pregiudizi propri di ciascun individuo, e gli *idola fori*, i pregiudizi derivanti dall'uso improprio del linguaggio.

4. La parola «operativo» non è sinonimo di «strumentale». Essa esprime il modo in cui e grazie al quale

la materia d'indagine è trasformata in mezzi per il fine della ricerca, cioè per l'istituzione di determinate situazioni esistenziali. Come termine generale, «strumentale» significa la relazione *mezzi-risultati*, come categoria fondamentale per l'interpretazione delle forme logiche, mentre «operativo» esprime le condizioni grazie alle quali la materia è 1) resa atta a servire come mezzo e 2) funziona effettivamente come mezzo nel compiere la trasformazione obiettiva che è il fine dell'indagine. [*Nota di Dewey*.]

5. Questa affermazione non va fraintesa in senso naturalistico, ma deve essere letta insieme a quanto Dewey afferma subito dopo, ai punti 5 e 6.

La fenomenologia

La fenomenologia è stata tra i movimenti di pensiero più influenti nella prima metà del Novecento. Ha avuto sviluppi significativi in Germania, Francia, Italia e negli Stati Uniti d'America, mantenendosi viva a lungo anche dopo la seconda guerra mondiale. Risulta tuttavia difficile definire con precisione i suoi contorni e, per alcune sue dottrine, essa dovrebbe essere fatta rigorosamente coincidere con l'opera del suo fondatore.
La massima husserliana «alle cose stesse!», che enuncia il programma fenomenologico, era suscettibile di interpretazioni così diverse che – come Paul Ricoeur ha acutamente osservato – la storia della fenomenologia è diventata in realtà la storia delle sue eresie. Allievi diretti di **Edmund Husserl** (1859-1938), come Martin Heidegger (1889-1976), o compagni di cammino, come **Max Scheler** (1874-1928) e Nicolai Hartmann (1882-1950), o pensatori che a Husserl si ispirarono, come Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), raccolsero l'insegnamento fenomenologico più nello spirito che nella lettera, e videro in essa una possibilità da interpretare liberamente più che un corpo di dottrine da seguire in maniera pedissequa.
Nel nostro percorso considereremo **Franz Brentano** (1838-1917), che con la scoperta dell'intenzionalità precorre la fenomenologia vera e propria; Husserl che ne è il fondatore e il caposcuola; e Scheler, che estese il metodo fenomenologico all'etica e all'antropologia filosofica.

Franz Brentano

Psicologia dal punto di vista empirico

La psicologia descrittiva e il suo compito

Psicologia dal punto di vista empirico, Libro I, cap. 1

L'opera maggiore di Brentano è la *Psicologia dal punto di vista empirico*, apparsa nel 1874. Essa sta agli inizi della psicologia moderna intesa come studio scientifico dei fenomeni psichici. Il merito di Brentano è anzitutto quello di avere formulato in maniera rigorosa l'esigenza metodologica di applicare alla psicologia un metodo scientifico, ossia fondato su basi empiriche. Ciò implica anzitutto una riduzione dell'oggetto tradizionale della psicologia: esso non è più la *psychè* nel senso greco di principio vitale o in quello scolastico di sostanza semplice immortale, ma la psiche nel senso moderno, cioè la coscienza, la mente intesa come l'insieme dei processi psichici. Ma Brentano non intende ridurre la psicologia scientifica alla sola psicofisiologia, cioè allo studio dei fenomeni psichici quali essi appaiono attraverso gli effetti fisici che provocano, ma rivendica un carattere scientifico anche per quella che egli chiama «psicologia descrittiva», distinguendola dalla «psicologia genetica»: la prima analizza e classifica i fenomeni psichici nelle loro forme, strutture e relazioni; la seconda invece li studia nelle loro connessioni causali.
Del libro I della *Psicologia dal punto di vista empirico* presentiamo il cap. 1, intitolato «Il concetto di scienza psicologica e il suo compito».

1. Il termine «psicologia»[1] significa: *scienza dell'anima*. Aristotele, che per primo articola la scienza suddividendola in diversi rami e trattandoli in scritti particolari, intitola infatti una delle sue opere *perì psychès*. Per anima egli intende la natura, ovvero, come usa esprimersi di preferenza, la forma, la realtà effettiva prima, l'atto primo di un essere vivente. Egli definisce vivente ciò che si nutre, cresce e si riproduce, che agisce sensibilmente e mentalmente, o che per lo meno è capace di una qualsiasi di queste azioni. Ben lungi dall'attribuire la coscienza a una pianta, egli ritiene che anche il mondo delle piante sia vivo e animato. Perciò la più antica opera psicologica, dopo aver stabilito il concetto di anima, si occupa delle proprietà più generali che, riguardo alle attività sia vegetative, sia sensitive e intellettive, convengono alle cose che ne partecipano[2].

Questo era l'ambito delle questioni originariamente affrontate dalla psicologia. In seguito esso si è sostanzialmente ristretto, e lo psicologo non

menziona più le attività vegetative. L'intero regno vegetale, ammesso che in esso non si dia coscienza, è stato escluso dalla ricerca psicologica, così come il regno animale, poiché gli animali – al pari delle piante e dei corpi organici – sono oggetto della percezione esterna. Ciò vale anche quando tali manifestazioni entrano in strettissimo rapporto con la vita sensitiva, come nel caso del sistema nervoso e muscolare. Non allo psicologo, ma al fisiologo, spetta da allora la ricerca relativa a questi casi.

Questa restrizione non fu affatto arbitraria, anzi, fu un correttivo ovvio, dettato dalla natura stessa della cosa. I confini fra le scienze appaiono infatti correttamente tracciati, e la loro suddivisione risulta utile al progresso della conoscenza solo quando si lega ciò che è più affine e si separa ciò che lo è meno. Affini in modo specifico sono i fenomeni della coscienza. [...]

L'ambito della psicologia si è dunque notevolmente ristretto. Contemporaneamente, però, si è ridotto il concetto di vita, ovvero, se non proprio esso, dal momento che gli uomini di scienza spesso utilizzano il termine ancora nel senso antico più ampio, è stato comunque il concetto di anima a venir ridotto in termini analoghi.

L'uso linguistico attuale intende per anima il portatore sostanziale delle rappresentazioni e delle altre proprietà che, come esse, possono venir percepite in modo diretto soltanto mediante esperienze interne, di cui le rappresentazioni sono la base; ci si è dunque abituati a definire l'anima come portatore sostanziale di una sensazione, per esempio di una fantasia, di un atto mnemonico, di un moto di speranza o di paura, di un desiderio o di un'avversione.

Anche noi usiamo il termine anima in questo senso. Sembra che, nonostante alcune variazioni nella formulazione, nulla possa impedirci di definire ancor oggi il concetto di psicologia con le stesse parole di Aristotele, chiamandola scienza dell'anima. Come la scienza naturale studia le proprietà e le leggi dei corpi che rientrano nella nostra esperienza esterna, così la psicologia è la scienza che ci insegna a riconoscere le proprietà e le leggi dell'anima, che, mediante l'esperienza interna, scopriamo direttamente in noi e, per analogia, negli altri. [...]

2. Ma non tutti gli psicologi sono disposti a dichiararsi d'accordo con chi, nel senso suddetto, afferma che la psicologia è la scienza dell'anima. Essi tendono piuttosto a definirla come *scienza dei fenomeni psichici*, collocandola così sullo stesso piano della scienza che le è più prossima; inoltre, essi sostengono che anche la scienza naturale dovrebbe venir definita non tanto scienza dei corpi, quanto scienza dei fenomeni fisici.

Chiariamo la ragione di questa contraddizione.

Che cosa si intende quando si dice: scienza dei fenomeni fisici, scienza dei fenomeni psichici? Il termine «fenomeno» viene spesso usato in contrapposizione a ciò che esiste veramente e realmente. Diciamo così che gli oggetti dei nostri sensi, quali le nostre sensazioni ce li mostrano, sono *meri* fenomeni; colore e suono, calore e gusto non sussisterebbero realmente e veramente al di fuori delle nostre sensazioni, nonostante accennino pur sempre a qualcosa che sussiste realmente e veramente. [...] In conclusione, per quanto riguarda gli oggetti dell'esperienza esterna, non abbiamo alcun diritto di ritenere che essi esistono anche in verità proprio come ci appaiono. È addirittura dimostrabile che essi non esistono fuori di noi. In contrapposizione a ciò che è vero e reale, sono meri fenomeni.

Quanto si è detto degli oggetti dell'esperienza esterna non può però venir affermato di quelli dell'esperienza interna. Per quanto riguarda quest'ultima, finora nessuno è riuscito a mostrare che chi prende per veri i suoi fenomeni finisce con l'impigliarsi in contraddizioni; anzi, della loro esistenza abbiamo la nitida conoscenza e la somma certezza che solo la percezione diretta è in grado di fornire. Di fatto, nessuno può dubitare che lo stato psichico che percepisce entro di sé sussista di fatto, e che esso sia così come egli lo percepisce. Chi non se ne convince perviene al dubbio assoluto, a uno scetticismo che sopprimerebbe se stesso, poiché si troverebbe ad avere distrutto ogni possibile punto fisso da cui sferrare i propri attacchi alla conoscenza.

Se il problema è di porre sullo stesso piano scienza naturale e scienza psicologica, non è in questo modo che appare ragionevolmente possibile pervenire ad una determinazione della psicologia come scienza dei fenomeni psichici.

I sostenitori di una simile concezione sono guidati di solito da un'idea del tutto diversa. Essi non negano che pensare e volere sussistano veramente, e utilizzano l'espressione «fenomeni psichici» come se il suo significato equivalesse a situazioni, processi ed eventi «psichici», così come ce li mostra la percezione interna. Tuttavia, anche in tal caso l'opposizione a una concezione antiquata si ricollega al fatto che, in essa, i limiti della conoscenza vengono disconosciuti. Se si afferma che la scienza naturale è la scienza dei corpi, intendendo per corpo una sostanza che, agendo sugli organi della sensibilità, suscita il presentarsi dei fenomeni psichici, si suppone che alla base delle manifestazioni esterne vi siano delle sostanze intese come cause. Se si dice che la psicologia è la scienza dell'anima, intendendo col termine anima il portatore sostanziale degli stati psichici, si esprime la convinzione

che i fenomeni psichici debbano venire considerati come attributi di una sostanza. Ma che cosa autorizza l'assunzione di simili sostanze? Si dice che le sostanze non sono oggetto di esperienza poiché né le sensazioni, né la percezione interna ci mostrano una sostanza. Come nel primo caso si ha a che fare con i fenomeni del calore, del colore e del suono, così nel secondo si hanno le manifestazioni del pensiero, del sentimento e del volere. Ma non notiamo alcun essere cui tali proprietà possano venire attribuite. Si tratta quindi di una finzione che non trova alcuna corrispondenza nella realtà effettiva, e la cui sussistenza, qualora fosse possibile, non sarebbe comunque dimostrabile. Essa, dunque, non è ovviamente oggetto di scienza. Come la scienza naturale non può essere definita scienza dei corpi, così la psicologia non può essere definita scienza dell'anima; piuttosto, mentre la prima andrà concepita semplicemente come scienza dei fenomeni fisici, la seconda, analogamente, dovrà essere intesa come scienza dei fenomeni psichici. Non c'è un'anima, per lo meno non per noi; eppure una psicologia non solo può, ma deve esserci; si tratterà però – per usare l'espressione paradossale di Albert Lange – di una psicologia senz'anima[3].

F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico*, trad. di G. Gurisatti, Laterza, Roma-Bari 1997, vol. I, pp. 67-69, 73-76

1. Dal greco *psychè*, «anima», e *lògos*, «discorso».

2. Nel *De anima* – questo è il titolo latino del trattato che Brentano menziona con il titolo greco *perì psychès* – Aristotele distingue tre diverse funzioni dell'anima: la funzione vegetativa e nutritiva (*phytikòn* e *threptikòn*), quella appetitiva (*orektikòn*) e quella razionale, che a sua volta è calcolativa e scientifica (*logistikòn* ed *epistemonikòn*).

3. L'espressione si trova nella sua *Storia del materialismo* (*Geschichte des Materialismus*, Iserlohn 1866, vol. I, p. 465; trad. a cura di A. Treves, Monanni, Milano 1932, 2 voll., vol. II, p. 398).

Franz Brentano

Psicologia dal punto di vista empirico

L'intenzionalità come differenza dei fenomeni psichici dai fenomeni fisici

Psicologia dal punto di vista empirico, Libro II, cap. 1

Nel quadro della propria psicologia descrittiva Brentano individua un criterio preciso per demarcare i fenomeni psichici da quelli

fisici. Esso consiste nel loro carattere intenzionale, cioè nel fatto che essi sono sempre diretti a un oggetto. Dal libro II della *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) presentiamo il cap. 1 in cui è stabilita la differenza tra fenomeni fisici e fenomeni psichici mediante il concetto di intenzionalità.

1. L'intero mondo dei fenomeni si divide in due grandi classi, quella dei fenomeni *fisici* e quella dei fenomeni *psichici*. Già in precedenza, al momento di stabilire il concetto di psicologia, abbiamo parlato di tale differenza, e vi siamo tornati durante l'indagine sui metodi di ricerca. Quanto abbiamo affermato finora non è tuttavia sufficiente; ciò a cui si è accennato solo di passaggio va ora determinato in modo più certo e definito, cosa tanto più necessaria, dato che riguardo alla delimitazione dei due ambiti non sono state raggiunte né unanimità né piena chiarezza. In più occasioni abbiamo constatato che fenomeni fisici che appaiono nella fantasia sono stati scambiati per fenomeni psichici. Ma vi sono ancora molti altri casi di confusione. [...] Stando così le cose ci troviamo costretti a occuparci un po' più approfonditamente della questione.

2. La spiegazione che cerchiamo non è una definizione data secondo le tradizionali regole dei logici. Negli ultimi tempi proprio esse sono state oggetto più volte di una critica spregiudicata, e a ciò che è stato loro rimproverato si potrebbe aggiungere qualche altra parola. Cercheremo di spiegare i due termini: «fenomeno fisico» e «fenomeno psichico». In proposito vorremmo evitare equivoci e confusioni, senza preoccuparci troppo dei mezzi impiegati, perché siano davvero utili a fare chiarezza. [...] Tentiamo quindi in primo luogo di chiarire i concetti mediante esempi.

Ogni rappresentazione nata dalla sensazione o dalla fantasia è un esempio di fenomeno psichico; col termine «rappresentazione» non intendo qui ciò che viene rappresentato, ma l'atto del rappresentare. L'udire un suono, il vedere un oggetto colorato, il sentire caldo e freddo, così come gli analoghi stati di fantasia, sono tutti esempi di rappresentazione così intesa; ma lo è anche il pensare un concetto generale, ammesso che ciò accada davvero. Inoltre, sono fenomeni psichici ogni giudizio, ogni ricordo, ogni attesa, ogni deduzione, ogni convinzione o opinione, ogni dubbio. Fenomeni psichici sono anche tutti i moti d'animo: gioia, tristezza, paura, speranza, coraggio, viltà, ira, amore, odio, desiderio, volontà, intenzione, stupore, meraviglia, disprezzo, ecc.

Esempi di fenomeni fisici sono invece un colore, una figura, un paesaggio che vedo; un accordo che odo; il caldo, il freddo, l'odore che percepisco; così

come analoghe immagini che mi appaiono nella fantasia.

Questi esempi bastano a rendere evidente la differenza fra le due classi di fenomeni.

3. Ma vogliamo tentare di spiegare il fenomeno psichico anche in un modo diverso e più unitario. A tale scopo ci si offre una definizione già usata in precedenza, quando abbiamo affermato che con il termine «fenomeni psichici» indichiamo sia le rappresentazioni, sia tutti i fenomeni basati su rappresentazioni. È appena il caso di ricordare che per rappresentazione non intendiamo qui il rappresentato, ma il rappresentare che costituisce la base non solo del giudicare, ma anche del desiderare, così come di ogni altro atto psichico. Nulla può venir giudicato, ma nemmeno desiderato, sperato o temuto, se non è stato rappresentato. In questo senso la definizione data comprende tutti gli esempi ricordati di fenomeni psichici e in generale tutte le manifestazioni appartenenti a questo ambito.

Il fatto che non si possa dire neanche una frase sui fenomeni psichici senza che qualcuno la contesti indica lo stato ancora immaturo in cui si trova la psicologia. [...]

4. [...] Vediamo dunque che per quanto riguarda sia i fenomeni fisici che quelli psichici la distinzione proposta viene contestata. Forse l'opposizione potrebbe rivelarsi infondata in entrambi i casi. Ma per i fenomeni psichici resta in ogni caso auspicabile l'individuazione di un'ulteriore deteminazione comune: poiché se non altro la discussione se determinati fenomeni fisici o psichici appaiano estesi oppure no indica che tale caratteristica non è sufficiente a stabilire una distinzione netta, e quindi circoscrive i fenomeni psichici solo in termini negativi. [...]

5. Quale caratteristica positiva siamo in grado di proporre? Oppure non v'è alcuna determinazione positiva che valga contemporaneamente per tutti i fenomeni psichici? Bain, in effetti, afferma che non ve n'è alcuna[1]. Ciò nonostante, già gli psicologi antichi richiamavano l'attenzione sulla particolare affinità e sull'analogia che si stabiliscono fra tutti i fenomeni psichici, e di cui invece non partecipano quelli fisici.

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamavano l'in-esistenza intenzionale (o mentale) di un oggetto[2], e che noi, anche se in modo non del tutto privo di ambiguità, definiamo il riferimento a un contenuto, la tensione verso un oggetto (che non va inteso come realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene

o accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato ecc.[3]

Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto.

F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico*, trad. di G. Gurisatti, Laterza, Roma-Bari 1997, vol. I, pp. 143-46, 154-55

1. Alexander Bain (1818-1903), filosofo e psicologo scozzese, aveva fatto questa affermazione nell'introduzione alla sua opera *The Senses and the Intellect* (*I sensi e l'intelletto*), 2 voll., Oxford 1855.

2. L'espressione «in-esistenza» va naturalmente intesa nel senso che l'oggetto esiste *nel* mentale.

3. Già Aristotele ha fatto riferimento a questa particolarità psichica. Nei suoi libri sull'anima egli dice che l'oggetto della sensibilità, in quanto sentito, è contenuto nel senziente, che l'organo sensoriale recepisce l'oggetto sentito senza la materia, e che, infine, il pensato si situa nell'intelletto pensante. [*Nota di Brentano*.]

Edmund Husserl

Ricerche logiche

Intuizione sensibile e intuizione categoriale

Ricerche logiche, Ricerca VI

Per la sua straordinaria capacità di osservare e descrivere nei dettagli i fenomeni indagati, Husserl è stato definito a ragione un «maestro della microanalisi». Il risvolto negativo di tale maestria è la sua scarsa attitudine alla sintesi. Tanto l'opera husserliana risulta illuminante nei particolari, altrettanto frequentemente essa trasmette un'impressione opposta in merito agli obiettivi e alle linee generali che persegue. Ciò spiega perché Husserl sia riuscito a portare a termine solo poche delle grandi opere da lui progettate, lasciando ai posteri un subisso di carte inedite la cui pubblicazione è a tutt'oggi incompiuta.

Le *Ricerche logiche* sono la prima grande opera di Husserl e furono pubblicate in due volumi: il primo, apparso nel 1900 con il titolo *Prolegomeni a una logica pura*, conteneva una critica

dello psicologismo svolta attraverso l’esame dei suoi maggiori esponenti (Herbert Spencer, John Stuart Mill, Christian Sigwart, Theodor Lipps, Benno Erdmann); il secondo, uscito l’anno seguente e intitolato *Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*, analizzava gli atti della coscienza necessari a spiegare come si costituisce la nostra conoscenza. Nel secondo volume venivano introdotte a tal fine alcune dottrine che diventarono pilastri della fenomenologia: la distinzione tra il «significato» (che è ideale) e l’«espressione» (che è individuale), il concetto di «vissuto intenzionale» (*intentionales Erlebnis*) e quindi la definizione dell’«intenzionalità» quale carattere comune degli atti psichici, il metodo della «visione eidetica» e infine la distinzione tra l’intuizione sensibile e l’intuizione categoriale. Quest’ultimo argomento è trattato nel brano che presentiamo tratto dalla sesta *Ricerca*. Prendendo come filo conduttore la percezione sensibile e gli enunciati che la esprimono (per esempio: «questo foglio è bianco», «questo albero è verde», ecc.), Husserl nota che mentre gli elementi semplici dell’enunciato («foglio», «albero», «bianco», «verde») sono «riempiti» da una corrispondente percezione sensibile – che conferisce loro un contenuto e in riferimento alla quale essi possono essere verificati –, vi sono nell’enunciato altre parti (nella fattispecie la copula «è», che connette il soggetto con i predicati) a cui non corrisponde nessuna percezione sensibile che li «riempia», e tuttavia noi le cogliamo e le comprendiamo nella loro funzione e nel loro significato. Al fine di spiegare come noi cogliamo e capiamo tali elementi «categoriali», Husserl introduce, in analogia con l’intuizione sensibile, una «intuizione categoriale». Si tratta di una dottrina importante che spiega tra l’altro la nostra comprensione del concetto di essere (come determinazione categoriale) e della verità che esso implica.

1. *Il problema del riempimento delle forme significanti categoriali e un’idea guida per la sua soluzione*

Nelle considerazioni finora svolte è diventata ormai nettamente avvertibile una grossa lacuna. Essa riguarda le forme categoriali oggettive, ovvero le funzioni «sintetiche» nella sfera degli atti oggettivanti[1] attraverso cui queste forme oggettive si costituiscono, e debbono pervenire all’«intuizione» e

quindi anche alla «conoscenza». [...] Anche questa volta prendiamo come base il caso estremamente semplice degli enunciati della percezione o di altri generi di intuizione, chiarendo sulla loro base il tema delle prossime considerazioni nel modo che segue:

Nel caso degli enunciati percettivi non si riempiono soltanto le rappresentazioni nominali in essi intrecciate; attraverso la percezione soggiacente trova riempimento il significato dell'enunciato nella sua interezza. Dell'intero enunciato si dice appunto che esso dà espressione alla nostra percezione; noi non diciamo soltanto: io vedo questo foglio di carta, un calamaio, alcuni libri, ecc., ma anche: *io vedo che questo foglio di carta è scritto, che qui vi è un calamaio di bronzo, che alcuni libri sono aperti*, ecc. A qualcuno potrà sembrare sufficientemente chiaro il riempimento dei significati nominali[2]; ma in che modo va inteso il riempimento dell'*intero* enunciato, e in particolare considerando ciò che va al di là della sua «materia», cioè, in questo caso, dei termini nominali? Che cosa può e deve procurare il riempimento ai momenti significanti che costituiscono la forma proposizionale come tale, e a cui appartiene ad esempio la copula – ai momenti della «forma categoriale»?

2. *I correlati oggettivi delle forme categoriali non sono momenti «reali»*

Abbiamo detto che la flessione che dà una forma, l'essere[3] nella funzione attributiva e predicativa non si riempie in nessuna percezione[4]. Ci richiamiamo qui alla frase di Kant: *l'essere non è un predicato reale*[5]. Anche se essa si riferisce all'essere esistenziale, all'essere della «posizione assoluta», come è anche stato definito da Herbart, ciò nondimeno possiamo servirci di essa in rapporto all'essere predicativo e attributivo. Io posso vedere il colore, non l'*essere*-colorato. Posso avere la sensazione della levigatezza, ma non dell'*essere*-levigato. Posso udire il suono, ma non l'*essere*-sonoro. *Nell'*oggetto l'essere non è nulla, non è una sua parte, non è un momento insito in esso: non è una qualità o un carattere di intensità, e neppure una figura, una forma interna in generale, una proprietà costitutiva comunque intesa. Ma l'essere non è nemmeno qualcosa che si aggiunga *all'*oggetto, come non è una proprietà reale interna, così non è nemmeno una proprietà reale esterna: per questo, in senso *reale*, non è in generale una «proprietà». Infatti esso non riguarda neppure le forme *intrinseche* di unità che connettono gli oggetti in oggetti più comprensivi, i colori in strutture cromatiche, i suoni in strutture armoniche, le cose in cose più ampie o ordinamenti fra cose (giardini, strade, mondo fenomenale esterno). In queste forme intrinseche di unità si radicano le proprietà esterne degli oggetti, la

destra e la sinistra, l'alto e il basso, il piano e il forte, ecc. – dove naturalmente non è dato trovare nulla di corrispondente allo *è*.

Abbiamo parlato or ora di *oggetti*, delle loro proprietà costitutive, della loro connessione intrinseca con altri oggetti che crea oggetti più comprensivi e che aggiunge agli oggetti-parte proprietà esterne; abbiamo detto che è vano cercare qui qualcosa che corrisponda all'essere. Ma tutti questi elementi sono qualcosa di percepibile ed essi esauriscono l'ambito delle percezioni possibili in modo tale che si dovrebbe senz'altro constatare e affermare che *l'essere non è assolutamente nulla di percepibile.* [...]

Nella sfera della percezione sensibile così intesa, e corrispondentemente dell'*intuizione sensibile* in generale – mantenendo questa estensione del termine di sensibilità – un significato come quello della parola *essere* non trova dunque nessun *correlato oggettivo* possibile e perciò nessun riempimento possibile negli atti di una simile percezione. Ciò che vale per l'essere, vale palesemente anche per le altre forme categoriali presenti negli enunciati, sia che costituiscano delle componenti dei termini, sia che connettano i termini stessi nell'unità della proposizione. *Un* e *il*, *e* ed *o*, *se* e *allora*, *tutti* e *nessuno*, *qualcosa* e *nulla*, le *forme della quantità* e le *determinazioni numeriche* ecc. – tutti questi sono elementi proposizionali significanti, ma cercheremo invano i loro correlati oggettuali (se in genere possiamo attribuire ad essi dei correlati oggettuali) nella sfera degli oggetti *reali*, espressione che non vuol dire altro se non: oggetti di una percezione sensibile possibile.

3. *L'ORIGINE DEL CONCETTO DI ESSERE E DELLE ALTRE CATEGORIE NON È INSITA NELLA SFERA DELLA PERCEZIONE INTERNA*

Ciò vale tuttavia – lo sottolineiamo espressamente – non solo per la sfera dei sensi «esterni», ma anche per quella del senso «interno». È una teoria molto ovvia e molto diffusa dai tempi di Locke in poi, ma anche *fondamentalmente erronea* quella che sostiene che i significati in questione, o i significati ad essi corrispondenti e resi nominalmente autonomi – le *categorie logiche* come essere e non essere, unità, pluralità, totalità, numero, premessa, conseguenza, ecc. – *sorgono dalla riflessione su certi atti psichici, quindi nel campo del senso interno, della «percezione interna»*. In tal modo sorgono bensì concetti come percezione, giudizio, affermazione, negazione, collegare e contare, presupporre e concludere – che sono perciò nel loro complesso *concetti «sensibili»*, cioè appartenenti alla sfera del «senso interno» – ma non concetti del primo gruppo che possono essere tutto meno

che concetti di atti psichici o dei loro elementi costitutivi reali. Il concetto di *giudizio* si riempie nell'intuizione interna di un giudizio attuale; ma in esso non si riempie il concetto dello «*è*». L'essere non è un giudizio o un elemento costitutivo reale di un giudizio. Così come l'essere non è un elemento costitutivo reale di un oggetto esterno qualsiasi, non lo è nemmeno di un oggetto interno; e quindi neppure del giudizio[6]. [...]

4. *Estensione del concetto di intuizione, e in particolare dei concetti di percezione e di immaginazione. Intuizione sensibile e intuizione categoriale*

Se ora si chiede in che cosa mai le forme categoriali dei significati trovino il loro riempimento, se non si riempiono per mezzo della percezione o dell'intuizione in quell'accezione ristretta che noi abbiamo tentato di indicare provvisoriamente parlando di «sensibilità» – la risposta ci è già delineata con chiarezza dalle analisi or ora effettuate.

Anzitutto: l'attualizzazione di un esempio qualsiasi di un fedele enunciato percettivo rende indubbio che *anche le forme trovano un riempimento effettivo*, come abbiamo senz'altro presupposto, ovvero che trovano riempimento anche gli interi significati che hanno una certa forma determinata e non soltanto i momenti «sostanziali» del significato; così si spiega anche perché si chiami l'intero enunciato percettivo espressione della percezione e, per trasposizione, di ciò che nella percezione viene intuito e dato in se stesso. Ma se le «forme categoriali» dell'espressione presenti accanto ai momenti sostanziali non terminano nella percezione *sensibile*, quando si parla di espressione della percezione questo discorso deve avere un altro senso, e in ogni caso deve esserci un atto che svolge rispetto agli elementi significanti la stessa funzione assolta dalla percezione sensibile nei confronti degli elementi sostanziali. L'essenziale omogeneità della funzione del riempimento e di tutte le relazioni ideali ad essa connesse per legge rende appunto inevitabile che si designi come percezione qualsiasi atto riempiente nella modalità dell'ostensione diretta e confermante, ogni atto riempiente in generale come intuizione e il suo correlato intenzionale come *oggetto*. In realtà, alla domanda che chiede che cosa voglia dire il fatto che i significati categorialmente formati trovano un riempimento, che essi si confermano nella percezione, possiamo dare soltanto questa risposta: ciò non vuol dire altro se non che essi sono riferiti all'oggetto stesso nella sua *messa in forma* (*Formung*) *categoriale*. L'oggetto con queste forme categoriali non è qui unicamente intenzionato, come nel caso in cui i significati hanno una funzione puramente simbolica, ma esso è posto di fronte ai nostri occhi in

queste stesse forme; in altri termini, esso non è soltanto pensato, ma appunto *intuito* o *percepito*. Perciò non appena vogliamo spiegare che cosa si abbia di mira quando si parla di riempimento, che cosa esprimano i significati formati e in essi i loro elementi formali, che cosa sia l'oggettività unitaria o unificante che corrisponde ad essi, ci imbattiamo inevitabilmente nell'«intuizione», ovvero nella «percezione», e nell'«oggetto». Di queste parole, il cui senso ampliato è naturalmente manifesto, non possiamo fare a meno. In che altro modo mai potremmo infatti designare il correlato di una rappresentazione-di-soggetto non sensibile o che contenga forme non sensibili se ci è preclusa la parola oggetto? in che modo potremmo chiamare il suo attuale «essere dato» o il suo manifestarsi come «dato» se ci è preclusa la parola percezione? Così i *sistemi*, le *molteplicità indeterminate*, le *totalità*, i *numeri*, le *disgiunzioni*, i *predicati* (*l'essere giusto*), gli *stati di cose* diventano – in un discorso la cui validità d'uso è generale – «oggetti», mentre gli atti attraverso i quali essi si presentano come dati, diventano percezioni[7].

Il rapporto tra il concetto più ampio e quello più ristretto di percezione, tra percezione *sovrasensibile* (cioè che si edifica sulla sensibilità o percezione categoriale) e percezione *sensibile*, non è esteriore o accidentale, ma è un rapporto radicato nelle cose stesse. Esso viene compreso nella grande classe di quegli atti peculiari in cui qualcosa appare come «effettivo», e precisamente come «dato in se stesso». È chiaro che questo apparire nel modo dell'essere effettivo e dato in se stesso (che può peraltro essere del tutto illusorio) è sempre caratterizzato dal fatto che si distingue dagli atti essenzialmente affini ed ottiene solo così la sua piena chiarezza: si distingue, cioè, dalla presentazione immaginativa e dal pensare puramente significativo, che escludono entrambi l'essere presente (il presentarsi, per così dire, *in persona*), anche se non l'assumere la cosa come essente. [...] Dopo le analisi della precedente sezione, che vanno interpretate in modo sufficientemente generale, non è più necessario indugiare in una più precisa discussione di queste distinzioni. È chiaro in ogni caso che con l'estensione del concetto di percezione deve ricevere un'*estensione corrispondente* anche quello di immaginazione (con le sue molteplici specificazioni). Non potremmo parlare di un oggetto della percezione sovrasensibile o categoriale, se non vi fosse la possibilità di immaginare lo stesso oggetto «nello stesso modo» (cioè se potessimo immaginarlo solo sensibilmente). Distingueremo perciò, in linea del tutto generale, tra *intuizione sensibile* e *intuizione categoriale*, ovvero dovremo dimostrare la possibilità di una simile distinzione. [...]

5. Analisi fenomenologica della differenza tra percezione sensibile e percezione categoriale

[...] Si tratta perciò di indagare i caratteri descrittivi profondi che ci consentono di gettare uno sguardo nella costituzione delle percezioni (o, in generale, intuizioni) sensibili e categoriali nella loro diversità essenziale. [...]

Di ogni percezione si dice che essa *afferra* il proprio oggetto *in se stesso* o *direttamente*. Ma questo afferramento diretto ha un carattere e un senso diversi se si tratta di una percezione intesa in un'accezione ristretta o ampia, e rispettivamente se l'oggettualità «direttamente» afferrata è *sensibile* o *categoriale*, in altri termini: se l'oggetto è *reale* o *ideale*. Noi possiamo cioè caratterizzare gli oggetti *sensibili* o reali come *oggetti del grado inferiore di un'intuizione possibile*, quelli *categoriali* o ideali come *oggetti dei gradi superiori*.

Intendendo la percezione «sensibile» in senso *ristretto*, è afferrato direttamente o presente in se stesso un oggetto che *si costituisce* nell'atto percettivo *in modo semplice*. Ma con ciò si vuol dire quanto segue: l'oggetto è *immediatamente dato* anche nel senso che esso, in quanto percepito *con questo determinato contenuto oggettuale*, non si costituisce in atti relazionali, connettivi o comunque articolati, *che sono fondati in altri atti i quali portano alla percezione oggetti di altro genere*. Gli oggetti sensibili si presentano nella percezione in un atto di *un solo* grado; essi non sottostanno alla necessità di una costituzione «a più raggi» in atti di grado superiore che costituiscono i loro oggetti per mezzo di altri oggetti che sono a loro volta già costituiti in altri atti[8].

Ora, ogni atto della semplice percezione può tuttavia, da solo oppure insieme ad altri atti, fungere come atto di base di nuovi atti da cui esso è incluso o anche soltanto presupposto e che, nella loro nuova modalità di coscienza, *generano al tempo stesso una nuova coscienza di oggettività che presuppone per essenza la coscienza originaria*. Quando intervengono i nuovi atti di congiunzione, di disgiunzione, di apprensione singolare determinata e indeterminata (*questo* – *qualcosa*), di generalizzazione, di conoscenza semplice, relazionale e connettiva, non sorgono così vissuti soggettivi qualsiasi, e neppure atti associati a quelli originari, ma atti che, come abbiamo detto, *costituiscono nuove oggettività*; sorgono atti in cui qualcosa appare come *effettivo* e come *dato in se stesso*, in modo tale che la stessa cosa che qui si manifesta così come si manifesta non era e non poteva essere ancora data soltanto negli atti fondati. D'altro lato, *questa nuova oggettualità si fonda nella precedente; essa si riferisce oggettualmente*

all'oggettualità che si manifesta negli atti di base. Il suo modo di manifestarsi è essenzialmente determinato da questo riferimento. Si tratta qui di una sfera di oggettività che possono giungere a manifestarsi *«in se stesse» soltanto in atti fondati di questo genere*[9].

In tali atti fondati risiede l'aspetto categoriale dell'intuire e del conoscere, in essi il pensiero enunciativo, quando funge come espressione, trova il proprio riempimento: la possibilità di una adeguazione completa a questi atti determina la verità dell'enunciato come sua giustezza.

E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore Net, Milano 2005

1. Un atto oggettivante è l'operazione mediante la quale il soggetto «costituisce» un oggetto. Secondo Husserl già una semplice percezione sensibile implica una tale oggettivazione: ad esempio, per vedere un albero bisogna che io implicitamente «costituisca» un insieme di dati sensibili – quali il colore, le dimensioni, il movimento, ecc., che come tali non sono ancora albero – nella forma di quell'oggetto specifico che è l'albero. Una funzione semplice è quella mediante la quale io colgo entità semplici, per esempio un colore, un suono, un oggetto, mentre una funzione sintetica è quella mediante la quale io collego (o disgiungo) elementi semplici: per esempio il giudizio di percezione «l'albero è verde» implica la sintesi tra la rappresentazione dell'albero e quella del verde.

2. Appare chiaro, cioè, il modo in cui noi «riempiamo», ovvero diamo un significato all'espressione nominale «foglio di carta»: lo facciamo mediante il coglimento diretto che avviene con la percezione sensibile dell'oggetto in questione. Ciò che fa problema, come Husserl si chiede subito dopo, è il «riempimento» delle componenti della proposizione che non possono essere associate a un senso mediante la percezione o intuizione sensibile.

3. È inteso naturalmente il verbo «essere».

4. Husserl vuol dire che mentre il significato di «foglio», «carta», ecc. è «riempito» dalla percezione sensibile, nessuna intuizione sensibile ci soccorre per riempire di significato il verbo «essere», che pure noi usiamo e comprendiamo nella sua funzione di copula.

5. Kant enuncia per la prima volta questa tesi nel saggio del 1763 *L'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Egli lo fa per confutare la prova ontologica dell'esistenza di Dio, secondo la quale, una volta definito Dio come «l'ente di cui non si può pensare nulla di più grande» (*ens quo nihil maius cogitari potest*), esso deve essere pensato come esistente: infatti, se lo si pensasse come non esistente, si potrebbe allora pensare un ente che oltre a tutte le perfezioni abbia in più l'esistenza, e tale ente sarebbe allora maggiore di Dio pensato come non esistente. Ma se pensassimo così, cadremmo in contraddizione con noi stessi in quanto avevamo accettato la summenzionata definizione di Dio. Kant smonta questa prova ontologico-formale dichiarando che l'essere in quanto esistenza non aggiunge nulla alle perfezioni «reali» della cosa – così come dieci talleri, che li si pensi come esistenti o non esistenti, restano sempre dieci talleri. Di qui la conclusione kantiana che «l'essere non è un predicato *reale*», cioè non aggiunge nessuna determinazione alla cosa, *res*.

6. Husserl vuol dire che il concetto di essere, così come non è dato dalla percezione sensibile esterna, non è neppure ricavabile dal senso interno.

7. Ciò significa che per spiegare la comprensione delle componenti formali e categoriali di un enunciato, si deve ipotizzare che esse siano un particolare tipo di «oggetti» ai quali corrisponde un particolare tipo di percezione che li coglie, cioè la percezione o intuizione categoriale.

8. Husserl distingue qui tra atti semplici, per esempio l'atto di percezione che coglie il colore semplice «verde», e atti «a più raggi» che colgono fattispecie composte, per esempio il giudizio di percezione «questo albero è verde», che coglie l'albero e il verde nel loro stare insieme.

9. Husserl chiama «fondati» gli atti relativi alla dimensione categoriale rispetto agli «atti di base», che sono quelli relativi alla percezione sensibile. Nell'enunciato «L'albero è verde», per esempio, le rappresentazioni «albero» e «verde» sono colte da corrispondenti atti semplici di percezione, mentre la copula «è» dalla rispettiva intuizione categoriale, la quale è «fondata» sulle rappresentazioni semplici «albero» e «verde».

Edmund Husserl

Filosofia come scienza rigorosa

L'ideale della filosofia come scienza rigorosa

Filosofia come scienza rigorosa

Il programma fenomenologico – che nelle *Ricerche logiche* prospetta una dicotomia tra ideale e reale, i due ambiti in cui l'essere viene tacitamente diviso – fu approfondito e sviluppato da Husserl in una direzione trascendentale: l'essere del soggetto, in quanto costituente il mondo, non può avere la stessa natura del mondo che è invece costituito. Di qui l'esigenza di definire il carattere trascendentale della soggettività costituente. Il risultato a cui Husserl approderà saranno le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* del 1913. Ma prima di quest'opera, nel 1911, Husserl scrive per «Logos», la nuova rivista fondata da Heinrich Rickert, una sorta di manifesto della fenomenologia intitolato *Filosofia come scienza rigorosa*, da cui è tratto il brano che presentiamo: egli estende la sua critica dello psicologismo anche allo «storicismo» e al «relativismo», sostenendo che la fenomenologia non può essere una «visione del mondo», dal momento che ogni visione del mondo è inevitabilmente soggettiva e relativa. La fenomenologia deve avere invece un carattere rigoroso e universale: deve essere scienza. L'approfondimento trascendentale intende corrispondere a tale obiettivo.

Sin dai suoi primi inizi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa e, precisamente, la scienza in grado di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, in prospettiva etico-religiosa, una vita regolata da pure norme razionali. Questa pretesa è stata fatta valere ora con maggiore ora con minore energia, senza essere però mai completamente

abbandonata, neppure nei tempi in cui gli interessi e le capacità per la pura teoria minacciavano di venir meno o in cui le forze religiose soffocavano la libertà della ricerca teoretica.

In nessuna epoca del suo sviluppo la filosofia è stata in grado di soddisfare la pretesa di essere scienza rigorosa; neppure nell'epoca moderna che, pur nella molteplicità e contrapposizione degli orientamenti filosofici, si sviluppa dal Rinascimento fino ad oggi in una direzione essenzialmente unitaria. Certo, l'*ethos* dominante della filosofia moderna consiste proprio in questo, che essa, invece di abbandonarsi ingenuamente all'impulso filosofico, intende costituirsi come scienza rigorosa mediante la riflessione critica, attraverso ricerche sempre più approfondite sul metodo. Ma l'unico frutto maturo di questi sforzi fu la fondazione e la progressiva autonomia delle scienze rigorose della natura e dello spirito, nonché delle nuove discipline puramente matematiche. La filosofia stessa, in quel senso particolare che solo ora si viene a distinguere[1], continuava ad essere priva del carattere di scienza rigorosa. Già il senso di questa distinzione rimaneva senza una determinazione scientificamente sicura. Ancora oggi è controverso in quale relazione stia la filosofia con le scienze della natura e dello spirito, se l'elemento specificamente filosofico del suo lavoro, riferito tuttavia essenzialmente allo spirito e alla natura, richieda atteggiamenti di principio nuovi, con i quali siano dati scopi e metodi di principio peculiari, se dunque l'elemento filosofico ci introduca per così dire in una nuova dimensione, oppure se si dispieghi sullo stesso piano delle scienze empiriche della natura e della vita dello spirito. Il che mostra come il senso autentico dei problemi filosofici non sia mai stato scientificamente chiarito.

Dunque la filosofia, nella sua intenzione storica la più elevata e rigorosa di tutte le scienze, essa, che rappresenta l'aspirazione imperitura dell'umanità alla conoscenza pura ed assoluta (e, cosa inseparabilmente unita a questa, al puro e assoluto valutare e volere), è incapace di darsi la forma di vera scienza[2]. La maestra per vocazione dell'opera eterna dell'umanità non è in genere in grado di insegnare in maniera oggettivamente valida. Kant amava dire che non si può imparare la filosofia, ma solo a filosofare. Che cos'è questa se non un'ammissione della non scientificità della filosofia? [...]

Non voglio dire che la filosofia sia una scienza imperfetta, dico semplicemente che non è ancora una scienza, che essa come scienza non ha ancora avuto inizio, e valga qui quale criterio un frammento qualsiasi, sia pure piccolo, di un contenuto dottrinale teoretico oggettivamente fondato. Tutte le scienze sono imperfette, persino le tanto ammirate scienze esatte. Da un lato esse sono incomplete a causa dell'orizzonte infinito di problemi aperti

che non daranno mai pace all'impulso conoscitivo; dall'altro esse presentano numerose lacune nel loro contenuto dottrinale già formato, rivelando qua e là residui di oscurità o imperfezioni nell'ordine sistematico delle dimostrazioni e delle teorie. Ma vi è comunque un contenuto dottrinale che continuamente cresce e si ramifica in forme nuove. Nessuna persona ragionevole metterà in dubbio la verità oggettiva o la probabilità oggettivamente fondata delle stupefacenti teorie della matematica e delle scienze naturali. Nel complesso non vi è qui spazio alcuno per «opinioni», «intuizioni» e «punti di vista» privati. Nella misura in cui, tuttavia, vi è in un ambito particolare qualcosa di analogo, la scienza in questione non è ancora divenuta scienza, ma è in via di divenirlo, ed è così che in generale viene considerata.

Di genere interamente diverso dall'imperfezione di tutte le scienze che abbiamo appena descritto, è quella della filosofia.

Essa non dispone semplicemente di un sistema dottrinale incompleto e imperfetto nei particolari, bensì ne è del tutto priva. Ogni cosa è qui messa in discussione, ogni presa di posizione è materia di convinzioni individuali, di interpretazioni di scuola, di «punti di vista». [...]

Le considerazioni che seguono poggiano sulla convinzione che i più elevati interessi della cultura umana richiedono la formazione di una filosofia rigorosamente scientifica; che, di conseguenza, se una svolta filosofica deve avere legittimità nel nostro tempo, è necessario che essa sia in ogni caso animata dall'intenzione di una rifondazione della filosofia nel senso di una scienza rigorosa. Questa intenzione non è affatto estranea al nostro tempo. Essa è ben viva proprio all'interno del naturalismo dominante. Sin dall'inizio esso persegue con decisione l'idea di una riforma rigorosamente scientifica della filosofia, credendo anche in ogni tempo, nelle sue forme più antiche come in quelle moderne, di averla già realizzata. Ma, in linea di principio, tutto ciò si compie in una forma che è fondamentalmente errata da un punto di vista teoretico e che costituisce da un punto di vista pratico un crescente pericolo per la nostra cultura. È oggi di grande importanza sottoporre ad una critica radicale la filosofia naturalistica. In particolare, più che di una critica negativa che si limiti a confutarne le conseguenze, vi è la necessità di una critica positiva dei princìpi e dei metodi. Solo quest'ultima è in grado di mantenere intatta quella fiducia nella possibilità di una filosofia scientifica, che è minacciata dalla conoscenza delle assurde conseguenze del naturalismo edificato sulla base di una rigorosa scienza empirica. Ad una tale critica positiva sono rivolte le considerazioni della prima parte di questo saggio.

In riferimento poi alla notevole svolta del nostro tempo, essa muove certo

in una direzione essenzialmente antinaturalistica – e in ciò sta la sua legittimità –, ma sotto l'influsso dello storicismo sembra volersi allontanare dalle linee della filosofia scientifica e sfociare in una mera filosofia della *Weltanschauung*. La seconda parte del nostro saggio è dedicata alla discussione di principio della differenza sussistente tra queste due filosofie e alla valutazione della loro rispettiva legittimità[3].

E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. di C. Sinigaglia, Prefazione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-7, 10-12

1. Husserl intende qui la filosofia pura, che sta a fondamento sia delle scienze della natura sia delle scienze dello spirito, in quanto indaga intorno al modo in cui esse e i loro campi oggettuali si costituiscono.

2. Questo motivo sarà ripreso e sviluppato da Husserl nella sua ultima grande opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, rimasta incompiuta.

3. Husserl ritiene dunque che l'ideale della filosofia come scienza rigorosa debba essere recuperato attraverso una critica positiva dei due pericoli insiti nello sviluppo della filosofia moderna, cioè da un lato il naturalismo e l'oggettivismo che assolutizzano i risultati conseguiti dalle scienze della natura e, dall'altro, il relativismo che assolutizza invece la prospettiva delle scienze storiche. Entrambi sono sviluppi unilaterali dell'idea di scienza, i quali possono essere corretti dalla fenomenologia trascendentale in un ideale di sapere veramente universale.

Edmund Husserl

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale

La crisi delle scienze e il compito della filosofia

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale

Verso il 1934 – quando ormai era fiorita in Europa la «letteratura sulla crisi» – Husserl incominciò a lavorare al tema che sarebbe stato al centro della sua ultima grande opera rimasta incompiuta, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, da cui è tratto il brano che presentiamo. In una serie di celebri conferenze tenute nel 1935 a Vienna e a Praga egli prospettò un'originale interpretazione della crisi delle scienze europee. Essa sta nel fatto che le scienze hanno pagato i loro straordinari successi settoriali con una perdita del loro significato per la vita, in quanto la loro

razionalità si è fatta sempre più strumentale e sempre meno capace di orientare l'uomo nelle sue scelte e nei suoi fini ultimi. In tal senso il moderno ideale dell'oggettività scientifica è stato raggiunto al prezzo di una riduzione dell'antico ideale di un sapere rigorosamente razionale e veramente universale, che non esclude dalla sua considerazione nessun tipo di problemi. Per rimediare a tale crisi Husserl proponeva, attraverso la fenomenologia, una riattivazione dell'antico ideale di un sapere razionale di tutto l'essere, che recuperasse quel significato per la vita che la scienza moderna ha perduto. Secondo la visione di Husserl, il filosofo è per così dire il funzionario intellettuale che ha il compito di guidare l'umanità verso tale riconquista.

1. *Esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi?*

Devo aspettarmi che in questa sede, consacrata alle scienze, già il titolo di queste conferenze: *La crisi delle scienze europee e la psicologia*[1] susciti qualche obiezione. Si può seriamente parlare di una crisi delle nostre scienze in generale? Questo discorso, oggi consueto, non costituisce forse un'esagerazione? La crisi di una scienza comporta nientemeno che la sua peculiare scientificità, il modo in cui si è proposta i suoi compiti e perciò in cui ha elaborato la propria metodica, siano diventati dubbi. Ciò potrà valere per la filosofia, che attualmente minaccia di soccombere alla scepsi, all'irrazionalismo, al misticismo. Fintanto che la psicologia avanza ancora pretese filosofiche e non vuol essere una mera scienza positiva tra le altre, ciò potrà valere anche per essa. Ma come è possibile parlare in generale e seriamente di una crisi delle scienze, quindi anche delle scienze positive, della matematica pura, delle scienze naturali esatte, che noi non cesseremo mai di ammirare quali esempi di una scientificità rigorosa e destinata a continui successi? [...]

Qualcosa di analogo vale evidentemente anche per altri grandi gruppi di scienze che noi usiamo annoverare tra le scienze positive, cioè per le scienze concrete dello spirito – qualunque sia il nostro atteggiamento di fronte alla loro controversa adozione dell'ideale di esattezza delle scienze naturali –, una problematicità che del resto investe anche il rapporto che corre tra le discipline biofisiche («concretamente» scientifiche) e quelle delle scienze naturali matematiche esatte. Il rigore scientifico di tutte queste discipline, l'evidenza delle loro operazioni teoretiche e dei loro successi, che ormai si sono imposti in modo vincolante e per sempre, resta fuori discussione.

Soltanto riguardo alla psicologia, che pure pretende di essere la scienza fondamentale, astratta, definitivamente esplicativa rispetto alle scienze concrete dello spirito[2], non saremo, forse, tanto sicuri. Ma considerando che l'evidente scarto nel metodo e nelle operazioni deriva da uno sviluppo per natura più lento, si sarà generalmente disposti a riconoscere anche ad essa la sua validità. In ogni modo il contrasto tra la «scientificità» di questo gruppo di scienze e la «non-scientificità» della filosofia è indiscutibile. Perciò noi riconosciamo le buone ragioni dell'interiore protesta degli scienziati, sicuri del loro metodo, contro il titolo di queste conferenze.

2. *La riduzione positivistica dell'idea della scienza all'idea di una scienza di fatti. La «crisi» della scienza come perdita del suo significato per la vita*

Tutta via può darsi che, procedendo da un altro ordine di considerazioni, cioè dalle diffuse lamentele sulla crisi della nostra cultura e sul ruolo che in questa crisi viene attribuito alle scienze, ci vengano incontro motivi che ci inducano a sottoporre a una *crisi seria e peraltro estremamente necessaria* la scientificità di tutte le scienze, senza pertanto rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle sue operazioni metodiche. [...]

Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione generale delle scienze. Esso non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l'esistenza umana. L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla «prosperity» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile[3]. Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balìa del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo

circostante umano ed extra-umano, l’uomo che deve liberamente scegliere, l’uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos’ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos’ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto. Per quanto riguarda, d’altra parte, le scienze dello spirito, che pure, in tutte le loro discipline particolari e generali, considerano l’uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell’orizzonte della sua storicità, la loro rigorosa scientificità, si dice, esige che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non-ragione dell’umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà – ci si chiede – il mondo e l’esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?

3. *La fondazione dell’autonomia dell’umanità europea con la nuova concezione dell’idea della filosofia nel Rinascimento*

Ma non è sempre stato così, la scienza non ha sempre inteso la sua esigenza di una verità rigorosamente fondata nel senso di *quella* obiettività che ora domina metodicamente le nostre scienze positive e che, andando al di là di esse, ha creato le basi e ha provocato la diffusione di un positivismo che investe anche la filosofia e la visione del mondo. Non sempre gli interrogativi specificamente umani sono stati banditi dal regno della scienza e non sempre ne sono state misconosciute le intime relazioni con tutte le scienze, anche con quelle che (come le scienze naturali) non hanno come tema l’uomo. Fintanto che ci si comportò in modo diverso, la scienza poté pretendere di rivestire un significato per quell’umanità europea che, a partire dal Rinascimento, venne plasmandosi in modo completamente nuovo, anzi, come sappiamo, la scienza poté pretendere di avere il significato di una guida

per questa stessa riplasmazione. Perché abbia smarrito questa funzione di guida, perché sia pervenuta a un mutamento essenziale, alla limitazione positivistica dell'idea della scienza – comprendere tutto ciò nei suoi *motivi più profondi* riveste una grande importanza nei propositi di queste conferenze.

Com'è noto, l'umanità europea attua durante il Rinascimento un rivolgimento rivoluzionario. Essa si rivolge contro i suoi precedenti modi di esistenza, quelli medievali, li svaluta ed esige di plasmare se stessa in piena libertà. Essa riscopre nell'umanità antica un modello esemplare. Su questo modello essa vuole elaborare le sue nuove forme di esistenza.

Che cosa considera essenziale dell'uomo antico? Dopo qualche esitazione, nient'altro che la forma «filosofica» dell'esistenza: la capacità di dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione, tratte dalla filosofia. La prima cosa è la teoresi filosofica. Dev'essere messa in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione in generale, una conoscenza universale del mondo e dell'uomo che proceda in un'assoluta indipendenza dai pregiudizi – che giunga infine a conoscere nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il loro più alto principio: dio. La filosofia, in quanto teoria, non rende libero soltanto il filosofo, ma rende libero anche qualsiasi uomo che si sia formato sulla filosofia. All'autonomia teoretica succede quella pratica. Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione. Per il rinnovato «platonismo» ciò significa: occorre riplasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale.

Conformemente a questo esemplare antico, coltivato dapprima da singoli studiosi e da piccole cerchie, deve rinascere una filosofia teoretica che non sia attinta ciecamente alla tradizione ma che venga eleborandosi attraverso indagini autonome e attraverso la critica.

[...] In un'audace e anzi eccessiva accentuazione del senso dell'universalità, che già si rivela in Descartes, questa nuova filosofia persegue nientemeno che lo scopo di riunire scientificamente nell'*unità di un sistema teoretico* tutte le questioni ragionevoli, attraverso una metodica apoditticamente evidente e attraverso un progresso infinito ma razionale di ricerca. Un'unica costruzione procedente all'infinito, di generazione in generazione, e costituita da verità definitive e teoreticamente connesse doveva dunque recare una soluzione a tutti i problemi possibili – ai problemi di fatto come ai problemi razionali, ai problemi della temporalità come ai problemi dell'eternità.

Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque – da un punto di vista storico – un *concetto residuo*. Esso ha lasciato cadere tutti quei problemi che erano stati inclusi nel concetto, ora troppo angusto ora troppo ampio, di metafisica, tra gli altri quelle questioni che sono dette poco chiaramente ultime e supreme. Tutti questi «problemi metafisici», intesi nel modo più ampio possibile, i problemi specificamente filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti. Lo travalicano appunto in quanto problemi che mirano all'idea della ragione. E, tutti, pretendono a una maggiore dignità rispetto ai problemi che concernono i fatti, i quali sono loro subordinati anche riguardo all'ordine in cui si dispongono. Il positivismo decapita per così dire la filosofia. Già nell'antica idea della filosofia, la quale aveva la sua unità nell'inscindibile unità dell'essere, era implicato un ordine di senso dell'essere e quindi dei problemi dell'essere. Perciò alla metafisica, alla scienza delle questioni ultime e supreme, spettava la dignità di regina delle scienze; il suo spirito conferiva a tutte le conoscenze, a quelle raggiunte da tutte le altre scienze, il loro senso peculiare. Anche questo passò nella filosofia al momento del suo rinnovamento, anzi essa credette addirittura di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica culminante nella metafisica, una filosofia seriamente concepita come una *philosophia perennis*[4]. [...]

4. *Il fallimento della scienza, che sembrava inizialmente destinata al successo, e il motivo inesplicato di questo fallimento*

Ora, se questa nuova umanità, gratificata e animata da questi alti propositi spirituali, non riuscì, ciò poté accadere soltanto perché la forza di propulsione emanante dalla fede in una filosofia universale smarrì il suo ideale e non comprese la portata del suo metodo. E infatti così avvenne. Risultò ben presto che questo metodo poteva essere applicato con indubbi successi soltanto nelle scienze positive. Ben altrimenti stavano le cose nella metafisica, cioè nell'ambito dei problemi filosofici in senso specifico, per quanto anche qui non fossero mancati inizi ricchi di speranze, che sembravano promettere una buona riuscita. [...]

Si delinea così una lunga epoca, che da *Hume* e *Kant* giunge fino ai nostri giorni, l'epoca della lotta appassionata per la comprensione dei veri motivi di un secolare fallimento; di una lotta che naturalmente fu condotta soltanto da pochissimi eletti, mentre i più trovarono e continuano a trovare con molta disinvoltura le formule capaci di tranquillizzare se stessi e i propri lettori[5].

5. *L’IDEALE DI UNA FILOSOFIA UNIVERSALE E IL PROCESSO DEL SUO INTIMO DISSOLVIMENTO*

La conseguenza necessaria di tutto ciò fu un curioso mutamento di tutto il pensiero. La filosofia diventò un problema per se stessa, innanzitutto, com’è comprensibile, il problema della possibilità di una metafisica; questo problema investiva, nel senso che è implicito in ciò che s’è già detto, la possibilità di tutta la problematica razionale. Per quanto riguarda le scienze positive, esse apparvero dapprima inattaccabili. Tuttavia il problema della possibilità della metafisica implicava *eo ipso* anche quello della possibilità delle scienze di fatto, che appunto nell’inscindibile unità della filosofia avevano il senso della loro relazione, il senso di verità valide per meri settori dell’essere. *È possibile separare la ragione e l’essente se è proprio la ragione che, nel processo conoscitivo, determina ciò che l’essere è?* [...] *Un ideale definito, quello di una filosofia universale* e di un metodo adeguato, costituisce l’inizio, per così dire, la *fondazione originaria dell’epoca moderna in filosofia* e di tutte le sue linee di sviluppo. Ma invece di realizzarsi, quest’ideale conosce un’intima dissoluzione. [...] Ma ciò significa che tutte le scienze moderne finiscono col venire a trovarsi in una crisi, di tipo particolare e sentita come enigmatica, che investe il senso in cui sono state fondate, quel senso che esse continuano a recare in sé in quanto rami della filosofia. Si tratta di una crisi che non investe i successi teoretici e pratici della specializzazione professionale ma che tuttavia scuote da cima a fondo il senso della loro verità. [...] Perciò la crisi della filosofia equivale a una crisi di tutte le scienze moderne in quanto diramazioni dell’universalità filosofica; essa diventa una crisi, dapprima latente e poi sempre più chiaramente evidente, dell’umanità europea, del significato complessivo della sua vita culturale, della sua complessiva «esistenza». [...]

7. *IL PROPOSITO DI QUESTE RICERCHE*

M a *noi stessi*, noi filosofi del presente: che cosa possono e devono significare *per noi* considerazioni del tipo di quelle che abbiamo abbozzato? Siamo forse venuti qui soltanto per ascoltare una prolusione accademica? Possiamo tornare tranquillamente al lavoro che abbiamo interrotto, ai nostri «problemi filosofici», alla costruzione della nostra propria filosofia? Possiamo seriamente farlo dopo che abbiamo scoperto con certezza che la nostra filosofia, come quelle di tutti gli altri filosofi presenti e passati, non avrà che l’effimera esistenza di una giornata nell’ambito della flora filosofica che sempre di nuovo si rinnova e che poi torna a sfiorire?

Proprio in questo sta la nostra miseria, la miseria di noi tutti, noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità. Ma come filosofi del presente siamo caduti in una penosa *contraddizione esistenziale*. Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, nella possibilità di una conoscenza universale. Noi *sappiamo* di essere *chiamati* a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi. Eppure, come tener fermo a questa fede, che ha un senso soltanto in relazione con un fine uno, unico e a noi tutti comune, cioè con *la* filosofia?

Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbiano affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? –, nel *nostro* filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*[6], e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia. È possibile – di fronte a questo «se» esistenziale – sfuggire? E se non è possibile, che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo*; noi che non possiamo continuare seriamente nel nostro precedente filosofare se esso ci dà a sperare filosofie ma non una filosofia? [...]

Cerchiamo di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione[7]: quella «crisi dell'esistenza europea» di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non è un oscuro destino, non è una situazione impenetrabile; essa diventa comprensibile e trasparente sullo sfondo di quella *teleologia della storia europea* che la filosofia è in grado di illuminare[8]. Ma la premessa di questa comprensione è che si riesca innanzitutto a cogliere il nucleo essenziale e centrale del fenomeno «Europa». Per penetrare il groviglio della «crisi» attuale, era indispensabile elaborare il *concetto Europa* in quanto *teleologia storica di fini razionali infiniti*; era indispensabile mostrare come il mondo europeo sia nato da idee razionali, cioè dallo spirito della filosofia. La crisi poté così rivelarsi come un *apparente fallimento del razionalismo*. Ma la causa del fallimento di una cultura razionale sta – come abbiamo detto – non nell'essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua *manifestazione esteriore, nel suo decadere* a «naturalismo» e a «obiettivismo».

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto «buoni europei», in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale[9].

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore Tascabili, Milano 2008

1. Era questo il titolo originario del ciclo di conferenze tenuto nell'Università di Praga.

2. Husserl allude al tentativo compiuto da Dilthey nella *Introduzione alle scienze dello spirito*, del 1883, di fondare le scienze dello spirito su una «psicologia analitica», concepita come disciplina filosofica fondamentale che descrive la struttura psichica in quanto totalità, e distinta dalla «psicologia genetica», concepita invece come disciplina empirica che indaga le connessioni causali tra fenomeni psichici.

3. Husserl si riferisce alla copiosa «letteratura della crisi» e alle numerose critiche della civiltà occidentale che negli anni Venti avevano vissuto in Germania una rigogliosa efflorescenza, raggiungendo il culmine con *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22) di Spengler.

4. Il concetto di «filosofia perenne», coniato dall'umanista A. Steucos nel suo *De perenni philosophia* del 1540 e poi usato da Leibniz, indica l'ideale di un sapere filosofico che vale al di là delle differenze dei tempi e dei luoghi. Sull'argomento il riferimento classico è il libro di A. Huxley, *La filosofia perenne* (1945), trad. di G. De Angelis, Adelphi, Milano 1995.

5. Husserl interpreta in generale tutta la storia della filosofia moderna come una grande lotta tra le forze della ragione, che mirano a una spiegazione razionale di tutti i problemi dell'umanità, e quelle rinunciatarie dell'irrazionalismo, del relativismo e dello scetticismo, che rappresentano invece la «bancarotta della filosofia».

6. Termine greco che significa «fine», «finalità».

7. È questa la chiusa dell'opera in cui Husserl formula, con parole a effetto, l'appello ad affrontare la crisi dell'umanità europea mediante la ripresa dell'ideale della filosofia come sapere rigoroso, che il filosofo, considerato come «funzionario dell'umanità», ha il compito di realizzare.

8. La storia dell'uomo ha per Husserl una «finalità» immanente, una «teleologia» (dal greco *tèlos* = «fine»), che consiste nella progressiva realizzazione dell'ordine della ragione.

9. Va sottolineato come in queste suggestive parole Husserl sappia cogliere l'importanza dell'idea di Europa e della sua unità spirituale, fondata sulla filosofia.

Max Scheler

La posizione dell'uomo nel cosmo

Il compito dell'antropologia filosofica

La posizione dell'uomo nel cosmo

L'opera che procurò a Scheler la notorietà fu *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, pubblicata nel 1913 e nel 1916 nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», l'«Annuario di filosofia e di ricerca fenomenologica» diretto da Husserl. In essa Scheler applica il metodo fenomenologico alla fondazione di un'etica materiale dei valori avvalendosi in particolare della cosiddetta «visione eidetica», cioè dell'intuizione fenomenologica delle essenze, quale via di accesso ai valori e alla loro gerarchia, che vengono appunto colti in una visione diretta.

Ma Scheler non si ferma qui. I numerosi interessi da lui perseguiti, le sue inquietudini speculative e le molteplici aperture del suo pensiero convergono verso il progetto che campeggia al centro della sua riflessione matura, interrotta improvvisamente dalla morte: l'idea di una antropologia filosofica. Per questo, tra i molti testi scheleriani che meriterebbero di essere considerati presentiamo alcune pagine tratte dal suo ultimo scritto, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in cui è tracciato il programma di una antropologia filosofica. Nella prefazione, stesa alla fine di aprile del 1928 (la morte lo avrebbe colto di lì a poco, il 19 maggio), Scheler poteva guardare con compiacimento al lavoro compiuto: «Debbo constatare con una certa soddisfazione – scriveva – che i problemi dell'antropologia filosofica sono oggi in Germania al centro di tutta la problematica speculativa, e che i biologi, i medici, gli psicologi e i sociologi, anche al di fuori dei circoli specificamente filosofici, lavorano a una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo».

Il testo era nato da una conferenza che Scheler aveva tenuto a Darmstadt nell'aprile del 1927, parlando per ben quattro ore, a un seminario organizzato dalla Scuola della Sapienza del conte Hermann Keyserling sul tema «L'uomo e la terra». Gli altri relatori erano stati lo psicoanalista Carl Gustav Jung, il sinologo

Richard Wilhelm e l'etnologo Leo Frobenius. Dopo avere presentato il proprio progetto di una antropologia filosofica, Scheler passa ad analizzare gli strati dell'essere e quindi la gerarchia dello psichico, nel quale egli distingue quattro gradi: quello dell'*impulso emotivo*, quello dell'*istinto*, quello della *memoria associativa*, quello dell'*intelligenza pratica* e infine quello dello *spirito*, che eccede su tutti gli altri e che contraddistingue l'uomo in quanto tale. Nelle pagine finali che presentiamo Scheler mostra come la costituzione spirituale dell'uomo lo apra al problema di un Assoluto e di una trascendenza, che egli intende definire indipendentemente da ogni precomprensione religioso-confessionale.

Se si chiede all'europeo colto che cosa intenda con il termine «uomo», ecco entrare nella sua mente in conflitto *tre* ordini di idee del tutto inconciliabili.

1) Anzitutto il mondo intellettuale della tradizione giudaico-cristiana: Adamo ed Eva, la creazione, il paradiso terrestre, la caduta.

2) Indi l'antico mondo intellettuale greco, per il quale l'autocoscienza ha fatto sì che l'uomo intendesse per la prima volta il privilegio della sua posizione, e precisamente in forza dell'idea che egli è uomo perché possiede la «ragione» (*logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens*): ove *logos* sta a significare sia il discorso sia la capacità di cogliere la «quiddità»[1] delle cose. [...]

3) Il terzo mondo intellettuale è quello delle scienze naturali e della psicologia genetica, divenuto già da tempo tradizionale, e per il quale l'uomo sarebbe il risultato finale dell'evoluzione del pianeta terrestre, vale a dire un essere che si distingue dalle precedenti forme del mondo animale solo per il grado di complessità di quelle energie e capacità combinate che, di per sé, appaiono di già nella natura subumana.

Questi tre ordini di idee non hanno nessuna convergenza. Talché, avendo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l'una dell'altra, *noi manchiamo di un'idea unitaria dell'uomo*. Inoltre, nonostante il loro innegabile valore, le scienze sempre più specializzate che si occupano dell'uomo, anziché chiarirla, ci nascondono sempre più la sua vera essenza. Se poi si pensa che questi tre ordini tradizionali di idee sono oggi molto traballanti, e particolarmente incerta è la soluzione darwiniana del problema dell'origine umana: allora si può affermare che in nessuna epoca della storia come nella presente l'uomo è apparso a se stesso così *enigmatico*.

Questa è la ragione per la quale, basandomi su più ampi fondamenti, ho

intrapreso un nuovo tentativo di antropologia filosofica. Al fine di indicare, almeno in parte, i risultati a cui sono giunto, vorrei dare nelle pagine che seguono alcuni chiarimenti sull'*essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale* e sulla sua *particolare posizione metafisica*.

Il problema della posizione particolare dell'uomo non può neppure essere affrontato senza un chiarimento speciale dell'insidiosa ambiguità che si cela sotto il termine e il concetto di uomo. Tale termine mira anzitutto a puntualizzare gli attributi morfologici dell'uomo, inteso come sottogruppo della specie dei vertebrati e dei mammiferi. Quali che possano essere i risultati di questa elaborazione concettuale, è innegabile che l'essere vivente designato come uomo non viene soltanto *compreso* nel concetto di animale, ma costituisce altresì una parte relativamente ristretta del regno animale. E ciò anche se, con Linneo, si definisce l'uomo come il cosiddetto «vertice della scala dei vertebrati mammiferi»; cosa d'altronde molto discutibile dal punto di vista oggettivo e concettuale, dato che questo vertice appartiene anch'esso a ciò di cui rappresenta appunto il vertice. [...] Ma il termine «uomo» deve altresì designare un insieme di caratteri che si *oppongono* nella maniera più assoluta al concetto di «animale in generale», e quindi anche a quello di mammifero e vertebrato. [...]

È chiaro che questo secondo concetto di uomo debba avere un significato e un'origine affatto differenti dal primo[2]. In opposizione a quello, relativo al sistema naturalistico, vorrei designare questo secondo concetto come il *concetto essenziale dell'uomo*. Il problema se questo secondo concetto, che attribuisce all'uomo come tale una *posizione particolare* del tutto differente da quella di qualsiasi altra specie vivente, *sia legittimo o meno*, costituisce per l'appunto il tema della nostra indagine. [...]

È compito di un'*antropologia filosofica* mostrare esattamente in che modo scaturiscano dalla struttura fondamentale dell'uomo, così come l'abbiamo brevemente delineata, tutti i monopoli, le funzioni e le opere specificamente umani: come la lingua, la coscienza morale, lo strumento, l'arma, il concetto di giusto e ingiusto, lo Stato, l'azione di guida, le funzioni espressive delle arti, il mito, la religione, la scienza, la storicità, la socialità. Non potendo approfondire tutti questi punti, ci limiteremo a considerare le conseguenze relative al *rapporto metafisico dell'uomo con il principio delle cose*.

Il risultato più soddisfacente del tentativo di descrivere il progressivo sviluppo della natura umana, a partire dai gradi di esistenza che le sono subordinati, consiste nel poter dimostrare la necessità intrinseca onde l'uomo, nel *momento stesso* in cui è diventato «uomo», per quella coscienza del mondo e di sé e per la oggettivazione della propria natura psico-fisica –

che sono il segno fondamentale e specifico dello spirito – deve altresì cogliere l'*idea* più universale di un *essere sovramondano*, *infinito*, *assoluto*. Dopo essersi posto *al di fuori* della natura tutta e aver fatto di questa il proprio «oggetto», – atto che appartiene alla sua essenza e alla sua stessa apparizione – l'uomo si volge sgomento attorno chiedendosi: «Dove sono, dunque, io stesso? Qual è il mio posto?». Invero egli non può più dire: «Io sono una parte del mondo, e sono compreso in esso», poiché l'essere attuale del suo spirito e della sua persona *trascende le forme* di questo «mondo» spaziale e temporale.

Nel volgersi attorno, egli affonda necessariamente lo sguardo nel nulla, e scopre anzi la *possibilità* del «*nulla assoluto*». Il che lo porta a chiedersi: «Perché vi è un mondo? Perché ci sono io?».

Occorre non lasciarsi sfuggire la *rigorosa necessità essenziale di questo rapporto* tra la coscienza umana del mondo, la coscienza del proprio io e la coscienza formale di Dio. [...] Per noi il *rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo* consiste nel fatto che questo principio *coglie e realizza* se stesso immediatamente nell'uomo, il quale, come essere spirituale e vivente, è solamente un centro parziale dello spirito e dell'impulso, propri dell'«Essere per sé»[3].

È il vecchio pensiero di Spinoza, di Hegel e di molti altri: l'essere primordiale si interiorizza nell'uomo, nell'atto stesso in cui l'uomo si vede fondato in esso. Noi vogliamo solo completare questo pensiero, sostenuto finora in maniera troppo unilateralmente intellettualistica, nel senso che la coscienza del nostro fondamento è solo la *conseguenza* dell'attivo inserirsi del centro del nostro essere nell'esigenza ideale della *deitas*, e del tentativo di realizzarla; nel senso cioè di cogenerare, *in* questa realizzazione, il «Dio» che scaturisce dal principio primordiale, per la penetrazione progressiva dello spirito.

Il centro, quindi, di tale autorealizzazione, ovvero dell'autodivinizzazione che l'Essere-per-sé cerca, e per la quale si è legato al mondo come «storia»: questo centro *è precisamente l'uomo*, l'io umano, il cuore umano; essi costituiscono l'unico luogo a noi accessibile in cui Dio viene a formarsi, *ma sono altresì una parte vera e propria di questo processo trascendente*. Per quanto *tutte* le cose scaturiscano a ogni istante, nel senso di una creazione continua, dall'Essere-per-sé, da quell'unità funzionale formata dall'impulso e dallo spirito, solamente nell'uomo e nel suo io giungono a un rapporto vivente i due attributi dell'*Ens per se* che possiamo conoscere[4]. L'uomo è il loro punto di incontro; in lui quel *logos*, «secondo» il quale è formato il mondo, diviene un atto a cui ci è data la possibilità di *partecipare*. A priori

dunque, secondo la nostra convinzione, la formazione umana e quella divina sono correlative. Come l'uomo non può compiere il suo destino senza la consapevolezza di esser partecipe dei due attributi dell'Ente supremo e di essergli immanente; neanche l'*Ens a se* può compiere il proprio senza la cooperazione dell'uomo.

Lo spirito e l'impulso, i due attributi dell'Essere, non sono completi in sé senza una mutua progressiva penetrazione, nella quale è iscritto il loro fine; l'uno e l'altro *sviluppano se stessi* proprio manifestandosi nella storia dello spirito umano e nell'evoluzione della vita universale.

M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 157-59, 219-20, 222-23

1. L'espressione scolastica *quidditas* – dal latino *quid*, «che cosa?», corrispondente al greco *tì esti* – indica l'essenza di qualcosa.

2. «Cfr. a questo proposito il mio saggio *Zur Idee des Menschen* [*Sull'idea di uomo*, 1914] in *Vom Umsturz der Werte* [*Sul rovesciamento dei valori*], ove è dimostrato che il concetto tradizionale di uomo è costituito in base a una somiglianza con Dio, e che perciò esso presuppone, quale suo punto di riferimento, l'idea di Dio». [*Nota di Scheler*.]

3. L'antropologia filosofica di Scheler culmina quindi nella convinzione panteistica secondo la quale il principio e il principiato, Dio e l'uomo, si compenetrano.

4. L'ultimo Scheler, quindi, ammette un Essere primordiale del quale, come in Spinoza, noi non conosciamo che alcuni attributi: l'impulso (*Drang*) e lo spirito (*Geist*). Da notare che il termine scheleriano «impulso» è coniato in analogia con quello bergsoniano di «slancio vitale», *élan vital*.

L’esistenzialismo

Per quanto riguarda l’esistenzialismo, concentriamo la nostra attenzione sui suoi due maggiori rappresentanti, **Karl Jaspers** (1883-1969) per la cultura tedesca e **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) per quella francese, mentre tralasciamo altri pur importanti esponenti di tale corrente, come Gabriel Marcel (1889-1973) e Maurice Merlau-Ponty (1908-1961).

Karl Jaspers

La filosofia dell’esistenza

Come nacque la filosofia dell’esistenza

La filosofia dell’esistenza

Jaspers va considerato come il principale esponente della «filosofia dell’esistenza» tedesca, termine con il quale essa fu tenuta distinta dall’«esistenzialismo» francese. L’altro grande esponente di questa corrente fu Heidegger, ma solo nella misura in cui la sua opera del 1927, *Essere e tempo*, fu allora interpretata come analisi dell’esistenza. In realtà, Heidegger respinse la lettura esistenzialistica del suo pensiero come un fraintendimento «antropologico».
Quanto all’espressione «filosofia dell’esistenza», la sua paternità è controversa. Jaspers stesso, nella postilla alla seconda edizione (1956) dell’Introduzione a *La filosofia dell’esistenza* (prima edizione 1938), asserisce a tale riguardo: «L’espressione *Existenzphilosophie* ha una sua storia che non è del tutto trasparente. La sua prima comparsa pubblica risale, per quanto ne so, al libro di Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie* [*Nuove vie della filosofia*], del 1929; questi rivendica la propria priorità. Ma nel corso degli anni l’espressione *Existenzphilosophie*

divenne attraverso un processo anonimo il titolo che designava la filosofia contemporanea. L'uso del termine fatto da Heinemann non mi colpì allora in modo particolare, dato che lo utilizzavo già nelle mie lezioni fin dalla metà degli anni Venti e, a dire il vero, rispetto a Kierkegaard non lo ritenevo per niente nuovo. Non era nelle mie intenzioni e nei miei propositi annunciare con questo titolo una nuova filosofia. Nelle mie lezioni usavo l'espressione *Existenzerhellung* [chiarificazione dell'esistenza] per indicare un settore particolare della filosofia. [...] L'espressione *Existenzphilosophie* [riferita in modo particolare a Heidegger, ritenuto il fondatore della filosofia esistenziale] divenne addirittura il contrassegno della filosofia contemporanea [...]. Nel mio scritto *Die geistige Situation der Zeit* [*La situazione spirituale del nostro tempo*, 1931] io stesso ho fatto uso di detta espressione per indicare un modo filosofico di considerare l'uomo».

Da *La filosofia dell'esistenza* presentiamo un brano nel quale Jaspers illustra in che senso la filosofia dell'esistenza costituisce il ritrovamento della motivazione originaria della filosofia come conoscenza della realtà – in primo luogo della realtà dell'uomo, del suo significato e della sua destinazione.

Ciò che si denomina come «filosofia dell'esistenza» è in verità soltanto un'espressione dell'unica, antichissima filosofia. Ma il fatto che «esistenza» sia divenuta oggi l'espressione caratteristica, non è accidentale. Essa ha accentuato quello che è il compito della filosofia che per qualche tempo è stato dimenticato: *cogliere la realtà nella sua dimensione originaria e percepirla nello stesso modo in cui riesco a cogliere me stesso, pensando, nel mio agire interiore*. Il filosofare ha voluto ritrovare la via verso la realtà svincolandosi da un puro e semplice conoscere qualche cosa, dai modi di dire convenzionali, da atteggiamenti prefissati e da ogni tipo di presupposto. Esistenza è una delle espressioni per denotare la realtà con la stessa lettura datale da Kierkegaard: tutto ciò che è essenzialmente reale esiste per me solo in quanto io stesso sono me stesso. Non ci limitiamo ad essere, ma il nostro esserci ci è affidato come forma corporea per la realizzazione di ciò che originariamente siamo.

Già nel secolo scorso si rinnovano frequentemente movimenti in questo senso. Si voleva vivere la «vita», «fare esperienze vitali», si esigeva il «realismo». L'intenzione era, anziché limitarsi al sapere, quella di

sperimentare da se stessi: si esigeva ovunque «l'autentico»; si cercavano le «origini» e si voleva pervenire all'essere stesso dell'uomo. Le forme superiori di umanità furono più facilmente poste in luce e al tempo stesso si riuscì a scoprire il vero e l'esistente fin nelle sue forme minori.

Da un secolo a questa parte, invece, l'aspetto della nostra epoca, considerata nel suo complesso, ha trovato la sua caratteristica in un processo di livellamento, di meccanizzazione, di massificazione di tale esistenza, e ha regnato il principio di un'universale intercambiabilità di tutto, in cui nessuno sembra più esistere nel suo essere-se-stesso. Allora proprio questo ha costituito lo sfondo sul quale doveva sorgere il rinnovamento. [...]

Ma anche questo movimento di pensiero è stato spesso coinvolto nell'ingannevole livellamento e velamento della realtà, tramutandosi in una tumultuosa e patetica filosofica del sentimento e della vita. La volontà di riconoscere il proprio essere talvolta si è pervertita in una soddisfazione per la pura vitalità; la volontà dell'originario in una smania di primitività, il senso per il rango in un tradimento delle gerarchie autentiche dei valori.

Questo smarrimento della realtà, malgrado l'accentuarsi apparente del realismo della nostra epoca, smarrimento da cui, appena se ne prese coscienza, sorse la nuova ansia spirituale e il nuovo indirizzo del pensiero filosofico, noi non lo considereremo nella sua totalità; tenteremo invece di far presente l'intricato processo storico di questo ritorno alla realtà, ritorno che si è effettuato in tante forme diverse, considerando il *nostro rapporto alla scienza* come concreto ed essenziale motivo di questo tema.

Al tramontare del secolo scorso la filosofia si considerava per lo più come una scienza fra le altre. Essa era una disciplina universitaria ed era considerata dalla gioventù un aspetto della cultura: conferenze brillanti davano visioni panoramiche della sua storia, delle sue dottrine, dei suoi problemi e sistemi. Vaghi sentori di una indefinita libertà e verità, spesso assolutamente privi di contenuto (poiché a mala pena efficaci nella vita concreta), si univano alla fede nel progresso della conoscenza filosofica. Il pensatore «andava avanti» ed era persuaso talvolta di avere raggiunto la vetta suprema del sapere.

Questa filosofia non sembrava però avere fiducia in se stessa. Il rispetto illimitato dell'epoca per le scienze sperimentali lasciò che queste si costituissero a modello del sapere. La filosofia volle riguadagnare dinanzi al tribunale delle scienze la stima perduta, procedendo con una esattezza simile alla loro. Tutti gli oggetti dell'indagine scientifica erano in verità spartiti fra le scienze speciali; tuttavia la filosofia volle avere una giustificazione accanto a queste, perciò assunse la totalità empirica a suo oggetto scientifico: per

esempio elaborò il conoscere nella sua totalità in una teoria della conoscenza (il fatto stesso della scienza non era in generale oggetto di una scienza particolare)[1], la totalità cosmica in una metafisica, la quale fu ideata in analogia alle teorie delle scienze sperimentali e con il loro sussidio, e la totalità dei valori umani in una dottrina dei valori di validità universale[2]. Tutti questi argomenti apparvero oggetti di studio, oggetti che non appartenevano a nessuna scienza speciale e ciò nondimeno erano accessibili ad una indagine da praticarsi con mezzi scientifici. Tuttavia l'atteggiamento fondamentale proprio a tutto questo movimento di pensiero diede un'impressione di ambiguità, giacché esso era da un lato scientifico-obiettivo, ma dall'altro etico-cogente. Esso cioè poteva pensare di stabilire un'armonica concorrenza fra «esigenze del sentimento» e i «risultati della scienza», e asserire di poter comprendere, in modo obiettivo, le possibili visioni del mondo e i valori; ma pretendeva nel tempo stesso di dare esso medesimo l'unica vera visione del mondo, cioè la visione scientifica.

Una profonda delusione doveva allora assalire la gioventù: quella non era la filosofia che essa aveva desiderato. L'amore per una filosofia che fosse il fondamento della vita ripudiava questa filosofia scientifica. [...] Taluni seguirono l'avvertimento insito nell'autocondanna recondita di questa filosofia che si misurava con le scienze empiriche e si rivolsero alle scienze empiriche stesse, abbandonando questa filosofia, forse già credendo in un'altra che ancora non conoscevano. [...]

Ma se ci si rivolse alle scienze, come se in loro fosse contenuta la vera filosofia, come se dovessero dare ciò che invano si era cercato nella filosofia, furono però possibili errori tipici: infatti si voleva una scienza che affermasse quale fosse il fine della vita, una scienza valutatrice; si voleva dedurre dalle scienze la norma dell'azione; si pretendeva di sapere, per mezzo della scienza, ciò che in realtà era un contenuto della fede, la quale riguardava però cose immanenti al mondo. O, viceversa, si disperava della scienza perché non dava quello che era importante per la vita, e ancor più perché la riflessione critica paralizzava la vita. Così l'atteggiamento ondeggiò tra una superstizione scientifica, che erigeva a princìpi assoluti dei risultati immaginari, e una ostilità contro la scienza, la quale negava la scienza come vuota di senso e la combatteva come distruttiva. Tuttavia queste aberrazioni non penetrarono in profondità; sorsero infatti nelle scienze stesse le forze che dovevano dominarle col portarle alla purificazione del sapere come puro sapere. [...]

Max Weber[3] rivelò l'errore della concezione secondo la quale, mediante la scienza, per esempio nell'economia politica e nella sociologia, si può scoprire e provare quanto deve essere compiuto. La scienza metodica riconosce solo

dati di fatto e possibilità. Se questi devono essere riconosciuti con validità obiettiva è indispensabile che lo scienziato sospenda nell'atto della conoscenza stessa le sue valutazioni, e anzitutto i suoi desideri, le sue simpatie e antipatie che, se nell'avviamento al conoscere possono dare impulsi fecondi e rendere acuto lo sguardo, nell'atto del conoscere stesso devono essere sospesi, per evitare quegli oscuramenti e quelle unilateralità che da loro provengono. La scienza è onesta solo in quanto è scienza libera da valutazioni. Questa *scienza libera da valutazioni* però, come Max Weber dimostrò, da parte sua, nella scelta dei problemi e degli oggetti è nel complesso ancora diretta da valutazioni di cui essa può nondimeno rendersi pienamente conto. La passione del valutare, che ha il primato per la vita e che stabilisce anche ciò che appunto la scienza deve essere, e il superamento di se stesso, ottenuto mediante la sospensione del valutare nell'atto della conoscenza, costituiscono insieme la forza dello scienziato.

Tali esperienze nella scienza hanno insegnato la possibilità di un sapere veramente preciso e concreto, e nel tempo stesso l'impossibilità di trovare nella scienza ciò che si era invano atteso dalla filosofia d'allora. Colui che aveva cercato nella scienza il fondamento della sua vita, la guida delle sue azioni, la realtà stessa, doveva essere deluso.

E fu necessario trovare la via *della filosofia*.

La nostra attività filosofica attuale è subordinata alle condizioni di queste esperienze della scienza. Il cammino che va dalla delusione provocata dalla *filosofia inautentica* alle *scienze reali*, e dalle scienze di nuovo alla *filosofia autentica*, è tale da dover influire in modo decisivo sul metodo oggi possibile di fare filosofia.

K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, a cura di G. Penzo, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-9

1. Fu ciò che mise in atto il neokantismo, specialmente quello della Scuola di Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp).

2. Ciò fu attuato dal neokantismo del Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert).

3. Jaspers conosceva personalmente Max Weber, che aveva incontrato per la prima volta nel 1909 e del quale era stato poi collega e amico a Heidelberg. Alla morte di costui Jaspers tenne un importante necrologio (1921) e pubblicò su di lui un libro (*Max Weber. Politico, studioso, filosofo*, 1932).

Jean-Paul Sartre

L'essere e il nulla

L’esistenza umana tra l’essere e il nulla

L’essere e il nulla, Conclusione, § 1

Il capolavoro filosofico di Sartre, *L’essere e il nulla* (1943), fornì un solido fondamento all’esistenzialismo e fu riconosciuto come la «bibbia» del movimento. Appropriandosi in maniera originale del metodo descrittivo della fenomenologia husserliana e delle tematiche dell’analitica esistenziale heideggeriana, Sartre prospetta un’analisi filosofica della «realtà umana», che egli vede divaricarsi e aprirsi tra l’essere e il nulla. Sartre imposta il problema prendendo le mosse da una dicotomia ontologica tra l’essere-in-sé (che è il modo di essere del mondo delle cose, della *res extensa* cartesiana) e l’essere-per-sé (che corrisponde alla *res cogitans*, cioè alla coscienza). Mentre l’in-sé è ciò che è, il per-sé viene definito come il modo d’essere «che deve essere ciò che è, cioè che è ciò che non è, e che non è ciò che è». Questa caratterizzazione della coscienza, ossia dell’esistenza umana, in cui essere e non essere si compenetrano, non solo rivela quanto nell’uomo l’essere sia esposto all’attacco del nulla, ma designa altresì il carattere di sospensione che gli è proprio e che, in positivo, si determina come libertà.
Dal vasto e complesso capolavoro di Sartre presentiamo un brano, tratto dalla parte conclusiva, che compendia e spiega la dicotomia di in-sé e per-sé nella sua importanza metafisica.

Dopo la descrizione dell’in-sé e del per-sé[1], ci era parso difficile stabilire un legame fra loro e avevamo temuto di cadere in un dualismo insormontabile. Questo dualismo ci minacciava ancora in un altro modo: effettivamente nella misura in cui si poteva dire del per-sé che era, ci trovavamo di fronte a due modi di essere radicalmente distinti, quello del per-sé che deve essere ciò che è, cioè che è ciò che non è, e che non è ciò che è[2], e quello dell’in-sé che è ciò che è. Ci siamo domandati allora se la scoperta di questi due tipi d’essere non portasse a uno hiatus che scindeva l’essere, come categoria generale appartenente a tutti gli esistenti, in due zone incomunicabili e in ognuna delle quali la nozione d’essere doveva essere presa in una accezione originale e singola.

Le nostre ricerche ci hanno permesso di rispondere alla prima di queste domande: il per-sé e l’in-sé sono uniti da un legame sintetico che non è altro che il per-sé stesso. Il per-sé effettivamente non è altro che il puro

annullamento dell’in-sé: è come un vuoto d’essere nel seno dell’essere. È nota la burlesca finzione con la quale certi volgarizzatori hanno l’abitudine di illustrare il principio di conservazione dell’energia: se accadesse, dicono, che uno solo degli atomi che costituiscono l’universo fosse annullato, ne risulterebbe una catastrofe che si estenderebbe a tutto l’universo e sarebbe, in particolare, la fine della Terra e del sistema stellare. Questa immagine ci può servire; il per-sé appare come un annullamento infinitesimale che prende la sua origine dal seno dell’essere: e basta questo annullamento perché uno sconvolgimento totale *accada* all’in-sé. Questo sconvolgimento è il mondo. Il per-sé non ha altra realtà che di essere l’annullamento dell’essere. La sua sola qualifica gli viene dal fatto che è annullamento dell’in-sé individuale e singolo, e non di un essere in generale. Il per-sé non è il nulla in generale, ma una privazione singola; si costituisce come privazione di *questo essere*. Non è quindi il caso di interrogarci sul modo in cui il per-sé può unirsi all’in-sé, perché il per-sé non è una sostanza autonoma. In quanto annullamento, *è stato* dall’in-sé; in quanto negazione interna, si fa annunciare dall’in-sé ciò che non è, e di conseguenza ciò che deve essere. Se il cogito conduce necessariamente fuori di sé, se la coscienza è un pendio sdrucciolevole sul quale non ci si può fissare senza trovarsi tosto rovesciati fuori, sull’essere in sé, è perché essa non ha in se stessa nessuna sufficienza di essere come soggettività assoluta, rinvia subito alla cosa. Non c’è essere per la coscienza al di fuori di questo obbligo preciso di essere intuizione rivelante di qualche cosa. E che vuol dire ciò, se non che la coscienza è *l’altro* platonico? Si conoscono le belle descrizioni che lo Straniero del *Sofista* dà di questo altro che non può essere colto che «come in un sogno», che non ha altro essere che il suo essere-altro, cioè che dispone soltanto di un essere di seconda mano, che, considerato in se stesso, svanisce e riprende una esistenza marginale solo se fermiamo lo sguardo sull’essere, che si esaurisce nell’essere altro da se stesso e altro dall’essere. [...] Essere altro *dall’*essere significa essere coscienza (di) sé nell’unità delle ekstasi temporalizzanti[3]. E che cosa è, infatti, l’alterità, se non il passo di danza di riflesso e di riflettente che abbiamo descritto in seno al per-sé, poiché il solo modo in cui l’altro possa esistere come altro, è quello di essere coscienza (di) essere altro. L’alterità è, infatti, negazione interna, e solo una coscienza può costituirsi come negazione interna. Ogni altra concezione di alterità verrebbe a porla come un in-sé, cioè a stabilire fra lei e l’essere una relazione esterna, cosa che rischierebbe la presenza di un testimonio per constatare che l’altro è altro dall’in-sé. D’altra parte, l’altro non potrebbe essere altro senza emanare dall’essere; in ciò, è relativo all’in-sé, ma non potrebbe neppure essere altro

senza *farsi altro*, diversamente la sua alterità diventerebbe un dato, dunque un *essere* suscettibile di essere considerato in-sé. In quanto è relativo all'in-sé, l'altro è affetto di fattità; in quanto si fa egli stesso, è un assoluto. È appunto quello che abbiamo osservato allorché dicevamo che il per-sé non è fondamento del suo essere-come-nulla-d'essere, ma fonda continuamente il suo nulla-d'essere. Così il per-sé è un assoluto «unselbständig»[4], cosa che abbiamo chiamato un assoluto non sostanziale. La sua realtà è puramente *interrogativa*. Se può porre dei problemi, vuol dire che esso stesso è sempre *problematico*: il suo essere non è mai *dato*, ma *interrogato*, perché è sempre separato da lui mediante il nulla dell'alterità; il per-sé è sempre in sospeso perché il suo essere è un perpetuo rinvio. Se potesse raggiungerlo, l'alterità scomparirebbe e con lei i possibili, la conoscenza e il mondo. Così il problema *ontologico* della conoscenza è risolto mediante l'affermazione della preminenza ontologica dell'in-sé sul per-sé. [...] Ma se le questioni sull'origine dell'essere, o sull'origine del mondo, sono sprovviste di senso o ricevono una risposta nel settore stesso dell'ontologia, non è la stessa cosa per l'origine del per-sé. Il per-sé è tale effettivamente che ha il diritto di rivolgersi sulla sua origine. L'essere, per opera del quale il perché nasce nell'essere, ha il diritto di porre il suo perché, perché è lui stesso una interrogazione, un perché. A questo problema l'ontologia non potrebbe rispondere, perché qui si tratta di spiegare un avvenimento, non di descrivere le strutture di un essere. Tutt'al più può fare osservare che il nulla che *è stato* dall'in-sé non è un semplice vuoto sprovvisto di significato. Il senso del nulla dell'annullamento è di essere stato per fondare l'essere. L'ontologia ci fornisce due indicazioni che possono servire di base alla metafisica: in primo luogo, che ogni processo di fondamento di sé è rottura dell'essere-identico dell'in-sé, distanza dell'essere in rapporto a se stesso e apparizione della presenza a sé o coscienza. È solo nel farsi per-sé che l'essere potrebbe aspirare ad essere causa di sé. [...] L'altra indicazione che la metafisica può attingere dall'ontologia è che il per-sé è *effettivamente* perpetuo progetto di fondarsi in quanto essere e perpetua sconfitta di questo progetto[5]. [...]

Così l'ontologia ci insegna: 1) che *se* l'in-sé dovesse fondarsi, non potrebbe tentarlo che facendosi coscienza, in altre parole, il concetto di «causa sui» comporta in sé quello di presenza a sé, cioè della decompressione d'essere annullante; 2) la coscienza è *di fatto* progetto di fondarsi, cioè di raggiungere la dignità dell'in-sé-per-sé oppure in-sé-causa-di-sé. Ma non sapremmo trarne di più. Nulla permette di affermare, sul piano ontologico, che l'annullamento dell'in-sé in per-sé ha, fin dall'origine e in seno stesso all'in-sé, per significato il progetto di essere causa di sé. Invece, l'ontologia si urta

qui con una contraddizione profonda perché è appunto mediante il per-sé che il mondo riceve la possibilità di un fondamento. Per essere progetto di fondar*si*, bisognerebbe che l'in-sé fosse originariamente presenza a sé, cioè fosse già coscienza. L'ontologia si limiterà dunque a dichiarare che *tutto avviene come se* l'in-sé, in un progetto per fondarsi, si desse la modifica del per-sé. Sta alla metafisica di formare le *ipotesi* che permetteranno di concepire questo processo come l'avvenimento assoluto che corona l'avventura individuale che è l'esistenza dell'essere[6].

J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. di G. Del Bo, Il Saggiatore Tascabili, Milano 2008

1. L'in-sé è il modo di essere delle cose, il per-sé quello dell'uomo. Qui Sartre, dopo avere distinto questi due modi, si pone il problema di come essi possano sussistere insieme senza introdurre nell'essere una frattura incolmabile.

2. Con questa formulazione paradossale Sartre intende esprimere la tensione che vivifica il dover essere del per-sé, cioè dell'esistenza umana: essa è ciò che ancora non è (ma che sarà secondo il suo dover essere) e non è ciò che è (in quanto, essendo un dover essere, tende a superare ciò che di volta in volta è).

3. Le «ekstasi temporalizzanti» sono le tre dimensioni del tempo: il passato, il presente e il futuro.

4. Termine tedesco che significa «che non può stare da sé», «non autosufficiente».

5. Tutta l'argomentazione intende mostrare come l'essere delle cose, l'in-sé, trova la sua giustificazione non in se stesso, ma nel senso che l'esistenza umana, il per-sé, gli conferisce. Ha origine in tal modo la correlazione tra l'in-sé e il per-sé.

6. In questo modo, dopo avere concepito l'essere come diviso tra in-sé e per-sé, corporeità e coscienza, Sartre riconosce una tensione dialettica tra i due momenti di tale dicotomia, la quale ha nell'esistenza umana il suo perno: l'uomo è in-sé, cioè corporeità, la quale però ha la possibilità di modificarsi in per-sé, cioè di diventare coscienza. L'uomo dunque può essere detto un in-sé-per-sé.

Jean-Paul Sartre

L'esistenzialismo è un umanismo

«Che cos'è l'esistenzialismo?»

L'esistenzialismo è un umanismo

Con la conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* – il titolo della conferenza era formulato in termini interrogativi, mentre nella versione pubblicata la domanda fu trasformata in una asseverazione –, tenuta il 28 ottobre 1945 nella gremita Salle des Centraux a Parigi e ripetuta il giorno seguente, poi pubblicata agli inizi del 1946, Sartre offre una concisa

presentazione del proprio esistenzialismo ateo, difendendosi dagli attacchi da parte cristiana e da parte marxista. La tesi fondamentale è che l'uomo è quel particolare essere in cui l'esistenza precede e determina l'essenza: con ciò Sartre intende dire che l'uomo non dispone di una determinazione preventiva della propria essenza – desunta magari da comandamenti divini o da tavole di valori vincolanti – alla quale nell'esistere concreto ci si possa o debba adeguare, ma l'essenza umana consiste esattamente in ciò che ciascuno di volta in volta decide di essere. Per Sartre, dunque, «l'homme se fait», cioè l'uomo è artefice di se stesso nel senso più radicale della propria libertà. Di questo testo, che per il suo carattere divulgativo ebbe un vasto successo di pubblico e contribuì a diffondere la moda esistenzialistica, presentiamo qualche passaggio significativo.

Che cos'è l'esistenzialismo? [...]

Ciò che rende complesse le cose è il fatto che vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger[1], gli esistenzialisti francesi e me stesso. Essi hanno in comune soltanto questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. In che modo è da intendere la cosa? Quando si considera un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una «ricetta». Quindi il tagliacarte è, da un lato, un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e, dall'altro, qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire. Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza – cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione – precede l'esistenza; e così la presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. Ci troviamo dunque in presenza di una visione tecnica del mondo, per cui si può dire che la produzione precede l'esistenza. Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo. [...]

Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte

nella mente del fabbricante, e Dio crea l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi ad una determinata concezione, così come l'artigiano che produce il tagliacarte. In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è nell'intelletto di Dio. Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza. Questa idea noi la troviamo un po' dappertutto: in Diderot, in Voltaire e nello stesso Kant. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo. In Kant da questa universalità risulta che l'uomo delle foreste, l'uomo della natura, come l'uomo civile, sono soggetti alla stessa definizione e possiedono le stesse qualità fondamentali. Così anche nel pensiero di Kant l'essenza di uomo precede quell'esistenza storica che incontriamo nella natura.

L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà-umana[2]. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non *è* niente. *Sarà* solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci viene rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. [...] Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. [...]

Allorché, verso il 1880, alcuni professori francesi tentarono di costituire una morale laica, ragionarono press'a poco così: Dio è un'ipotesi inutile e costosa: eliminiamola; ma è necessario tuttavia, perché ci siano una morale, una società, un mondo civile, che certi valori siano presi sul serio e considerati come esistenti *a priori*; bisogna che sia obbligatorio *a priori*

essere onesti, non mentire, non battere la propria donna, fare figli, ecc. Dobbiamo fare quindi un piccolo lavoro che permetterà di mostrare che quei valori esistono ugualmente, inscritti in un cielo intelligibile, anche se Dio non esiste. In altre parole – ed è, credo, la tendenza di quel che in Francia si chiama radicalismo – niente muterà se Dio non esiste; ritroveremo le stesse norme di onestà, di progresso, di umanismo e avremo fatto di Dio un'ipotesi obsoleta, che morirà tranquillamente da sola. L'esistenzialista al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene *a priori* poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini[3]. Dostoevskij ha scritto: «Se Dio non esistesse tutto sarebbe permesso»[4]. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà. Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi valori o ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e cionondimeno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni, e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo. [...]

Mi si è rimproverato di domandare se l'esistenzialismo sia un umanismo. Mi è stato detto: ma lei ha scritto ne *La nausea* che gli umanisti avevano torto, si è fatto beffe di una certa specie di umanismo; perché si ricrede ora? In realtà, la parola umanismo ha due sensi molto differenti. Per umanismo si può intendere una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore. [...] L'esistenzialismo ci dispensa da ogni giudizio di questo

genere; l’esistenzialista non prenderà mai l’uomo come fine, perché l’uomo è sempre da fare. Non dobbiamo credere che ci sia un’umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte. Il culto dell’umanità mette capo all’umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. È un umanismo che noi non vogliamo.

Ma l’umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l’uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l’uomo e, d’altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l’uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c’è altro universo che un universo umano, l’universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell’uomo, – non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell’oltrepassamento, – e la soggettività, – nel senso che l’uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, – è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all’uomo che non c’è altro legislatore che lui e che proprio nell’abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell’attuazione particolare, – l’uomo si realizzerà precisamente come umano. Si vede, dopo queste riflessioni, che nulla è più ingiusto delle obiezioni che ci vengono mosse. L’esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente. Tale posizione non cerca per nulla di sprofondare l’uomo nella disperazione. Ma se – come i cristiani – si definisce disperazione ogni atteggiamento di incredulità, esso muove dalla disperazione originaria. L’esistenzialismo non vuole esser ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla; ecco il nostro punto di vista. Non che noi crediamo che Dio esista, ma pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l’uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell’esistenza di Dio. In questo senso l’esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d’azione, e solo per malafede – confondendo la loro disperazione con la nostra, – i cristiani possono chiamarci «disperati».

J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, trad. di G. Mursia, Mursia, Milano s.d., pp. 24-29, 30, 39-42, 82-85

1. In verità Heidegger, che pure subito dopo la guerra cercò di instaurare un contatto con Sartre, ha

rifiutato questa collocazione, come risulta soprattutto dalla *Lettera sull'«umanismo»* (Adelphi, Milano 1995). In un appunto inedito intitolato *Esistenzialismo* e risalente alla metà degli anni Quaranta, recentemente ritrovato e pubblicato in «Micromega» (2, 1996), Heidegger osserva al riguardo: «La distinzione fra esistenzialismo "ateo" ed esistenzialismo "teistico" è stata introdotta da Sartre. Essa rimane alla *superficie*. Inoltre è corretta *soltanto* se riferita a Sartre – *egli* è ateo. Né Jaspers né Heidegger si muovono in questa direzione».

2. I primi traduttori francesi di Heidegger, in particolare Henry Corbin, avevano tradotto con *réalité humaine* il termine tedesco *Dasein*, che viene reso in italiano con «esserci».

3. Questa tesi sarà citata da Heidegger nella sua *Lettera sull'«umanismo»* come motivo di divergenza da Sartre. Heidegger ritiene infatti che noi siamo su un piano in cui v'è soltanto l'essere, come per l'appunto egli asserisce nella *Lettera sull'«umanismo»* contro Sartre.

4. È il principio che nel romanzo *I fratelli Karamazov* l'autore mette in bocca a Ivan Karamazov.

Martin Heidegger

Il pensiero di **Martin Heidegger** (1889-1976) – allievo di Husserl a Friburgo – non è riducibile né alla fenomenologia né all'esistenzialismo, ma, dopo una iniziale adesione alla fenomenologia e dopo avere largamente ispirato l'esistenzialismo, esso ha aperto e seguito un proprio solitario cammino che mira a una sola questione, quella dell'essere.

Martin Heidegger

Essere e tempo

Il problema dell'essere

Essere e tempo, Introduzione, capp. 1-2, §§ 1, 8

Indipendentemente dal giudizio che si voglia dare della sua adesione al nazionalsocialismo nel 1933-34, che dalla fine della guerra a oggi ha suscitato indirimibili controversie, non c'è dubbio che Heidegger è stato tra i massimi pensatori del nostro secolo. Nemmeno i suoi avversari più accaniti hanno potuto ignorare questo fatto. Con la pubblicazione degli scritti inediti, iniziata nel 1975 e prevista in circa cento volumi, di cui nel frattempo ne sono già apparsi una cinquantina, sta venendo alla luce in tutta la sua mole l'imponente lavoro compiuto da Heidegger nel corso della sua vita. A orientarlo nel suo incessante interrogarsi sta, come una stella fissa, un unico problema, il problema dell'essere, intorno al quale egli ha tracciato un vertiginoso arabesco metafisico. L'essere è per Heidegger la dimensione nascosta e dimenticata che ha governato in segreto le sorti della filosofia occidentale, e che egli ha inteso riproporre come problema secondo modalità rispettivamente diverse. Proprio questo ha reso difficile e

controversa la ricezione del suo pensiero, di cui si sono visti di volta in volta solo alcuni aspetti, magari essenziali, senza cogliere la trama unitaria che tiene legato il tutto dall'inizio alla fine.

Il problema dell'essere è posto da Heidegger fin da *Essere e tempo* che resta la sua opera maggiore. Quando essa apparve, nel 1927, da circa un decennio Heidegger non aveva più pubblicato nulla, ma già circolava negli ambienti filosofici la voce che un nuovo astro stava nascendo nel firmamento della filosofia tedesca. In un incessante lavoro di ricerca, documentato nei corsi universitari di questo periodo, Heidegger aveva cercato di trovare un accesso al problema dell'essere. *Essere e tempo* è un compendio dei corsi tenuti a Friburgo, dal 1919 al 1923, e a Marburgo, dal 1923 in poi (Heidegger vi resterà fino al 1928, anno in cui fu chiamato a Friburgo), e si apre significativamente con una riproposizione del problema dell'essere. Il fatto che qui Heidegger battesse la strada di un'analisi di quel particolare ente che è in grado di porsi tale problema, cioè l'uomo – l'esistenza, l'esserci (*Dasein*) è il termine che Heidegger sceglie per indicare il suo modo di essere – condizionò la prima ricezione dell'opera. Quest'ultima fu allora vista come l'atto di nascita e il fondamento teorico di quello che sarebbe stato l'esistenzialismo. In verità, l'analisi dell'esistenza umana è sì centrale, ma – come le pagine introduttive che presentiamo mostrano in tutta chiarezza – è funzionale alla posizione del problema dell'essere. Per cogliere meglio questa connessione, presentiamo anche lo *Schema dell'opera* che Heidegger traccia al § 8.

1. *Necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere*

Benché la rinascita della «metafisica» sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza. Si crede infatti di potersi sottrarre alle fatiche di una rinnovata *gigantomachìa perì tes ousìas* [lotta tra giganti circa l'essere]. Eppure non si tratta di un problema qualsiasi. Esso non ha dato tregua al pensiero di Platone e di Aristotele – anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro *come problema tematico di una vera ricerca*. Quanto essi acquisirono si è mantenuto fino alla *Logica* di Hegel, attraverso una serie di modifiche e di ritocchi. Ciò che quell'estremo sforzo del pensiero riuscì allora a strappare ai fenomeni, sia pure in modo frammentario e come

primo passo, si è da tempo trivializzato.

Non solo: ma sul terreno degli spunti greci per giungere all'interpretazione dell'essere si è costituito un dogma che, oltre a dichiarare superfluo il problema del senso dell'essere, ne legittima l'omissione. Si dice: il concetto di «essere» è il più generale e vuoto di tutti e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto generalissimo, e come tale indefinibile, non ha neppur bisogno di essere definito. Tutti lo impiegano continuamente e anche già comprendono che cosa si intende con esso. In tal modo, ciò che, per il suo nascondimento, sospinse e mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi, è divenuto chiaro e ovvio, a tal punto che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca è accusato di errore metodologico.

All'inizio di questa indagine non ci è ancora possibile discutere esaurientemente i pregiudizi che continuamente suscitano e alimentano la convinzione della non indispensabilità di una ricerca intorno all'essere. Essi gettano le loro radici nella stessa ontologia antica; la quale, a sua volta, per essere adeguatamente interpretata – quanto al terreno in cui sono nati i suoi concetti ontologici fondamentali, alla fondatezza della legittimazione e alla completezza delle sue categorie – non può far a meno del filo conduttore costituito dalla chiarificazione e dalla risoluzione del problema dell'essere. Prenderemo perciò in esame questi pregiudizi solo nei limiti richiesti dal proposito di far vedere la necessità della ripetizione del problema del senso dell'essere. Essi sono tre:

1. L'«essere» è il concetto «più generale di tutti» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, II, 4, 1001 a, 21; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II, qu. 94, a. 2). Ma la «generalità» dell'«essere» non è quella del *genere*. L'«essere» non delimita la regione suprema dell'ente per il fatto che questo si articola concettualmente secondo generi e specie: «l'essere non è un genere» (Aristotele, *Metafisica*, II, 3, 998 b, 22). La «generalità» dell'essere *oltrepassa* ogni generalità del tipo dei generi. L'«essere», secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto l'unità di questo «generale» trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, come *l'unità dell'analogia*[1]. Nonostante la sua dipendenza dall'impostazione ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fondamentalmente nuova. Ma nemmeno lui ha rischiarato l'oscurità di queste connessioni categoriali. L'ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente tale problema, senza tuttavia giungere a una chiarificazione di fondo. E quando Hegel, infine, definisce l'«essere» come l'«immediato

indeterminato»[2] e pone questa definizione a fondamento di tutte le successive elaborazioni categoriali della sua «logica», non si discosta dalla visuale dell'ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell'unità dell'essere rispetto al molteplice reale delle «categorie» reali. Dunque affermare che quello di «essere» è il più generale dei concetti, non equivale a dire che è anche il più chiaro e che non richiede alcuna ulteriore discussione. Il concetto di «essere» è anzi il più oscuro di tutti.

2. Il concetto di «essere» è indefinibile. Questo carattere fu dedotto dalla sua estrema generalità[3]. E ciò a buon diritto, se *definito fit per genus proximum et differentiam specificam*[4]. Difatti l'«essere» non può esser concepito come un ente; *enti non additur aliqua natura*; non è possibile determinare l'essere mediante l'attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l'«essere» muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. Diremo allora che l'«essere» non pone alcun problema? Niente affatto. L'unica conseguenza legittima è questa: l'«essere» non è qualcosa come l'ente. Ecco perché quel modo di determinare l'ente – la «definizione» della logica tradizionale che, entro certi limiti, è da considerarsi fondata e che ha i suoi fondamenti nell'ontologia antica – non è applicabile all'essere. L'indefinibilità dell'essere non dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, lo rende necessario.

3. L'«essere» è un concetto ovvio. In ogni conoscere, in ogni asserzione, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con l'ente o con noi stessi si fa uso dell'«essere», e l'espressione è «senz'altro» comprensibile. Tutti comprendono che cosa significhi: «Il cielo *è* azzurro», «*Sono* contento», e così via. Ma questa comprensione media dimostra soltanto un'incompresione. Essa rende manifesto che in ogni comportamento e in ogni modo di essere che ci ponga in relazione con l'ente in quanto ente si nasconde *a priori* un enigma. Il fatto che già sempre viviamo in una comprensione dell'essere e che, nel contempo, il senso dell'essere continua a restare avvolto nell'oscurità, attesta la necessità fondamentale di una ripetizione del problema del senso dell'«essere».

L'appello alla ovvietà nell'ambito dei concetti filosofici fondamentali, e in particolare riguardo a quello di «essere», è un procedimento dubbio, se d'altra parte l'«ovvio», e solo esso, cioè «i giudizi segreti della ragione comune» (Kant), deve diventare e rimanere il tema esplicito dell'analitica («il compito dei filosofi»).

Dall'esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna risulta dunque che, a proposito del problema dell'essere, non solo manca la *soluzione*, ma

che il problema stesso è oscuro e privo di guida. Ripetere il problema dell'essere significa dunque: incominciare con l'elaborare in modo adeguato l'*impostazione* del problema[5]. [...]

8. Schema dell'opera

Il problema del senso dell'essere è il più universale e il più vuoto; ma esso, nel contempo, porta con sé la possibilità della propria radicale individuazione in ogni singolo Esserci. Il raggiungimento del concetto fondamentale di «essere» e lo schizzo dell'apparato concettuale che esso richiede in sede ontologica con le sue necessarie varianti abbisognano di un filo conduttore concreto. L'universalità del concetto di essere non contrasta con il carattere «specifico» della ricerca, cioè non impedisce di raggiungere tale concetto lungo la via dell'interpretazione specifica di un determinato ente, l'Esserci, in cui dev'essere reperito l'orizzonte della comprensione e dell'interpretazione possibile dell'essere. Ma questo ente stesso è in sé «storico», cosicché l'illuminazione ontologica più propria di questo ente diviene necessariamente un'interpretazione «storiografica».

L'elaborazione del problema dell'essere si ripartisce così in due compiti, a cui corrisponde la suddivisione del trattato in due parti:

Parte prima: L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere.

Parte seconda: Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica[6] della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della «temporalità».

La prima parte si suddivide in *tre sezioni*:

1. L'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio.
2. Esserci e temporalità[7].
3. Tempo e essere.

La seconda parte è a sua volta *tripartita*:

1. La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della «temporalità»[8].
2. Il fondamento ontologico del *cogito sum* di Cartesio e l'assunzione dell'ontologia medioevale nella problematica della *res cogitans*.
3. La trattazione aristotelica del tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ediz. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 13-16, 55-56

1. In verità la cosiddetta dottrina dell'*analogia entis* non è aristotelica. Essa ha origine solo con i commentatori tardo-antichi di Aristotele e viene poi sviluppata nella scolastica medievale, in particolare da Tommaso d'Aquino. Secondo Aristotele, vi sono termini sinonimi che si dicono in maniera univoca – per esempio «animale» detto dell'uomo e del cavallo – e termini omonimi che si dicono in molteplici sensi – per esempio «cane» detto dell'animale e della costellazione celeste. Ebbene, l'essere è un termine detto in molteplici significati, ma non secondo una omonimia totale, bensì secondo una certa unità e in riferimento a uno stesso termine: come l'aggettivo «salutare» che si dice di diverse cose – di un cibo, un clima, un esercizio ginnico ecc. – ma sempre in riferimento alla salute. La multivocità o polisemia dell'essere sta dunque tra l'omonimia totale e la sinonimia, ed è detta dagli scolastici analogica. Essa è riconducibile a quattro significati fondamentali: 1. l'essere per accidente o per sé; 2. l'essere in quanto vero; 3. l'essere in potenza e in atto; 4. l'essere nel senso delle categorie (sostanza, qualità, quantità, tempo, luogo, relazione, fare o patire, stare o giacere). Fin dagli anni del liceo Heidegger si era occupato del problema studiando la tesi di dottorato che Franz Brentano aveva dedicato al problema: *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele*, 1862.

2. L'essere, insieme col nulla e col divenire, forma la prima triade della *Logica* di Hegel.

3. Cfr. B. Pascal, *Pensées et Opuscules* (éd. Brunschvicg), Paris 1912, p. 169: «Non si può tentare di definire l'essere senza cadere in questa assurdità: perché non si può definire una parola senza incominciare dall'"è", sia che lo si esprima sia che lo si sottintenda. Dunque per definire l'essere bisognerebbe dire "è" e così impiegare la parola definita nella sua definizione» [*Nota di Heidegger*].

4. La definizione è fatta mediante il genere prossimo e la differenza specifica. L'«uomo», per esempio, è definito mediante l'indicazione del genere cui appartiene, «animale», e la differenza che lo contraddistingue dalle altre specie animali, cioè la «razionalità»: *homo est animal rationale*.

5. Heidegger incomincia a farlo in *Essere e tempo*, esaminando il modo dell'essere di quell'ente particolare, l'uomo, che è in grado di porsi la domanda dell'essere.

6. La «distruzione fenomenologica» è la definizione metodologica dell'atteggiamento che Heidegger assume nei confronti delle costruzioni dell'ontologia tradizionale: egli intende decostruirle, cioè metterne tra parentesi la validità e smontarle nelle loro componenti essenziali, al fine di indagare la possibilità di ricostruirle in maniera più radicale. Per questo egli chiama il proprio progetto filosofico una «ontologia fondamentale», vale a dire un'ontologia basata su un fondamento veramente radicale.

7. La parte pubblicata di *Essere e tempo* termina con questa seconda sezione. Il resto dell'opera non fu mai pubblicato. Nel gennaio del 1962 Heidegger tenne a Friburgo la conferenza *Tempo ed essere* che coincide, nel titolo, con la parte non pubblicata di *Essere e tempo*, anche se la prospettiva di Heidegger è in questo scritto ormai molto lontana dalla problematica di *Essere e tempo*. Nell'ambito dell'edizione delle opere complete, nel 1975, è stato pubblicato il corso universitario del semestre estivo 1927 che, secondo quando indicato in una nota all'inizio del testo, è una «nuova elaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo* cioè appunto la sezione «Tempo ed essere». Si tratta di una elaborazione «nuova» perché una precedente stesura sarebbe stata bruciata da Heidegger.

8. Questo tema sarà affrontato da Heidegger nel libro del 1929 *Kant e il problema della metafisica*.

Martin Heidegger

Il concetto di tempo

L'analitica dell'esistenza: che cos'è l'esserci

Il concetto di tempo

Per porre il problema dell'essere Heidegger muove inizialmente dall'analisi dell'esistenza umana, in quanto l'uomo è quel particolare ente che si distingue da tutti gli altri per la sua capacità di domandare dell'essere. Heidegger si impegna dunque in un tentativo di comprendere la struttura peculiare della vita umana confrontandosi criticamente con le due correnti più importanti della filosofia tedesca di allora: da un lato la filosofia della vita che, per cogliere l'esistenza al suo livello originario senza scomporla in un'analisi oggettivante, finiva per perdersi nell'irrazionalismo; dall'altro il neokantismo, e la stessa fenomenologia, che definivano la vita umana appoggiandosi sull'analisi dei suoi atti conoscitivi superiori, dunque privilegiando l'atteggiamento teoretico. Heidegger – che proprio negli anni Venti interpreta appassionatamente l'*Etica Nicomachea* di Aristotele – matura invece la convinzione che, al suo livello originario, la vita umana sia essenzialmente «prassi» nel senso aristotelico del termine, cioè «agire», e questo perché la sua costituzione d'essere è quella di un ente che non è pura attualità né staticità o semplice presenza, ma si estende nel tempo: verso il passato perché ne assume su di sé il peso, e verso il futuro in cui si proietta in quanto è un poter-essere. Queste e altre caratteristiche dell'esistenza vengono presentate da Heidegger in *Essere e tempo*, opera che, per la sua complessità e per la nuova terminologia che l'autore introduce, risulta particolarmente ardua da capire. C'è però un testo intitolato *Il concetto di tempo*, che risale a una conferenza del 1924, nel quale Heidegger presenta un breve compendio dell'analisi esistenziale poi sviluppata in *Essere e tempo*. Si tratta del migliore sunto della problematica di *Essere e tempo* e per questo ne presentiamo uno stralcio, in cui è illustrata la struttura ontologica dell'esserci.

1. L'esserci è l'ente che viene caratterizzato come *essere-nel-mondo*. La vita umana non è un soggetto qualsiasi che deve fare un qualche artificio per entrare nel mondo. Esserci in quanto essere-nel-mondo vuol dire: essere nel mondo in modo che questo essere significhi: avere a che fare con il mondo; rimanere nel mondo in una modalità dell'eseguire, dell'operare, dello sbrigare, ma anche del considerare, dell'interrogare, del determinare mediante l'osservazione e la comparazione. L'essere-nel-mondo è

caratterizzato come *prendersi-cura* (Besorgen)[1].

2. L’esserci in quanto siffatto essere-nel-mondo è contemporaneamente un *essere-l’uno-con-l’altro*, un essere con altri: un avere qui con altri lo stesso mondo, un incontrarsi l’un l’altro, un essere-l’uno-con-l’altro nel modo dell’essere-l’uno-per-l’altro[2]. Ma questo esserci è al tempo stesso un essere lì davanti (*Vorhandensein*) per altri, ossia un essere al modo in cui è lì davanti una pietra che non ha mondo e che non se ne prende cura.

3. L’essere l’uno con l’altro nel mondo, l’avere il mondo essendo l’uno con l’altro, possiede una determinazione d’essere eminente. Il modo fondamentale dell’esserci del mondo, l’avere qui il mondo l’uno con l’altro, è il *parlare* (*Sprechen*). Considerato in senso pieno il parlare è parlare *di* qualcosa *es*-primendosi (aus*sprechend*) *con* un altro. L’essere-nel-mondo dell’uomo si svolge prevalentemente nel parlare. Questo lo sapeva già Aristotele[3]. Nel modo in cui l’esserci parla, nel suo mondo, della maniera di avere a che fare con esso, è implicita un’*autointerpretazione dell’esserci*. Essa dice come l’esserci di volta in volta si comprende, per che cosa esso si prende. Nel parlare l’uno con altro, in ciò che così si dice e si fa circolare, è insita di volta in volta l’autointerpretazione del presente che soggiorna in tale colloquio.

4. L’esserci è un ente che si determina come «io sono». Per l’esserci l’*essere di volta in volta* dell’«io sono» è costitutivo. L’esserci, dunque, così come è un essere-nel-mondo, è in modo altrettanto primario anche il *mio* esserci. Esso è *ogni volta mio proprio e in quanto mio proprio è di volta in volta*. Dovendo venire determinato nel suo carattere d’essere, questo ente non può essere astratto dall’essere di volta in volta che è ogni volta mio. *Mea res agitur*. Tutti i caratteri fondamentali debbono ritrovarsi così nell’essere di volta in volta in quanto *ogni volta mio*[4].

5. Essendo l’esserci un ente che io sono, ed essendo al tempo stesso determinato come un essere-l’uno-con-l’altro, per lo più e mediamente non sono io stesso il mio esserci, ma lo sono gli altri; io sono con gli altri, e gli altri con altri ancora. Nessuno nella quotidianità è se stesso. Ciò che egli è, e il modo in cui lo è, non lo è nessuno: nessuno, eppure tutti insieme, senza che nessuno sia se stesso. Questo Nessuno, da cui nella *quotidianità* noi stessi siamo vissuti, è il «*Si*». Si dice, si sente dire, si è «a favore di», ci si prende cura. Nell’ostinato dominio di questo «Si» si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l’«io sono». Un ente che è la possibilità dell’«io sono» è per lo più, in quanto tale, un ente che *si* è[5].

6. L’ente così caratterizzato è tale che nel suo quotidiano e rispettivo

essere-nel-mondo *ne va del suo essere*. Come in ogni parlare del mondo è insito un esprimersi dell'esserci in merito a se stesso, così *ogni avere a che fare che si prende cura* è un *prendersi cura dell'essere dell'esserci*. Ciò con cui ho a che fare, ciò di cui mi occupo, ciò a cui la mia professione mi incatena, sono in qualche modo io stesso, e in questo si svolge il mio esserci. *La cura dell'esserci gli ha ognora addossato la preoccupazione dell'essere*, nel senso in cui quest'ultimo è noto e compreso nell'interpretazione dominante dell'esserci[6].

7. Nella medietà dell'esserci quotidiano non è insita una riflessione sull'io e sul sé, eppure l'esserci ha se stesso. *Si trova* presso di sé. Incontra se stesso in ciò con cui comunemente ha a che fare.

8. L'esserci in quanto ente non può essere dimostrato, ma nemmeno mostrato. Il riferimento primario all'esserci non è l'osservazione, bensì l'«*esser*-lo»[7]. L'esperire-se-stesso, come il parlare-di-sé, l'autointerpretazione, non è che un determinato modo eminente in cui l'esserci di volta in volta ha se stesso. Mediamente l'interpretazione dell'esserci è dominata dalla quotidianità, da ciò che in genere si crede e si tramanda dell'esserci e della vita umana; è dominata dal Si, dalla tradizione.

Nell'indicazione di questi caratteri d'essere tutto dipende dal presupposto che siffatto ente sia in esso stesso accessibile a un'indagine *interpretativa* mirante al suo essere[8]. Questo presupposto è giusto o può essere messo in discussione? Effettivamente è possibile, ma la difficoltà non nasce dall'obiezione che l'osservazione psicologica dell'esserci finisce per brancolare nel buio. Si deve far vedere una difficoltà ben più seria della limitatezza del conoscere umano, e consistente precisamente nel fatto che noi, proprio nel non eludere l'aporia, ci mettiamo nella possibilità di cogliere *l'esserci nell'autenticità del suo essere*.

L'*autenticità dell'esserci* è ciò che costituisce la sua *possibilità dell'essere estrema*. L'esserci è determinato in modo primario da questa estrema possibilità dell'esserci. L'autenticità in quanto estrema possibilità dell'essere dell'esserci è la determinazione d'essere nella quale tutti i caratteri summenzionati sono ciò che sono. L'aporia del coglimento dell'esserci non sta nella limitatezza, nell'insicurezza e nell'imperfezione della capacità di conoscere, ma nell'ente stesso che deve essere conosciuto: in una possibilità fondamentale del suo essere. [...]

Ma come si deve fare per conoscere questo ente nel suo essere, prima che sia giunto alla sua fine? Nel mio esistere, infatti, io sono sempre «ancora in cammino». Rimane sempre qualcosa che non è ancora arrivato alla fine. Alla fine, quando vi si è giunti, esso appunto non è più. Prima di questa fine, esso

non è mai propriamente ciò che può essere; e se lo è, allora non è più.

Non può forse l'esserci degli altri sostituire l'esserci in senso proprio? L'informazione sull'esserci di altri che erano con me e che sono giunti alla fine non è una buona informazione. Anzitutto esso non è più. La sua fine sarebbe appunto il niente. Perciò l'esserci degli altri non può sostituire l'esserci in senso proprio, se si deve tenere fermo l'essere di volta in volta in quanto mio. Io non ho mai l'esserci dell'altro in modo originario, nell'unico modo adeguato di avere l'esserci: io non *sono* mai l'altro.

Quanto meno ci si affretta a sottrarsi inosservati a tale aporia, quanto più a lungo la si sostiene, tanto più chiaramente si può vedere che l'esserci si mostra nella sua possibilità estrema proprio in ciò che provoca in lui tale difficoltà. La fine del mio esserci, la mia morte, non è qualcosa per cui a un certo momento un decorso continuo di colpo si arresta, bensì una possibilità in cui l'esserci comunque sa: è l'estrema possibilità di se stesso, che egli può cogliere e fare propria come imminente. L'esserci ha in sé la possibilità di incontrare la propria morte come l'estrema possibilità di se stesso. Questa estrema possibilità d'essere ha il carattere di essere imminente come certezza, e tale certezza è a sua volta caratterizzata da una completa indeterminatezza. L'autointerpretazione dell'esserci che supera per certezza e autenticità ogni altra asserzione è l'interpretazione in relazione alla sua morte, la *certezza indeterminata della possibilità più propria dell'essere-alla-fine*[9].

[...] L'esserci, sempre nell'essere-di-volta-in-volta dell'ogni volta mio, sa della sua morte, e lo sa anche quando non ne vuole sapere niente. Che cos'è *l'avere ognora la propria morte? È un precorrimento dell'esserci che va al suo non-più* (Vorbei) *come possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza. L'esserci* in quanto vita umana *è primariamente un essere-possibile*, è l'essere della possibilità del non-più, certo eppure indeterminato.

L'essere della possibilità è sempre una possibilità tale da sapere della morte per lo più nel senso del «lo so già, ma non ci penso». Per lo più io so della morte nel modo del sapere che indietreggia di fronte ad essa. In quanto interpretazione dell'esserci, tale sapere è subito pronto a contraffare questa possibilità del suo essere. L'esserci ha persino la possibilità di eludere la propria morte.

Questo non-più che come tale io precorro, in questo mio precorrerlo fa una scoperta: è il non più di *me stesso*. In quanto è tale non più, esso scopre il mio esserci come d'un tratto non più qui; d'un tratto non sono più qui, in queste e in queste altre cose, con queste e queste altre persone, in queste

vanità, in questi pretesti, in questa verbosità. Il non più scaccia ogni brigare e ogni affaccendarsi, trascina tutto con sé nel niente. Il non più non è un evento né una vicenda che capiti nella mia esistenza. È appunto *il suo non più*, non un «che cosa» che accada in essa, che le capiti e che la modifichi. Questo non più non è un «che cosa», ma un «come», e precisamente il «come» autentico del mio esserci. Questo non più che in quanto mio io posso precorrere, non è un «che cosa», ma il «come» del mio esserci puro e semplice. [...]

Questo non più (*Vorbei-von*) in quanto «come» porta l'esserci, senza indulgenza, alla sua unica possibilità di essere se stesso, lo rimette completamente a se stesso. Questo non più può spaesare l'esserci, nel bel mezzo della gloria della sua quotidianità. Il precorrimento (*Vorlauf*), in quanto mette l'esserci di fronte alla sua possibilità estrema, è l'atto fondamentale dell'interpretazione dell'esserci. [...]

L'esserci è autenticamente presso se stesso, è davvero esistente, se si mantiene in questo precorrere. *Questo precorrere* non *è* altro che *il futuro unico e autentico del proprio esserci*. Nel precorrere l'esserci *è* il suo futuro, in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, *è il tempo stesso*, e non *nel tempo*. [...]

Riassumendo, si può dire: il tempo è esserci. L'esserci è il mio essere di volta in volta, e quest'ultimo può essere tale in ciò che è futuro, nel precorrere che va al non più, certo ma indeterminato. L'esserci è sempre in una modalità del suo possibile essere temporale. L'esserci è il tempo, il tempo è temporale. L'esserci non è il tempo, ma la temporalità[10].

M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, pp. 32-40, 48-49

1. Heidegger intende dire che il modo d'essere dell'uomo è caratterizzato dal suo costitutivo stare nel mondo, e tale stare nel mondo non avviene soltanto nel modo dell'osservazione teoretica, ma anzitutto e per lo più nella modalità dell'avere a che fare con le cose. La disposizione fondamentale dell'esserci in quanto sta nel mondo è definita da Heidegger, per evitare il fraintendimento teoreticistico, un «prendersi-cura».

2. È stato detto che l'esserci è concepito in maniera solipsistica perché effettivamente Heidegger sembra isolarlo dagli altri e considerarlo unicamente nella sua singolarità. Come si può però vedere, Heidegger sottolinea fin da principio la dimensione interpersonale dell'esserci. Naturalmente può accadere che gli altri siano considerati alla stregua di oggetti, come cose lì presenti sottomano.

3. Aristotele definisce infatti l'uomo come animale capace di *lògos*, cioè di pensare e di parlare (cfr. *Politica*, I, 1, 1253 a 10-11).

4. Le due categorie che Heidegger qui introduce per caratterizzare il modo d'essere dell'esserci sono la *Jemeinigkeit*, «l'essere sempre mio», e la *Jeweiligkeit*, «l'essere di volta in volta» o «essere rispettivo»: ciò significa che l'esserci si rapporta sempre al suo proprio essere, e che quest'ultimo non è una volta per

tutte, ma va deciso e guadagnato di volta in volta.

5. In questo paragrafo Heidegger illustra il modo in cui si instaura il predominio delle forme di esistenza impersonali, inautentiche, cioè l'affermarsi di quel fenomeno che qui viene chiamato «l'ostinato dominio» e in *Essere e tempo* la «dittatura del Si». L'esserci, in quanto è un «poter-essere», è esposto all'incombenza di doversi sempre progettare, scegliendo e decidendo che fare del proprio essere. Esso tende a sgravarsi del peso che comportano il fare questa scelta e il prendere questa decisione, e precisamente assumendo modi e forme di comportamento conformistici, cioè già pronti, impersonali, che il mondo uniforme degli altri gli offre e gli mette di volta in volta a disposizione. Solo scartando queste offerte del Si impersonale e assumendo come proprio ciò che egli stesso è, l'esserci ha la possibilità di liberarsi dalla dittatura del Si ed essere autenticamente se stesso.

6. Questo auto-riferimento dell'esserci al proprio essere non è una sorta di ripiegamento teoretico su se stesso, una *inspectio sui*, ma ha un carattere pratico: è il rifarsi dell'esserci al proprio essere per decidere che farne, per dargli forma secondo un progetto concreto di vita. Per questo l'esserci è definito un «avere da-essere» (*Zu-sein*), cosa che Heidegger illustra ai §§ 4 e 9 di *Essere e tempo*.

7. Ciò sottolinea ulteriormente il carattere pratico dell'essere dell'esserci. L'esserci è «prassi originaria» che sta a fondamento di tutti i singoli atteggiamenti pratici, teoretici e poietici.

8. Nell'autoriferimento pratico al proprio essere l'esserci si apre a se stesso e ha la possibilità di autocomprendersi.

9. In questo modo la morte non è più, come nella tradizione, l'inizio di un discorso circa l'aldilà, ma diventa l'occasione per un discorso circa la vita, e precisamente per caratterizzarla – tenendo ognora presente la possibilità della morte – nella sua radicale finitudine.

10. È cioè la temporalità dell'esserci che genera il tempo e non viceversa il tempo a rendere l'esserci temporale.

Martin Heidegger

Che cos'è metafisica?

La metafisica come domanda dell'ente e l'angoscia come esperienza originaria del niente

Che cos'è metafisica?

Nella prolusione *Che cos'è metafisica?*, tenuta nel 1929 nell'Università di Friburgo dove era stato appena chiamato come successore di Husserl, e da cui è tratto il brano che presentiamo, Heidegger non si chiede tanto come la metafisica abbia inteso se stessa nel corso della propria storia, ma che cosa essa sia in linea di principio. Nel serrato accavallarsi dei suoi interrogativi egli mostra come ciò che caratterizza la metafisica sia il suo oltrepassare, nel domandare «che cos'è l'ente?», la dimensione dell'ente stesso per arrivare a cogliere l'essere. Ma per farlo essa deve demarcarlo rispetto alla sua opposizione essenziale, cioè al

niente.
Questo ragionare di Heidegger intorno all'ente e al niente – che toglie da sotto i piedi il terreno delle certezze e si spinge fino a riformulare la celebre questione leibniziana: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente? – sarà criticato di lì a poco come surrettizio da Carnap nel suo celebre saggio del 1931 su *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. Ad esso Heidegger risponderà con l'*Introduzione alla metafisica* del 1935.
Va segnalato che quando Heidegger individua nell'angoscia il sentimento fondamentale che, mettendo in questione l'ente nel suo insieme, ce ne fa avvertire tutta la problematicità ponendoci di fronte al niente, con ciò egli afferma indirettamente che la motivazione originaria del filosofare, cioè il passaggio dall'atteggiamento naturale a quello filosofico, non è determinata da un atto volontario di sospensione del giudizio, da una *epoché* esercitata dal filosofo di professione, come pensava Husserl, ma sopraggiunge, quasi come una conversione, «quando meno ce l'aspettiamo» rivelandosi mediante uno stato d'animo quale l'angoscia. Proprio per questo, cioè perché lo spaesamento angosciante che induce a interrogarsi sull'ente e quindi a fare filosofia è uno stato d'animo fondamentale, esso può riguardare in linea di principio ciascuno di noi e non solo i filosofi di professione – anche se la filosofia è naturalmente una scelta di vita privilegiata. In tal senso, secondo Heidegger la conversione alla filosofia è per tutti e per nessuno: per tutti, perché chiunque può essere toccato da tale esperienza; per nessuno, perché bisogna essere preparati e disposti ad aprirsi a tale esperienza, anziché tacitarla con le ovvietà rassicuranti della quotidianità non filosofica.

Il nostro esserci – nella comunità di ricercatori, insegnanti e studenti – è determinato dalla scienza. Che cosa d'essenziale ci accade nel fondo dell'esserci, per il fatto che la scienza è divenuta la nostra passione?

Gli ambiti delle scienze sono lontani l'uno dall'altro. Il ruolo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso. Questa moltitudine di discipline tra loro così disparate, oggi è tenuta assieme solo dall'organizzazione tecnica delle università e delle facoltà, e conserva un significato solo per la finalità pratica delle singole specialità. Ma il radicarsi delle scienze nel loro fondo

essenziale si è inaridito ed estinto.

Eppure in tutte le scienze, seguendo gli intenti che sono loro propri, noi ci rapportiamo all'ente stesso. [...] Si attua così nelle scienze, in conformità alla loro idea, un approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose.

Questo riferimento per eccellenza al mondo dell'ente stesso è retto e guidato da un atteggiamento liberamente scelto dall'esistenza umana. Certo, anche il fare e il lasciare pre- ed extra-scientifici dell'uomo si rapportano all'ente. Ma la scienza si distingue per la caratteristica di lasciare, in un suo modo proprio, esplicitamente e unicamente alla cosa stessa la prima e l'ultima parola. In tale oggettività del domandare, del determinare e del fondare si attua una sottomissione all'ente stesso, delimitata in maniera particolare, affinché tocchi a esso di manifestarsi. Questo atteggiamento di servizio della ricerca e della dottrina si sviluppa sino a diventare il fondamento della possibilità di assumere un proprio ruolo guida, benché limitato, nella totalità dell'esistenza umana. Certo, il particolare riferimento della scienza al mondo e l'atteggiamento umano che lo guida sono pienamente comprensibili solo se vediamo e cogliamo ciò che accade nel riferimento così mantenuto. L'uomo, che è un ente tra gli altri, «fa della scienza». In questo «fare» accade niente di meno che l'irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente, in modo tale che l'ente, in questa e per questa irruzione, si dischiude in ciò che è, e per come è. È questa irruzione che dischiude a consentire a suo modo all'ente di arrivare a se stesso.

Questi tre aspetti – riferimento al mondo, atteggiamento, irruzione – conferiscono, nella loro radicale unità, all'esistenza scientifica una semplicità e una forza dell'esser-ci che infiammano. Se noi ci appropriamo espressamente dell'esser-ci scientifico così messo in luce, allora dobbiamo dire:

Ciò a cui tende il riferimento al mondo è l'ente stesso – e nient'altro[1].

Ciò da cui ogni atteggiamento assume la propria direzione è l'ente stesso – e al di là di questo nient'altro.

Ciò con cui, nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti, è l'ente stesso, e al di là di questo – nient'altro.

Ma che strano: proprio nell'assicurarsi di ciò che gli è più proprio, l'uomo di scienza parla, esplicitamente o meno, di qualcosa d'altro. Ciò che dev'essere indagato è l'ente soltanto, e sennò – niente; solo l'ente e oltre questo – niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente.

Che ne è di questo niente? È forse un caso che noi ci esprimiamo così con tanta naturalezza? È forse solo un modo di dire – e nient'altro?

Ma allora perché ci preoccupiamo di questo niente? La scienza appunto

rifiuta il niente e lo abbandona come nullità. Ma abbandonandolo in questo modo, non diamo forse al niente proprio un riconoscimento? E d'altra parte possiamo parlare di riconoscimento se ciò che riconosciamo è niente? Ma forse con questo «andirivieni» del discorso ci muoviamo in un vuoto gioco di parole. Contro di esso la scienza deve ora ribadire la sua serietà e il suo rigore, deve affermare che ciò che le importa è unicamente l'ente. Che cosa può essere per la scienza il niente se non una mostruosità e una fantasticheria? Se la scienza ha ragione, allora una cosa è certa: del niente la scienza non vuol saperne niente. Questa è dunque la comprensione scientificamente rigorosa del niente. Del niente sappiamo che non vogliamo saperne niente.

La scienza non vuol saperne del niente. Eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria essenza, essa chiama in aiuto il niente. Ciò che rifiuta è ad un tempo ciò che essa reclama. Quale duplice essenza si rivela qui?

Riflettendo sulla nostra attuale esistenza – quale è determinata dalla scienza – noi ci troviamo nel mezzo di un conflitto attraverso il quale si è già sviluppato un domandare. La domanda esige soltanto di essere formulata nei suoi termini propri: Che ne è del niente? [...]

Dove cerchiamo il niente? Come lo troviamo? [...]

Accade nell'esserci dell'uomo uno stato d'animo[2] in grado di portarlo dinanzi al niente stesso?

Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*). Col termine angoscia non intendiamo quell'ansietà (*Ängstlichkeit*) assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. E poiché è propria della paura la limitatezza del suo oggetto e del suo motivo, chi ha paura ed è pauroso è prigioniero di ciò in cui si trova. Nel tendere a salvarsi da questo qualcosa di determinato, egli diventa insicuro nei confronti di ogni altra cosa, cioè, nell'insieme, «perde la testa».

L'angoscia non fa più insorgere un simile perturbamento. È attraversata piuttosto da una quiete singolare. Certo, l'angoscia è sempre angoscia di..., ma non di questo o di quello. L'angoscia di... è sempre angoscia per..., ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminatezza di ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza. Essa appare nella seguente, ben nota

interpretazione.

Nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato». Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e che cosa vuol dire quell'«uno»? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo «nessuno».

L'angoscia rivela il niente.

Noi «siamo sospesi» nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità. Questa è la ragione per cui noi stessi, questi esseri umani che siamo, nel mezzo dell'ente ci sentiamo dileguare con esso. Per questo, in fondo non «tu» o «io» ci sentiamo spaesati, ma «uno» si sente spaesato. Resta solo il puro esser-ci che, nel travaglio di questo essere sospeso, non può tenerci a niente.

L'angoscia ci soffoca la parola. Poiché l'ente nella sua totalità si dilegua e poiché così proprio il niente ci assale, tace al suo cospetto ogni tentativo di dire «è». Che nello spaesamento dell'angoscia noi si cerchi spesso di infrangere il vuoto silenzio proprio con parole dette a caso, non è che la prova della presenza del niente. Che l'angoscia sveli il niente, l'uomo stesso lo attesta non appena l'angoscia se n'è andata. Nella luminosità dello sguardo sorretto dal ricordo ancora fresco, dobbiamo dire: ciò di cui e per cui ci angosciavamo non era «propriamente» – niente. In effetti il niente stesso, in quanto tale, era presente.

Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto quell'accadere dell'esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo.

Che ne è del niente? [...]

La domanda del niente mette in questione noi stessi che poniamo la domanda. Si tratta di una domanda metafisica.

L'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della «natura dell'uomo». Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci. Essa è l'esserci stesso. [...]

In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la

filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare al niente, cioè il liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e con i quali è solito evadere; infine il lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?[3]

M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 60-62, 65-68, 76-77

1. Nella propria copia personale di questo scritto (nella prima edizione del 1929) Heidegger ha qui annotato a margine di proprio pugno le seguenti parole: «Quest'aggiunta dopo la lineetta di sospensione è stata ritenuta arbitraria e artificiosa, senza sapere che Taine, il quale può essere considerato come il rappresentante e l'esponente di tutta un'epoca ancora dominante, utilizza consapevolmente questa formula per connotare la sua posizione di fondo e la sua intenzione». Il riferimento polemico è diretto contro Carnap che nel suo saggio su *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* aveva criticato proprio questo punto della prolusione di Heidegger.

2. Nelle battute immediatamente precedenti Heidegger ha mostrato che uno stato d'animo – la noia, l'amore, l'angoscia, ecc. – ci apre al mondo più originariamente e immediatamente del conoscere. Il «sentirsi» in mezzo all'ente è un accesso all'ente più diretto della conoscenza dell'ente in sé. Di qui la domanda: c'è uno stato d'animo in cui noi facciamo l'esperienza del niente? Certo, è l'angoscia.

3. Si tratta della riformulazione della domanda posta da Leibniz nei *Principes de la Nature et de la Grâce*: «Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?», e alla quale Leibniz risponde: «Car le rien est plus simple et plus facil que quelque chose», cioè «perché il niente è più semplice e più facile di qualche cosa». Prima ancora che da Heidegger, la domanda di Leibniz è ripresa da Schelling. Heidegger usa per formularla in tedesco le stesse parole di Schelling.

Martin Heidegger

Nietzsche

L'enigma della polisemia dell'essere

Nietzsche, Libro II, V

Nel secondo trimestre del 1940 Heidegger tenne un corso universitario su *Il nichilismo europeo*, che rientra nel ciclo dei cinque corsi tenuti da Heidegger su Nietzsche tra il 1936 e il 1940, poi pubblicati nel 1961, insieme con altri testi inediti stesi tra il 1940 e il 1946, nell'opera intitolata *Nietzsche*, da cui è

tratto il brano che presentiamo. Il nichilismo è per Heidegger un tratto che caratterizza la storia del pensiero occidentale in quanto in esso «dell'essere non ne è niente», cioè l'essere viene dimenticato in favore del primato dell'ente. Nella conclusione del corso, dopo avere introdotto il concetto della differenza ontologica tra l'essere e l'ente, Heidegger illustra l'enigmaticità della paroletta «è», che già nell'uso quotidiano che ne facciamo nasconde una sorprendente ricchezza. Analoghe considerazioni erano state svolte anche nella *Introduzione alla metafisica* del 1935 (pubblicata nel 1953).

Noi discorriamo dell'«essere», nominiamo «l'essere», ascoltiamo la parola e continuiamo a dirla e a ripeterla. Ormai è quasi solo come un'eco fugace; *quasi*, eppure mai interamente. Rimane ancor sempre la traccia di un sapere; anche se all'eco noi facciamo seguire solo il ricordo che in questo «pensiamo» qualcosa. Certo, quello che nel fare ciò noi comprendiamo è qualcosa di assolutamente approssimativo, che ci sfugge, ma che non appena lo nominiamo di nuovo ci balza subito addosso come la cosa più nota. «L'essere» – dal punto di vista grammaticale è un sostantivo formato anteponendo al verbo «essere» l'articolo. Il verbo «essere» è l'«infinito» dell'«è» che per noi è fin troppo corrente. Non abbiamo bisogno di un corso universitario sul nichilismo e dell'uso frequente del sostantivo «l'essere» per fare subito, in ogni esplicito rimando, l'esperienza che nell'uso dell'«è» diciamo *ancora* più frequentemente e più costantemente l'«essere». L'«è» circola nel linguaggio come la parola più consunta, e tuttavia regge pur sempre tutto il dire, non solo nel senso della comunicazione verbale. L'«è» parla anche in ogni comportamento non verbale in rapporto all'ente. Ovunque, anche dove non parliamo, ci comportiamo in rapporto all'ente in quanto tale e ci comportiamo in rapporto a ciò che «è», che è in tale e tal altro modo, che non è più e che non è ancora o che non è assolutamente.

L'uniformità di questo «è», consunto eppure mai esaurito, dietro l'identicità del suono e della forma della parola cela una ricchezza quasi impensata. Noi diciamo: «quest'uomo è della Svevia»; «il libro è tuo»; «il nemico è in ritirata»; «il rosso è babordo»; «Dio è»; «in Cina c'è una inondazione»; «la coppa è d'argento»; «la terra è»; «il contadino è nei campi»; «nei campi c'è la dorifora»; «la conferenza è nell'aula 5»; «il cane è in giardino»; «è un uomo del demonio»; «su tutte le cime / v'è pace».

Ogni volta l'«è» ha un significato e una portata diversi. «Quest'uomo è della Svevia» vuol dire: *proviene* dalla Svevia; «il libro è tuo» significa: *ti*

appartiene; «il nemico è in ritirata» significa: *sta ritirandosi*; «il rosso è babordo» vuol dire: il colore *significa*; «Dio è»: noi lo esperiamo come *realmente presente*; «in Cina c'è una inondazione»: vi *imperversa*; «la coppa è d'argento»: *è fatta di*; «il contadino è nei campi»: *vi si è recato e vi si trattiene*; «nei campi c'è la dorifora»: vi *si è diffusa* nella sua nocività; «la conferenza è in aula 5»: *ha luogo*; «il cane è in giardino»: *si aggira*; «è un uomo del demonio»: *si comporta* come un indemoniato; «su tutte le cime / v'è pace...»: «*si trova*» pace? *«ha luogo»? «soggiorna»? «impera»?* oppure *«sta»?* – oppure *«regna»?* Non v'è qui circonlocuzione che risulti felice. Eppure qui parla questo stesso «è» – semplice, insostituibile e basta, buttato lì in quei pochi versi che Goethe scrisse a matita sugli stipiti della finestra di una baita sul Kickelhahn presso Ilmenau (cfr. la lettera a Zelter del 4 settembre 1831)[1].

È curioso che noi, nel delucidare la paroletta corrente «è» in questi versi di Goethe, esitiamo, titubiamo e poi alla fine vi rinunciamo del tutto e non facciamo che dire e ridire di nuovo le parole: *«Über allen Gipfeln / Ist Ruh»*, «Su tutte le cime / v'è pace». Non tentiamo di delucidare l'«è», non perché sarebbe troppo intricato, troppo difficile e addirittura disperato, ma perché l'«è» è detto qui in modo così semplice, *ancora* più semplice di qualsiasi altro «è» corrente che inavvertitamente e costantemente ci si insinua nel dire quotidiano. Ma questa semplicità nell'«è» della poesia di Goethe rimane ben lungi dal vuoto e dall'indeterminato impossibili a cogliersi. Parla nella poesia la semplicità di una rara ricchezza. Questa stessa ricchezza è testimoniata, solo in modo diverso e con una indicazione sommaria, dalla enumerazione delle diverse asserzioni nelle quali noi abbiamo subito potuto interpretare l'«è» ogni volta secondo un particolare riguardo. L'uniformità dell'«è» e dell'«essere» si dimostra così come una parvenza grossolana che non fa che attaccarsi all'uguaglianza del suono della parola e della forma grafica. Né basta più assicurare qui che l'«è» appartiene alle parole «polisemiche»; non si tratta infatti di mera polisemia. Si mostra una ricchezza della dicibilità dell'essere la quale soltanto rende possibile ciò che noi, dal punto di vista logico e grammaticale, vorremmo annoverare come «polisemia». Qui non sono in generale in discussione i vocaboli «è» ed «essere», ma ciò che essi dicono, ciò che in loro si annuncia: l'essere. Di nuovo, ci fermiamo nello stesso punto della meditazione: l'«essere» indeterminato e appiattito – e tuttavia comprensibile e compreso. Potremmo fare la prova, constatare mediante una inchiesta che cosa si immaginano, in ogni «è» che viene detto, coloro che lo sentono; ma queste constatazioni non farebbero che confermare che nell'«è» l'«essere» sfugge come un'eco fugace, eppure ci

colpisce da una qualche direzione e ci dice qualcosa di essenziale, forse la cosa più essenziale.

M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 736-38

1. La poesia di Goethe recita per intero: *Über allen Gipfeln / Ist Ruh, / In allen Wipfeln / Spürest du / Kaum einen Hauch; / Die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / Ruhest du auch*. «Su tutte le cime v'è pace, fra tutte le chiome non senti alito di vento; gli uccelli nel bosco che tace. Non hai che da aspettare lassù, presto avrai pace anche tu».

Martin Heidegger

Lettere sull'«umanismo»

Etica e pensiero dell'essere

Lettere sull'«umanismo»

Scritta in risposta a una lettera dell'amico francese Jean Beaufret, che gli chiedeva, mentre le macerie della guerra appena conclusa ancora ingombravano l'Europa, come fosse possibile ridare un senso all'«umanismo», la *Lettera sull'«umanismo»* (stesa nel 1946 e pubblicata nel 1947) divenne per Heidegger l'occasione per fare il punto sul suo pensiero e sui mutamenti maturati dopo *Essere e tempo* (1927). Da allora egli non aveva pubblicato quasi più nulla, ma aveva continuato a interrogarsi, nei termini di una rottura sempre più radicale con la tradizione metafisica, intorno alla questione dell'essere – come del resto documentano i *Contributi alla filosofia*, la grande opera stesa tra il 1936 e il 1938 e rimasta inedita (è stata pubblicata postuma nel 1989), e inoltre i testi raccolti nell'opera su *Nietzsche*. Sicché, quando nel 1947 fu pubblicata la *Lettera sull'«umanismo»*, essa suscitò subito grande interesse.

Presentiamo alcuni suoi passi nei quali Heidegger, rispondendo alla questione di chi voleva sapere quando avrebbe scritto un'etica, fa balenare la prospettiva che il vero interrogativo dell'uomo contemporaneo non è più tanto «che fare?» – al quale risponde l'etica tradizionale – bensì «che cosa non fare?» ovvero «che cosa lasciar stare?». Nell'indicare i compiti di un pensiero che intende «lasciar stare», praticando la virtù della pacatezza e

dell'abbandono (*Gelassenheit*), Heidegger mostra che di fronte alla realtà ultima dell'organizzazione planetaria del fare secondo gli irrefragabili imperativi della tecnica, e di fronte al «deserto che avanza» del nichilismo e alla consunzione delle risorse simboliche che esso ha prodotto, ogni sforzo di trovare regole etiche dell'agire rimane qualcosa di penultimo, di inadeguato alla gravità della situazione.

Poco dopo l'apparizione di *Essere e tempo* un giovane amico mi chiese: «Quando scriverà un'etica?». Là dove l'essenza dell'uomo è pensata in un modo così essenziale, cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell'essere, ma dove, tuttavia, l'uomo non è innalzato al centro dell'ente, è inevitabile che si desti l'esigenza di un'indicazione vincolante e quindi di regole che dicano come l'uomo, esperito a partire dall'e-sistenza[1] rivolta all'essere, debba vivere in conformità al suo destino. Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura. Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balìa della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica[2].

Chi potrebbe ignorare questo stato di necessità? Non dobbiamo salvaguardare e assicurare i vincoli esistenti, anche se il modo in cui essi tengono assieme l'essere umano è così povero e precario? Certamente. Ma questo stato di necessità dispensa forse il pensiero dal ricordare ciò che resta soprattutto da-pensare e che, in quanto essere, è, prima di ogni ente, la garanzia e la verità? Può il pensiero continuare a sottrarsi al compito di pensare l'essere, dopo che questo è rimasto nascosto in un lungo oblio e nello stesso tempo, nel momento attuale del mondo, si annuncia attraverso lo scotimento di tutto l'ente?

Prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra «l'ontologia» e «l'etica», dobbiamo chiederci che cosa sono in sé «l'ontologia» e «l'etica». Diventa necessario riflettere se ciò che può essere designato nelle due denominazioni sia ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero, che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere.

Se però «l'ontologia» e «l'etica» dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della

relazione tra le due suddette discipline della filosofia? [...]

Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola *éthos*, il termine «etica» vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell’uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell’essere come l’elemento iniziale dell’uomo in quanto e-sistente è già in sé l’etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il solo fatto che prima è ontologia. L’ontologia, infatti, pensa sempre e solo l’ente (*on*) nel suo essere. Ma finché non è pensata la verità dell’essere, ogni ontologia resta senza il suo fondamento. Per questo il pensiero che con *Essere e tempo* tentava di pensare in direzione della verità dell’essere si qualificava come ontologia fondamentale. Quest’ultima tenta di risalire al fondamento essenziale da cui proviene il pensiero della verità dell’essere. Già con l’impostazione di un modo diverso di domandare questo pensiero è uscito dall’«ontologia» della metafisica (anche da quella di Kant). Ma «l’ontologia», sia essa trascendentale o precritica, è sottoposta a critica non già perché pensa l’essere dell’ente costringendo l’essere nel concetto, ma perché non pensa la verità dell’essere e così misconosce che c’è un pensiero più rigoroso di quello concettuale. Il pensiero che tenta di pensare in direzione della verità dell’essere, nella difficoltà di aprire il primo varco, porta al linguaggio solo ben poco di questa dimensione assolutamente diversa. Il linguaggio, anzi, si falsifica da sé se non riesce a tener fermo l’aiuto essenziale del vedere fenomenologico, lasciando però cadere l’intenzione inadeguata della «scienza» e della «ricerca scientifica». [...]

Il pensiero che domanda della verità dell’essere e che così determina il soggiorno essenziale dell’uomo a partire dall’essere e in direzione dell’essere, non è né etica né ontologia. Perciò in tale ambito la questione della relazione tra queste due discipline non ha più alcun fondamento. Tuttavia la domanda che lei pone, se è pensata in modo più originario, mantiene un senso e un peso essenziali.

Occorre infatti chiedersi: se il pensiero, pensando la verità dell’essere, determina l’essenza dell’*humanitas* come e-sistenza in base alla sua appartenenza all’essere, resta, esso, solo una rappresentazione teoretica dell’essere e dell’uomo? o si possono invece trarre contemporaneamente da tale conoscenza delle indicazioni per la vita attiva da dare a quest’ultima?

La risposta è che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammemora (*Andenken*) l’essere e nient’altro. Appartenendo all’essere, perché gettato dall’essere nella custodia della sua verità e per essa reclamato, esso pensa l’essere. Questo pensiero non approda ad alcun

risultato e non ha alcun effetto. Esso soddisfa la sua essenza in quanto è. Ma è in quanto dice la sua cosa. Per la cosa del pensiero c'è, in ogni momento della storia, un solo dire (*Sage*), il dire adeguato alla sua cosalità (*Sachheit*). Il carattere vincolante del dire rispetto alla cosa è per essenza superiore alla validità delle scienze, perché è più libero. Esso infatti lascia essere l'essere. [...]

Portare di volta in volta al linguaggio questo avvento dell'essere, avvento che rimane e che nel suo rimanere attende l'uomo, è l'unica cosa del pensiero. Per questo i pensatori essenziali dicono sempre la stessa cosa (*das Selbe*). Questo non vuol dire che dicano cose uguali (*das Gleiche*). Ovviamente essi dicono questo solo a chi è disposto a seguirli nel pensare. In quanto il pensiero, rammemorando storicamente, presta attenzione al destino dell'essere, si è già legato a ciò che con-viene (*das Schickliche*) e che è conforme al destino (*Geschick*). Rifugiarsi nell'uguale non è pericoloso. Il pericolo è nell'arrischiarsi nella discordia per dire la stessa cosa. C'è infatti la minaccia dell'ambiguità e del mero dissidio.

La prima legge del pensiero è la con-venienza (*Schicklichkeit*) del dire dell'essere come destino della verità, e non le regole della logica che possono diventare regole solo a partire dalla legge dell'essere. Prestare attenzione a ciò che con-viene al dire pensante non implica solo che noi ogni volta meditiamo su *che cosa* dire dell'essere e su *come* dirlo. Resta altrettanto essenziale riflettere *se* si possa dire ciò che è da pensare, fino a che punto lo si possa dire, in quale attimo della storia dell'essere, in quale dialogo con questa storia, e a partire da quale rivendicazione. Le tre cose menzionate in una mia precedente lettera[3] sono determinate, nella loro reciproca connessione, dalla legge della con-venienza del pensiero della storia dell'essere: il rigore della mediazione, la cura del dire, la parsimonia delle parole.

È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole.

Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa. Ma il pensiero a venire non può neppure più, come pretendeva Hegel, abbandonare il nome di «amore per la sapienza» e divenire la sapienza stessa nella forma del sapere assoluto. Il pensiero sta scendendo nella povertà della sua essenza provvisoria. Il pensiero raccoglie il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono le nuvole del cielo. Con il

suo dire, il pensiero traccia nel linguaggio solchi poco vistosi. Essi sono ancora meno vistosi dei solchi che il contadino, a passi lenti, traccia nel campo.

M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 88-89, 93-95, 102-4

1. Heidegger scrive «e-sistenza» in questo modo (*Ek-sistenz*), sottolineando l'etimologia da *ex-sisto*, «sto fuori», per indicare che l'esistere dell'uomo è uno «stare fuori», un essere esposto nello spazio, nella «radura» dell'essere.

2. L'etica, in quanto insieme di norme e imperativi a misura dell'agire individuale, non è più adeguata all'evento della tecnica, la cui macrodinamica oltrepassa ormai le possibilità di controllo del singolo.

3. Heidegger si riferisce qui a una sua precedente lettera a Beaufret del 23 novembre 1945, pubblicata in appendice alla *Lettera sull'«umanismo»* (Adelphi, Milano 1995, pp. 107-8).

Le filosofie a indirizzo logico e analitico

Le filosofie a indirizzo logico e analitico, che hanno fatto valere in linea di principio, ciascuna a suo modo, l'esigenza della rigorosità scientifica del pensiero filosofico a costo di limitarne le competenze, sono nate e cresciute principalmente nella cultura anglosassone – anche se non va dimenticato che l'impulso iniziale venne ai pensatori del Circolo di Vienna. Esse si sono poi rapidamente affermate in tutto il mondo e sono diventate un orientamento di pensiero molto importante, per non dire dominante, nel panorama della filosofia odierna.
Numerosi e prestigiosi sono gli esponenti e le scuole in cui questa tendenza si è manifestata. Il nostro percorso considera solo i pensatori più noti: **Gottlob Frege** (1848-1925), **Bertrand Russell** (1872-1970), **George E. Moore** (1873-1958), **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951), **Rudolf Carnap** (1891-1970), **Gilbert Ryle** (1900-1976), **John L. Austin** (1911-1960), **Peter F. Strawson** (1919-2006), **Richard M. Hare** (1919-2002) e **Willard Van Orman Quine** (1908-2000).

Gottlob Frege

Senso e significato

La distinzione tra senso e significato

Senso e significato

Uno dei contributi più importanti dati da Frege allo sviluppo del moderno pensiero analitico è la distinzione tra «senso» (*Sinn*) e «significato» (*Bedeutung*), da lui teorizzata nel saggio *Senso e significato* pubblicato nel 1892 nella «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» (Rivista di filosofia e critica filosofica). La distinzione non era nuova: già Mill l'aveva trattata separando

i concetti di «connotazione» e «denotazione». Grazie però alla formulazione datane da Frege essa è stata accolta e accettata come fondamentale dai filosofi di orientamento logico e analitico, al punto che alcuni di loro distinguono nella storia della filosofia tra un «prima di Frege» e un «dopo Frege», ovvero tra un pensiero precritico e un pensiero critico. Di conseguenza, il saggio del 1892 è ormai considerato all'unanimità come «il testo originario della moderna semantica».
Di quel testo presentiamo come brano le pagine iniziali, nelle quali Frege, partendo da una discussione del problema dell'uguaglianza e dell'identità, introduce la sua celebre distinzione: le espressioni «stella del mattino» e «stella della sera» designano lo stesso oggetto, il pianeta Venere, cioè «significano» la stessa cosa, ovvero hanno lo stesso «significato», ma lo esprimono con due «sensi» diversi. Frege distingue inoltre dal senso e dal significato le «rappresentazioni», che sono le immagini soggettive, psicologiche, che noi ci formiamo degli oggetti. Pertanto, il significato è l'oggetto stesso che viene denotato; il senso è il modo in cui lo esprimiamo, che può essere molteplice; la rappresentazione è l'immagine soggettiva che ce ne facciamo.
Va infine notato che la distinzione tra senso e significato è riferita da Frege non solo a singoli termini o espressioni, ma anche a interi enunciati. Essa diventa così rilevante ai fini della concezione della verità: Frege intende per valore di verità di un enunciato il suo significato.

Ci troviamo dunque indotti a concludere che, pensando a un segno (sia esso un nome, o un nesso di più parole, o una semplice lettera), dovremo collegare a esso due cose distinte: e cioè, non soltanto l'oggetto designato, che si chiamerà «significato di quel segno», ma anche il «senso del segno», che denota il modo in cui quell'oggetto ci viene dato. Per esempio [...] le espressioni «stella della sera» e «stella del mattino» [...] designano l'identica stella e perciò hanno il medesimo significato, ma hanno invece, com'è ovvio, un senso diverso.

Si ricava da quel che ho detto finora, che per «segno» o «nome» io intendo qui una qualunque indicazione la quale compia l'ufficio di un nome proprio, il cui significato cioè sia un oggetto determinato (ove si intenda la parola «oggetto» nel modo più ampio). L'indicazione di un singolo oggetto può

anche consistere di più parole o altri segni. Per brevità la chiameremo sempre «nome proprio».

Il senso di un nome proprio è qualcosa che viene subito afferrato da chi conosca sufficientemente la lingua (o, in genere, il complesso di segni) a cui quel nome proprio appartiene[1]. Esso però non riesce a chiarire, se non da un unico lato, il significato – posto che ve ne sia uno – del nome proprio cui si riferisce. Per conoscere appieno tale significato, bisognerebbe essere in grado di decidere, dato un qualunque senso, se esso si addica o no al significato anzidetto. A ciò tuttavia non perveniamo mai.

I rapporti che normalmente intercorrono fra il segno, il suo senso, e il suo significato sono questi: a un dato segno corrisponde in genere un senso determinato, e a questo corrisponde di nuovo un significato determinato; invece a un dato significato (cioè a un dato oggetto) non corrisponde sempre un unico senso. Anche a un dato senso non corrisponde un unico segno: esso infatti viene espresso in modi diversi nelle diverse lingue, e talvolta persino nella stessa lingua.

Naturalmente vi sono eccezioni che si staccano da questo comportamento regolare.

In un insieme completo di segni, a ogni espressione dovrebbe corrispondere – come si è detto – un senso determinato; però nelle lingue popolari il più delle volte questa condizione non è soddisfatta, e si dovrebbe già esser contenti se, almeno nella stessa frase, la medesima parola avesse sempre il medesimo senso.

Si può ammettere forse che un'espressione la quale compia l'ufficio di nome proprio possegga sempre un senso, se costruita in modo grammaticalmente esatto. Ciò non implica, tuttavia, che al suo senso corrisponda sempre un significato. Per esempio, l'espressione «il corpo celeste più lontano dalla Terra» ha un senso; ma è molto dubbio che abbia pure un significato[2]. Così l'espressione «la serie meno convergente» ha un senso; ma si dimostra che non ha alcun significato, perché – data una qualunque serie convergente – se ne può sempre trovare un'altra, ancora convergente, ma pure meno della prima. Dal fatto, dunque, che si afferrò il senso di un'espressione, non ne segue ancora che essa abbia certamente un significato.

Ordinariamente, quando si usa una parola, ciò di cui si vuole parlare è il suo significato. Può accadere però che si voglia invece parlare, o della parola stessa, o del suo senso. Facciamo, per esempio, riferimento alla parola stessa allorché citiamo le parole di un altro con discorso diretto. In questo caso le

nostre parole designano, innanzitutto, le parole stesse pronunciate dall’altro, e soltanto queste hanno poi (in quanto vennero pronunciate dall’altro) il loro significato comune.

Abbiamo allora dei segni di segni. Per riflettere questa circostanza nella scrittura, si racchiudono fra virgolette le parole in questione. Pertanto la parola racchiusa fra virgolette non può venir presa nel significato comune.

Quando invece ci si vuol riferire al senso di un’espressione «*A*», si può senz’altro far uso della locuzione «il senso di ‘*A*’».

Il discorso indiretto tratta in genere del senso delle proposizioni, per esempio del senso di un discorso di un altro. È quindi chiaro che in questo tipo di discorso le parole non hanno il loro significato ordinario, ma denotano ciò che, ordinariamente, costituisce il loro senso. Per dirla in breve: le parole nel discorso indiretto vengono usate direttamente, ovvero hanno un significato indiretto.

Noi distinguiamo dunque il significato ordinario di una parola dal suo significato indiretto, e il suo senso ordinario dal suo senso indiretto. Il significato indiretto è il suo senso ordinario.

Ritengo non si debbano dimenticare le eccezioni qui riferite, se si vogliono comprendere esattamente, nei singoli casi, i rapporti precisi fra segno, senso e significato.

Dal significato e dal senso di un segno va poi tenuta ben distinta la rappresentazione che lo accompagna. Se il significato di un segno è un oggetto percepibile coi sensi, la rappresentazione che ho di esso è invece una mia immagine, originatasi dal ricordo sia delle impressioni sensoriali da me provate sia delle attività, tanto interne quanto esterne, da me esercitate[3]. Questa immagine è spesso mescolata a sentimenti; la chiarezza delle singole parti è diversa e fluttuante. Al medesimo senso non si collega sempre la medesima rappresentazione, neanche nella stessa persona. Essa è poi eminentemente soggettiva variando da uomo a uomo. Per esempio un pittore, un cavallerizzo, uno zoologo collegheranno, con tutta probabilità, rappresentazioni assai diverse al nome «Bucefalo». Questo fatto distingue in modo essenziale la rappresentazione, non solo dal significato, ma anche dal senso di un segno; il senso non costituisce invero, come l’immagine anzidetta, qualcosa di inscindibile dal singolo individuo, ma può formare il possesso comune di molti. Che sia così, ce lo prova l’esistenza di un patrimonio di pensieri comuni all’umanità, patrimonio che essa trasmette di generazione in generazione. Sarebbe quindi poco opportuno designare col medesimo nome di «rappresentazione» una cosa che risulta così

profondamente diversa da essa. [...]

Quando si coglie una distinzione tra parole, o tra espressioni, o tra intere proposizioni, possiamo riconoscere che esistono tre gradi di differenza. La differenza può infatti riguardare: o soltanto le rappresentazioni, o il senso ma non il significato, o infine anche il significato. [...]

G. Frege, *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 377-81

1. Per un nome proprio del tipo di «Aristotele», le opinioni circa il suo senso possono senza dubbio differire notevolmente le une dalle altre. Eccone per esempio due: «lo scolaro di Platone e maestro di Alessandro Magno» e «il maestro di Alessandro Magno, nato a Stagira». Evidentemente chi accetta la prima connetterà alla proposizione «Aristotele nacque a Stagira» un senso diverso rispetto a chi condivide la seconda. Queste oscillazioni del senso spettante a un dato nome proprio possono risultare sopportabili esclusivamente se il significato rimane identico; pur tuttavia bisogna evitarle nell'edificio di una scienza rigorosa, e sarebbe opportuno non ammetterle in una lingua completa. [*Nota di Frege*.]

2. Per il fatto che noi non conosciamo quale sia tale corpo celeste.

3. Sullo stesso piano delle rappresentazioni possiamo porre le intuizioni, per le quali entrano in gioco direttamente le impressioni e le attività invece che le tracce da esse lasciate nel nostro animo. La differenza è, per il nostro scopo, irrilevante, tanto più che ci aiutano sempre a completare l'immagine intuitiva, oltre alle nostre impressioni e attività immediate, anche i ricordi di altre analoghe precedenti. Vi è tuttavia chi intende per intuizione qualcosa di tutt'affatto diverso, e cioè un oggetto in quanto risulta spaziale o percepibile con i sensi. [*Nota di Frege*.]

Gottlob Frege

La distinzione tra oggetto e concetto e la polisemia del verbo essere

«La parola "concetto" viene usata in sensi diversi»

La distinzione tra oggetto e concetto e la polisemia del verbo essere

Nel 1892, poco prima del saggio su *Senso e significato*, Frege pubblicò nella «Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie», la «Rivista trimestrale di filosofia scientifica» diretta da Avenarius, la sua risposta ad alcune obiezioni – *La distinzione tra oggetto e concetto e la polisemia del verbo essere*, da cui è tratto il brano che presentiamo – che il professor Benno Kerry gli aveva mosso in una serie di otto articoli, usciti nello stesso organo e dedicati a illustrare il problema dell'intuizione e della sua elaborazione psichica. Frege colse l'occasione per

esemplificare la differenza tra «concetto» e «oggetto» e per sottolineare – sulla scorta del medesimo esempio del pianeta Venere addotto anche nel più celebre saggio su *Senso e significato* – l'importanza di distinguere tra i molteplici modi in cui noi usiamo il verbo «essere» al fine di evitare ambiguità e pseudoproblemi filosofici. Fondamentale è soprattutto la distinzione tra la predicazione essenziale, in cui «è» significa «è identico a», e la predicazione accidentale, in cui invece non v'è identità, quindi nemmeno convertibilità, tra soggetto e predicato. Ad esempio, la proposizione «L'uomo è animale razionale» è una predicazione essenziale che può essere convertita nella proposizione: «L'animale razionale è l'uomo». La proposizione «L'uomo è bianco» è invece una proposizione accidentale che non può essere convertita nella proposizione «Il bianco è l'uomo».

1. La parola «concetto» viene usata in sensi diversi, ora in senso psicologico, ora in senso logico, e ora in un senso misto assai poco chiaro. Questa libertà trova la sua naturale limitazione nell'esigenza che, una volta accettato un senso, ci si mantenga fermi a esso. Per soddisfarvi, io ho deciso di attenermi rigorosamente a un uso puramente logico. [...] Il concetto – inteso nel senso che io attribuisco a questa parola – è predicativo[1], mentre il nome di un oggetto non è assolutamente in grado di fungere da predicato grammaticale. Dunque fra essi vi è una differenza assoluta.

Il nostro ragionamento richiede qualche spiegazione per non sembrare falso.

Non si può forse dire altrettanto bene che un dato essere è Alessandro Magno o è il numero 4 o è il pianeta Venere, come si dice che è verde o che è un mammifero? Chi pensasse realmente così, mostrerebbe con ciò di non saper distinguere i vari modi nei quali viene usato il verbo «è». Negli ultimi due esempi esso funziona da copula, e può venire talvolta soppresso, trasformando in verbo il predicato nominale; si può dire per esempio «Il prato verdeggia» invece di dire «Il prato è verde». In tal caso affermiamo che l'oggetto considerato cade sotto un concetto, e che il predicato grammaticale denota questo concetto. Al contrario, nei primi tre esempi l'«è» viene usato, come nell'aritmetica il segno di «uguale», per esprimere un'uguaglianza[2]. Dicendo «La stella del mattino è Venere» abbiamo due nomi propri, «stella del mattino» e «Venere», per denotare lo stesso oggetto. Trasformando la nostra proposizione in quest'altra «La stella del mattino è un pianeta»,

abbiamo invece un nome proprio «la stella del mattino» e il nome di un concetto «un pianeta». Linguisticamente non è accaduto nulla, salvo la sostituzione del termine «Venere» col termine «un pianeta»; realmente però la relazione è diventata completamente diversa.

Un'uguaglianza è una relazione invertibile; il cadere di un oggetto sotto un concetto è invece una relazione non invertibile. L'«è» della proposizione «La stella del mattino è Venere» non costituisce, come risulta ovvio, una semplice copula, ma una parte essenziale del predicato; onde questo non è contenuto per intero nella parola «Venere». Si potrebbe dire in suo luogo «La stella del mattino non è altro che Venere», ove si esprime in quattro parole ciò che prima veniva detto con il semplice verbo «è». L'«è» dell'espressione «non è altro che» risulta questa volta davvero una copula. Ciò che ora viene predicato della stella del mattino non è «Venere», ma «non altro che Venere», e tale insieme di parole denota proprio un concetto. (Sebbene sotto di esso cada un unico oggetto, bisognerà però tenerlo ben distinto da questo[3].)

Abbiamo dunque una parola, «Venere», che a rigore non può mai fungere da predicato, per quanto possa essere parte di un predicato. Ciò che essa significa[4] sarà perciò un oggetto, ma non mai un concetto.

G. Frege, *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 359-62

1. Costituisce, cioè, il significato di un predicato nominale. [*Nota di Frege*.]

2. Uso il termine «uguale» e il segno «=», nel senso di «lo stesso che», «non altro che», «identico a». [*Nota di Frege*.]

3. Frege rinvia per una trattazione di questo problema al paragrafo 51 dei suoi *Fondamenti dell'aritmetica*.

4. Frege rinvia qui al proprio articolo – allora in corso di stampa – su *Senso e significato*.

Bertrand Russell

I princìpi della matematica

La riconduzione della matematica alla logica

I princìpi della matematica, cap. I

In seguito a contatti scientifici stabiliti nel 1900 in occasione di un congresso internazionale a Parigi, Russell si interessò alle

ricerche del matematico italiano Giuseppe Peano e della sua scuola. Peano perseguiva una formalizzazione della matematica, cioè intendeva ricondurla ad alcuni assiomi fondamentali. Russell concepì a sua volta una filosofia della matematica in cui teorizzava la riconducibilità di tutte le operazioni matematiche ai princìpi della logica. Egli presentò una prima esposizione di tale programma nell'opera *I princìpi della matematica* del 1903.
Dell'opera del 1903 presentiamo come brano le pagine iniziali, nelle quali viene presentato il programma russelliano di una logica-matematica, molto simile a quello di Gottlob Frege ma concepito indipendentemente da esso. Russell dichiara nella Prefazione: «Il lavoro del professor Frege, che in gran parte anticipava il mio, mi era quasi del tutto sconosciuto quando la presente opera andò in stampa». Russell fece comunque in tempo ad aggiungere al proprio libro un'appendice intitolata «Le teorie aritmetiche e logiche di Frege» nella quale riconosce i meriti del suo predecessore. L'obiettivo che Russell si prefigge è duplice: 1) quello di provare che la matematica pura tratta esclusivamente di concetti definibili entro un numero molto ristretto di concetti logici fondamentali, e che quindi tutte le sue proposizioni sono deducibili da alcuni princìpi logici fondamentali; 2) quello di fornire una spiegazione dei concetti che la matematica assume come indefinibili.

1. La matematica pura è l'insieme di tutte le proposizioni della forma «*p* implica *q*», dove *p* e *q* sono proposizioni che contengono una o più variabili, né *p* né *q* contenendo costanti che non siano costanti logiche. Le costanti logiche sono concetti che si possono definire in funzione di: implicazione, relazione di un termine ad una classe di cui è membro, nozione di *tale che*, nozione di relazione, ed ogni altro concetto implicito nella nozione generale delle proposizioni della forma precedente. Oltre a questi, la matematica *usa* un concetto che non fa parte delle proposizioni che essa considera, vale a dire la nozione di verità.

2. La definizione data di matematica pura è, senza dubbio, abbastanza strana. Le varie parti che la compongono, tuttavia, hanno una precisa ragione, e sarà esattamente il compito di questo libro dare questa ragione.

Si vedrà che tutto ciò che è stato considerato nel passato come pura matematica, è incluso nella definizione data, e che tutto ciò che è in essa incluso possiede le caratteristiche che comunemente, anche se vagamente,

distinguono la matematica dalle altre discipline. La definizione tenta di non essere una decisione arbitraria di usare una parola comune con un significato inusuale, ma di essere un'analisi corretta delle idee più o meno inconsciamente implicite nell'impiego ordinario della parola stessa.

Il metodo che useremo è analitico, e il problema che ci siamo posti è filosofico, nel senso, cioè, che tenteremo di passare dal complesso al semplice, dalle cose dimostrabili alle premesse indimostrabili. Da un altro punto di vista, tuttavia, molti nostri ragionamenti saranno differenti da quelli che normalmente si definiscono filosofici. Saremo in grado, grazie al lavoro dei matematici, di giungere alla soluzione della maggior parte dei problemi posti; tra i problemi risolvibili esattamente troveremo molti problemi che, in passato, costituivano le tradizionali incertezze della disputa filosofica. La natura del numero, dell'infinito, dello spazio, del tempo, del movimento, e della stessa deduzione matematica, sono tutti problemi ai quali sarà data, in questo lavoro, una soluzione dimostrabile con matematica certezza, una risposta che, tuttavia, consiste nel ridurre questi problemi in problemi della logica pura, che a loro volta non saranno soddisfacentemente risolti nelle pagine seguenti.

3. La Filosofia della Matematica è stata fino ai nostri giorni una branca della filosofia controversa, oscura e ferma quanto le altre. Pur esistendo un accordo generale sul fatto che la matematica è in qualche modo vera, i filosofi hanno a lungo dibattuto su quali proposizioni matematiche si dovevano ritenere realmente vere: anche se esisteva qualcosa di vero, non esistevano due persone che fossero d'accordo su che cosa fosse vero, e se qualcosa doveva essere noto, nessuno sapeva in che cosa consistesse. Esistendo tali dubbi, ben difficilmente si potrebbe dire che si otteneva una conoscenza matematica certa ed esatta. Vediamo infatti ch e gli idealisti hanno sempre teso a considerare la matematica come una disciplina che ha a che fare con la mera apparenza, mentre gli empiristi consideravano ogni fatto matematico come un'approssimazione di una verità esatta su cui non ci hanno detto niente. Questo stato di cose, bisogna confessarlo, era abbastanza poco soddisfacente. La Filosofia si chiedeva della Matematica: che cosa significa? In passato la Matematica non era capace di dare risposta, mentre la Filosofia rispondeva introducendo il concetto del tutto inutile di intelletto.

Ora però la Matematica è in grado di dare una risposta, nella misura in cui riduce tutte le sue proposizioni ad alcuni concetti logici fondamentali. A questo punto, la discussione deve essere ripresa dalla Filosofia. Io mi sforzerò di indicare quali sono i concetti fondamentali della matematica, di

dimostrare alla fine che non ne esistono altri e di indicare brevemente le difficoltà filosofiche implicite nell'analisi di questi concetti. [...]

4. Esisteva, fino a pochissimo tempo fa, una difficoltà particolare nei princìpi della matematica. Era chiaro che la matematica consisteva di deduzioni, eppure la descrizione corretta della deduzione era in gran parte o completamente inapplicabile alle matematiche esistenti. Non solo la teoria sillogistica di Aristotele, ma anche le moderne dottrine della Logica Simbolica, o erano teoricamente inadeguate al ragionamento matematico, o impiegavano forme di affermazioni in tal misura artificiali da rendere le stesse praticamente inapplicabili. In ciò sta la forza del punto di vista di Kant, che riteneva il ragionamento non strettamente formale, usando esso sempre intuizioni, cioè la conoscenza *a priori* dello spazio e del tempo.

Grazie al progresso della Logica Simbolica, in modo particolare nella trattazione del Prof. Peano, questa parte della filosofia di Kant ha ricevuto una confutazione definitiva ed irrevocabile. Con l'ausilio dei dieci princìpi della deduzione e di dieci altre premesse di natura logica generale (ad esempio «l'implicazione è una relazione»), l'intera matematica può essere rigorosamente e formalmente dedotta; tutti gli enti matematici possono essere definiti in funzione di quelli presenti nelle venti premesse. [...]

Il fatto che tutta la Matematica sia Logica Simbolica è una delle scoperte più importanti della nostra epoca; una volta stabilita questa circostanza, ciò che resta dei princìpi della matematica consiste nell'analisi della Logica Simbolica stessa.

B. Russell, *I princìpi della matematica*, Introduzione di B. Widmar, Newton Compton, Roma 1971, pp. 27-30

Bertrand Russell

I princìpi della matematica

Il paradosso delle classi

I princìpi della matematica, cap. X

Uno dei contributi più originali dati da Russell alla logica-matematica è la formulazione del celebre «paradosso delle classi». Nel ricondurre la matematica alla logica ci si imbatte in

contraddizioni o antinomie, apparentemente insolubili, simili al paradosso già noto alla logica antica come «paradosso del mentitore»: quando il cretese Epimenide afferma che «tutti i cretesi mentono», o mente egli stesso, e allora dice la verità, oppure dice la verità, e allora mente. Il paradosso ha origine dall’autoreferenzialità della dichiarazione di Epimenide, cioè dal fatto che quanto egli afferma, ossia che i cretesi sono mentitori, vale per la sua stessa affermazione in quanto cretese. Nel decimo capitolo dei *Princìpi della matematica* del 1903, intitolato «La contraddizione», Russell formula il paradosso dell’autoappartenenza delle classi, pur non giungendo ancora a trovare una soluzione soddisfacente. Egli osserva che vi sono classi che non comprendono se stesse (per esempio, la «classe di tutti gli uomini» non comprende se stessa non essendo essa stessa un uomo) e classi che invece comprendono se stesse (per esempio, la «classe di tutti i concetti» comprende se stessa essendo a sua volta un concetto). Se ora consideriamo la «classe delle classi che non comprendono se stesse» abbiamo il seguente paradosso: o essa non comprende se stessa, ma allora, essendo una classe che non comprende se stessa, è compresa in quanto tale in se stessa; oppure comprende se stessa, ma allora, essendo una classe che non comprende se stessa, come tale non comprende se stessa.
Del capitolo «La contraddizione» dei *Princìpi della matematica* presentiamo le pagine in cui Russell offre la prima formulazione del paradosso delle classi. Mentre l’opera era in corso di stampa, Russell concepì una soluzione mediante la «teoria dei tipi». Aggiunse allora una seconda Appendice all’opera – dopo una sulle teorie di Gottlob Frege – intitolata appunto «La teoria dei tipi», in cui egli distingue diversi tipi di predicati: quelli che esprimono le proprietà di un oggetto, quelli che esprimono le proprietà di tali proprietà, e così di seguito. E afferma che i predicati di un certo tipo non possono essere riferiti a se stessi ma solo ai predicati del tipo inferiore: non ha senso dunque chiedersi se una proprietà, per esempio quella di «non comprendere se stessa» propria della classe delle classi che non comprendono se stesse, si applichi anche a se stessa. Russell mantiene comunque dei dubbi circa la soluzione prospettata: «La contraddizione del decimo capitolo – conclude – appare risolta

dalla teoria dei tipi, ma esiste almeno una contraddizione strettamente analoga ad essa che probabilmente non è risolvibile in base a questa teoria. La totalità di tutti gli oggetti logici, o di tutte le proposizioni, comporta, a quanto pare, una difficoltà logica fondamentale. Non sono riuscito a scoprire quale possa essere la completa soluzione di tale difficoltà; ma dato che essa interessa proprio i fondamenti del ragionare, ne raccomando seriamente lo studio all'attenzione di tutti coloro che si interessano di logica». Sul paradosso delle classi ha scritto pagine illuminanti un altro grande logico contemporaneo, Willard Van Orman Quine, nel suo libro del 1966 *I modi del paradosso* (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1975).

Prima di abbandonare l'esame dei problemi fondamentali, è opportuno esaminare con più cura la strana contraddizione, già menzionata, relativa ai predicati non predicabili di se stessi.

Prima di tentare di risolvere questo enigma, sarà meglio fare qualche deduzione ad esso connessa, e porlo in varie, differenti forme. Posso dire che sono giunto ad esso nel tentativo di conciliare la dimostrazione di Cantor[1] sulla impossibilità della esistenza di un numero cardinale massimo con la supposizione, del tutto plausibile, che la classe di tutti i termini, che, come abbiamo visto, è essenziale per tutte le implicazioni formali, ha necessariamente il più grande numero di membri possibile.

Supponiamo che w sia un concetto-classe che possa essere asserito di se stesso, cioè sia tale che «w è un w». Esempi di questo tipo sono *concetti-classe*, e le negazioni dei concetti-classe ordinari, ad es. non-uomo. Allora (a) se w è contenuto in un'altra classe v, poiché w è w, w è v; conseguentemente esiste un termine di v, che è un concetto-classe, che può essere asserito di se stesso. Di qui, per contrapposizione, (b) se u è un concetto-classe, nessun elemento del quale è un concetto-classe che possa venir asserito di se stesso, nessun concetto-classe contenuto in u potrà venir asserito di se stesso. Onde (c) se u è un qualsiasi concetto-classe, ed u' il concetto-classe di quei membri di u che non sono predicabili di se stessi, questo concetto-classe è contenuto in se stesso, e nessuno dei suoi membri è predicabile di se stesso. Di conseguenza, per la (b), u' non è predicabile di se stesso. Quindi u' non è un u', e pertanto non è un u; infatti i termini di u che non sono termini di u' sono tutti predicabili di se stessi, mentre u' non lo è. Dunque: (d) se u è un concetto-classe qualsiasi, esiste un concetto-classe contenuto in u che non è membro di u, ed è anche uno di quei concetti-classe che non sono predicabili

di se stessi. Fino a questo punto, le nostre deduzioni sembrano abbastanza credibili. Ma se andiamo a prendere l'ultima, e consideriamo la classe di quei concetti-classe che non possono essere asseriti di se stessi, troviamo che questa classe deve contenere un concetto-classe che non è membro di se stesso e che inoltre non appartiene alla classe in questione.

Possiamo anche osservare che, in virtù di ciò che abbiamo dimostrato in (*b*), la classe dei concetti-classe che non possono essere asseriti di se stessi, che abbiamo chiamato *w*, contiene come suoi membri tutte le sue sotto-classi, benché sia facile dimostrare che ogni classe ha più sotto-classi che termini. Ancora, se *y* è un termine di *w*, e *w'* è tutto *w* tranne *y*, allora *w'*, che è una sotto-classe di *w*, non è un *w'* ma è un *w*, e quindi è *y*. Perciò ogni concetto-classe che sia un termine di *w* ha tutti gli altri termini di *w* come sua estensione. Ne discende che il concetto *bicicletta* è un cucchiaino e *cucchiaino* è una bicicletta. Tutto questo è evidentemente assurdo, e di assurdità del genere se ne potrebbero provare tante.

Lasciamo stare queste conseguenze paradossali, e cerchiamo di stabilire esattamente la contraddizione stessa. Abbiamo prima l'enunciato in termini di predicati, già dato. Se *x* è un predicato, *x* può o non può essere predicabile di se stesso. Supponiamo che «non predicabile di se stesso» sia un predicato. Allora supporre che sia o non sia predicabile di se stesso è auto-contraddittorio. La conclusione, in questo caso, sembra ovvia: «non predicabile di se stesso» non è un predicato.

Cerchiamo di porre la stessa contraddizione in termini di concetti-classe. Un concetto-classe può essere o può non essere un termine della propria estensione. «Concetto-classe che non è termine della propria estensione» sembra essere un concetto-classe. Ma se è un termine della propria estensione, è un concetto-classe che non è termine della propria estensione, e viceversa. Dobbiamo pertanto concludere, contro l'apparenza, che «concetto-classe che non è termine della propria estensione» non è un concetto-classe.

In termini di classi la contraddizione risulta anche più straordinaria. Una classe, come uno, può essere membro di se stessa come molti. Quindi la classe di tutte le classi è una classe; la classe di tutti i termini che non sono uomini non è un uomo, e così via. Ma tutte le classi che hanno questa proprietà formano una classe? Se sì, è essa un membro di se stessa come molti o no? Se lo è, allora è una di quelle classi che, intese come uno, non sono membri di se stesse come molti, e viceversa.

Dobbiamo di conseguenza concludere ancora una volta che le classi le quali come uno non sono membri di se stesse, come molti non formano una classe o, più esattamente, che non formano una classe come uno, per la ragione che

non si può dimostrare che formano una classe come molti.

B. Russell, *I princìpi della matematica*, Introduzione di B. Widmar, Newton Compton, Roma 1971, pp. 176-78

1. Georg Cantor (1845-1918), matematico tedesco, fondatore della teoria degli insiemi (in una forma considerata oggi «ingenua», ma che ha aperto la strada allo sviluppo dell'insiemistica assiomatica). Qui Russell si riferisce a una antinomia formulata da Cantor nel 1883 secondo la quale l'insieme dei numeri cardinali non ha un numero cardinale massimo.

Bertrand Russell

La visione scientifica del mondo

Etica della scienza e futuro dell'uomo

La visione scientifica del mondo

Pur concependo la razionalità logica e scientifica come l'unica forma di pensiero veramente rigoroso, Russell è ben lungi dal praticare una cieca «epistemolatria». Al contrario, egli vede molto chiaramente, assieme alle innegabili conquiste della scienza, anche i limiti e i pericoli che ineriscono al suo sapere e alla sua pratica. Quello più insidioso scaturisce dal fatto che, favorendo a dismisura il benessere dell'uomo contemporaneo, la scienza esercita su di lui una occulta e impercettibile tirannia. In un'opera del 1931, *The Scientific Outlook*, tradotta in italiano con il titolo *La visione scientifica del mondo*, Russell illustra i progressi e le conquiste della scienza moderna, ma si mostra altresì preoccupato di relativizzarne il predominio e di affiancarle, nella guida dell'umanità, la saggezza morale. Presentiamo alcune pagine tratte dalle conclusioni di quest'opera, intitolate «Scienza e valori».

La scienza, nel corso dei pochi secoli della sua storia, ha subìto uno sviluppo interno che non sembra ancora completo. Si può considerare questo sviluppo un passaggio dalla contemplazione alla manipolazione. L'amore del sapere, a cui si deve lo sviluppo della scienza, è per se stesso il prodotto d'un duplice impulso. Noi possiamo cercare di conoscere un oggetto, perché amiamo l'oggetto, o perché desideriamo di poterlo dominare. Il primo

impulso porta a quella specie di sapere che si dice contemplativo, l'altro a quella specie che si dice pratico. Nello sviluppo della scienza l'impulso del potere è prevalso sempre più sull'impulso dell'amore. [...]

La scienza, al suo inizio, si deve a uomini che amavano il mondo. S'accorsero della bellezza delle stelle e del mare, dei venti e delle montagne. Siccome li amavano, i loro pensieri si fermarono su di essi, e cercarono di capirli più intimamente di quanto non permettesse una semplice contemplazione superficiale. [...] Ma, a passo a passo, come si è sviluppata la scienza, l'impulso dell'amore che l'originò è stato ostacolato sempre più, mentre l'impulso del potere, che da principio era un semplice seguace di campo, gradualmente ha usurpato il comando, a causa del suo impensato successo. Colui che amava la natura è stato deluso, il tiranno della natura è stato ricompensato. [...] Delusi quali amanti della natura, gli scienziati sono divenuti i suoi tiranni. Che interessa, dice l'uomo pratico, se il mondo esterno esiste o è un sogno, dato che io posso farlo agire come voglio? Così la scienza ha sempre più sostituito il sapere della potenza al sapere dell'amore, e, come questa sostituzione si completa, la scienza tende sempre più a divenire sadica. La società scientifica del futuro, come noi l'abbiamo immaginata, è una in cui l'impulso del potere ha completamente sopraffatto l'impulso dell'amore, e questa è la fonte psicologica delle crudeltà che potrà esibire. [...]

I dirigenti del mondo moderno sono ubriachi di potere: il fatto che essi possono fare qualcosa che nessuno prima pensò che fosse possibile fare, è per loro una buona ragione per farla. Il potere non è uno dei fini della vita, ma semplicemente un mezzo per altri fini, e finché gli uomini non sapranno a quali fini dovrebbe servire il potere, la scienza non farà ciò che potrebbe per essere d'aiuto alla buona vita. Ma quali sono allora i fini della vita, dirà il lettore? Non credo che un uomo abbia il diritto di dettar leggi a un altro su questo soggetto. Per ogni individuo gli scopi della vita sono quelle cose che egli desidera profondamente, e che, se esistessero, gli darebbero pace. Oppure, se si crede che la pace è troppo da potersi chiedere prima della tomba, diciamo che i fini della vita darebbero diletto, o gioia, o estasi. Nei desideri coscienti dell'uomo, che cerca il potere per semplice amore del potere, c'è qualche cosa di tenebroso: quando egli lo ha, non cerca che maggior potere, e non trova riposo nella contemplazione di quello che ha. L'amatore, il poeta e il mistico trovano una più piena soddisfazione di quella che potrà mai provare colui che cerca il potere, perché essi possono fissarsi nell'oggetto del loro amore, mentre colui che cerca il potere deve essere sempre impegnato in qualche nuova manipolazione, se non vuole provare un senso di vuoto. Io penso perciò che le soddisfazioni dell'amatore, usando la

parola nel suo più ampio significato, sorpassino le soddisfazioni del tiranno, e meritino un posto più alto fra gli scopi della vita. Quando giungerò alla morte, non sentirò di essere vissuto invano. Ho visto la terra arrossarsi alla sera, la rugiada brillare al mattino e la neve scintillare sotto un sole d'inverno; ho sentito l'odore della pioggia dopo la siccità e ho udito l'Atlantico tempestoso battere sulle spiagge di granito della Cornovaglia. La scienza può concedere queste ed altre gioie a più gente di quanta avrebbe potuto goderle altrimenti. In tal modo il suo potere è saggiamente usato. Ma quando toglie alla vita i momenti a cui la vita deve il suo valore, la scienza non merita ammirazione, per quanto abilmente e per quanto elaboratamente possa guidare gli uomini sul sentiero della disperazione. La sfera dei valori sta al di fuori della scienza, salvo nel tratto in cui la scienza consiste della ricerca del sapere. La scienza, come ricerca del potere, non deve ostacolare la sfera dei valori, e la tecnica scientifica, se vuole arricchire la vita umana, non deve superare i fini a cui dovrebbe servire. [...]

I nuovi poteri che la scienza ha dato all'uomo possono essere solo usati con sicurezza da coloro che, o con lo studio della storia o con l'esperienza della loro vita, hanno acquistato un certo rispetto per i sentimenti umani e tenerezza verso le passioni che danno colore alla esistenza quotidiana degli uomini e delle donne. Non voglio negare che la tecnica scientifica possa a suo tempo costruire un mondo artificiale che, sotto tutti i punti di vista, debba preferirsi a quello in cui gli uomini hanno finora vissuto, ma io dico che se ciò si deve fare, deve farsi per tentativi e con l'idea che lo scopo del governo non è semplicemente di dare un piacere a coloro che governano, ma di rendere tollerabile la vita a coloro che sono governati. Non si deve più permettere alla tecnica scientifica di formare l'intera cultura di coloro che sono al potere, e deve divenire parte essenziale della concezione etica degli uomini il convincimento che la volontà da sola non può fare una buona vita. Il sapere e il sentire sono elementi egualmente essenziali sia della vita dell'individuo che della comunità. Il sapere, se è ampio ed intimo, porta con sé una comprensione di luoghi e di tempi lontani; una coscienza che l'individuo non è onnipotente e nemmeno della più alta importanza; ed offre una prospettiva in cui i valori si vedono più chiaramente che non da coloro a cui è impossibile vedere lontano. Anche più importante del sapere è la vita delle passioni. Un mondo senza piaceri e senza affetti è un mondo privo di valore. Queste cose deve ricordare il manipolatore scientifico, e, se le ricorda, le sue manipolazioni potranno riuscire interamente benefiche. È necessario intanto che gli uomini non siano intossicati dal nuovo potere a tal punto da dimenticare le verità che furono familiari a ogni generazione precedente. Non

tutta la saggezza è nuova, né tutta la pazzia è antica.

L'uomo è stato disciplinato finora dalla sua sottomissione alla natura. Essendosi emancipato da questa soggezione, egli sta mostrando qualcosa dei difetti dello schiavo divenuto padrone. Si rende necessaria una nuova concezione morale in cui la sottomissione ai poteri della natura sia sostituita dal rispetto per ciò che è migliore nell'uomo. Dove questo rispetto viene a mancare, la tecnica scientifica è pericolosa. Finché questo rispetto è presente, la scienza, avendo liberato l'uomo dalla schiavitù della natura, può continuare a liberarlo dalla schiavitù della parte più servile di se stesso. I pericoli esistono, ma non sono inevitabili, e la speranza nel futuro è per lo meno ragionevole così come il timore.

B. Russell, *La visione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 1988 (I edizione 1934), pp. 179-85

George E. Moore

Principia Ethica

L'indefinibilità del concetto di «buono» e la «fallacia naturalistica»

Principia Ethica, cap. I

Moore fu tra gli iniziatori della «filosofia analitica». Il suo merito principale sta nell'avere applicato il nuovo stile di pensiero basato sull'analisi del linguaggio comune alla fondazione dell'etica. La sua fama è legata soprattutto ai *Principia Ethica* del 1903, opera che egli intende – secondo l'espressione kantiana – come «prolegomeni a ogni etica futura che si presenti come scienza», nel senso che mediante l'analisi del linguaggio morale egli mira a una fondazione rigorosa dell'etica. Punto di partenza è la definizione del compito dell'etica: esso consiste nell'analisi delle asserzioni riguardanti quella proprietà che è indicata dal termine «buono» (e la proprietà inversa indicata dal termine «cattivo»). Secondo Moore tale proprietà è semplice, cioè non è composta da altro né è riducibile ad altro: è quindi indefinibile. Essa può essere soltanto intuita, allo stesso modo in cui un colore può essere colto solo vedendolo effettivamente e non

descrivendolo o definendolo. In base a questa dottrina Moore sviluppa l'analisi degli altri due tipi di problemi che egli considera propri dell'etica, ossia: 1) a quali cose e in che grado il predicato «buono» sia direttamente connesso, cioè quali cose siano in sé buone; 2) con quali mezzi si possano rendere buone le cose esistenti nel mondo, cioè quali relazioni intercorrano tra ciò che è buono in sé e altre cose.
Il brano che presentiamo – tratto dal primo capitolo dell'opera, intitolato «L'oggetto dell'etica» – illustra l'indefinibilità del concetto di «buono» e abbozza il programma di una critica di quella che Moore chiama la «fallacia naturalistica», vale a dire l'errore in cui cadono tutte le dottrine etiche tradizionali che, ignorando l'indefinibilità del bene, lo identificano con una qualche entità o qualità naturale.

Ciò che sostengo è che «buono» è una nozione semplice, proprio come è una nozione semplice «giallo»; e che, come non c'è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c'è modo di spiegargli che cosa sia il bene. Definizioni delle specie che io cercavo, che cioè descrivano la reale natura dell'oggetto o della nozione denotata da una parola e che non dicano semplicemente il significato che la parola ha comunemente, sono possibili soltanto quando l'oggetto o la nozione in questione sia qualcosa di complesso. Si può dare la definizione di un cavallo, perché un cavallo ha molte diverse proprietà e qualità, che, tutte, si possono enumerare. Ma quando si siano enumerate tutte, e quando si sia ridotto il cavallo ai suoi termini più semplici, questi ultimi a loro volta non potranno essere ulteriormente definiti. Essi sono semplicemente qualcosa che si pensa o si percepisce e la loro natura non può esser fatta conoscere per mezzo di alcune definizioni a chi non sia in grado di pensarli o percepirli[1]. Si può obiettare che ci sono oggetti che possiamo descrivere agli altri senza che questi li abbiano mai visti o pensati. Possiamo, ad esempio, far capire a uno che cos'è una chimera, anche se non ne ha mai sentito parlare o non ne ha mai vista alcuna. Gli si potrà dire che è un animale con la testa e il corpo di leonessa, con una testa di capra che vien fuori dal mezzo della groppa e un serpente al posto della coda. Ma qui l'oggetto che si descrive è un oggetto complesso; è interamente composto di parti che ci sono perfettamente familiari: serpe, capra, leonessa; e sappiamo anche il modo in cui tali parti debbono essere composte insieme, giacché sappiamo che cosa si intende per il mezzo della groppa di una leonessa e dove ha normalmente la coda. Lo stesso accade per

tutti gli oggetti, non conosciuti in precedenza, che siamo in grado di definire: essi sono tutti complessi, e composti di parti che a loro volta, in un primo momento, possono esser suscettibili di una definizione analoga, ma che in ultima analisi devono potersi ridurre alle parti più semplici, le quali non possono essere ulteriormente definite. Ma il giallo e il bene, come abbiamo detto, non sono nozioni complesse: sono nozioni di quel genere semplice a partire dalle quali si compongono le definizioni e di fronte a cui si arresta la possibilità di definire ulteriormente. [...]

«Buono», dunque, se con tale termine intendiamo quella qualità che asseriamo appartenere a una cosa quando diciamo che essa è buona – non è suscettibile di nessuna definizione, nel senso più pieno della parola. Il senso più importante di «definizione» è quello per cui una definizione enuncia quali sono le parti che invariabilmente compongono un certo intero; e in questo senso, «buono», non ha definizione, perché esso è semplice e non ha parti. È uno di quegli innumerevoli oggetti di pensiero che sono in se stessi impossibili da definire, perché sono i termini ultimi in riferimento ai quali ogni cosa suscettibile di definizione deve venir definita. Che ci debba essere un numero indefinito di tali termini è cosa ovvia, se vi si riflette; giacché non possiamo definire nulla se non mediante un'analisi che, quando sia portata fino in fondo, non può che rimandarci a qualche cosa che è semplicemente diversa da qualunque altra, e che mediante quella sua definitiva differenza spiega le peculiarità dell'intero che vogliamo definire: infatti ogni intero contiene parti che sono comuni anche ad altri interi. Non v'è dunque alcuna difficoltà intrinseca nell'affermazione che «buono» denota una qualità semplice e indefinibile. Ci sono molti altri esempi di qualità simili.

Si prenda per esempio il giallo. Possiamo tentare di definirlo descrivendo il suo equivalente fisico; possiamo dire quale tipo di vibrazioni luminose debbono stimolare l'occhio normale affinché lo si possa percepire. Ma basta riflettere un momento per accorgersi che quelle vibrazioni luminose non sono esse stesse ciò che noi intendiamo per giallo. Non sono esse quello che noi percepiamo. Non saremmo nemmeno mai stati in grado di scoprirne l'esistenza, se non fossimo stati prima colpiti dalla patente differenza di qualità fra i diversi colori. Tutto ciò che possiamo dire circa tali vibrazioni è che esse sono ciò che corrisponde nello spazio al giallo che noi di fatto percepiamo.

Tuttavia, un errore di questa semplice specie si è sempre comunemente fatto circa il concetto di «buono». Può essere vero che tutte le cose che sono buone sono anche qualcosa d'altro, così come è vero che tutte le cose che sono gialle producono un certo tipo di vibrazione nell'aria. Ed è un fatto che

l’Etica cerca di scoprire quali sono tutte quelle altre qualità che appartengono a tutte le cose buone. Ma troppi filosofi hanno creduto di definire realmente il buono con l’enumerare semplicemente quelle altre qualità; pensando che tali qualità, di fatto, fossero semplicemente non «altre», ma assolutamente e interamente identiche alla «bontà». Propongo di chiamare tale punto di vista «fallacia naturalistica» e mi sforzerò ora di mostrarne l’insostenibilità.

G.E. Moore, *Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, Prefazione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1964, pp. 51-52; 54-56

1. Ciò implica la convinzione che il nostro discorrere intorno a qualcosa sia fondato su un accesso più originario, diretto, alle cose di cui parliamo, e tale accesso è dato dalla percezione o dall’intellezione, cioè da un coglimento «semplice». Si può parlare di un colore e magari definirlo – e così per qualsiasi entità semplice – ma ciò è possibile solo perché lo si è già colto in una modalità precedente, semplice, che non è quella del discorso. È quanto avviene, secondo Moore, nel caso del concetto di «buono».

Ludwig Wittgenstein

Tractatus logico-philosophicus

Il linguaggio come raffigurazione logica del mondo

Tractatus logico-philosophicus

Il *Tractatus logico-philosophicus* è l’opera fondamentale del «primo» Wittgenstein, l’unica da lui pubblicata. Dopo vari tentativi andati a vuoto – nonostante l’appoggio di Frege, poi di Ludwig von Ficker e di Rilke che raccomandarono il manoscritto all’editore Insel, infine di Russell, che scrisse anche una prefazione al testo – il *Tractatus* fu edito nel 1921 nell’ultimo numero delle «Annalen der Naturphilosophie» di Wilhelm Ostwald con il titolo *Logisch-Philosophische Abhandlung* e con la prefazione di Russell. Wittgenstein rifiutò questa prima edizione come «edizione pirata» e ne preparò una nuova, bilingue, che uscì nel 1922 presso Kegan Paul a Londra con il titolo divenuto celebre.

L’opera espone la sua concezione logico-filosofica del mondo in sette tesi capitali, articolate – ad eccezione della settima – in sottotesi contraddistinte da numeri decimali a seconda della loro importanza. Vi si può riconoscere la seguente articolazione

tematica: le tesi 1 e 2, con le rispettive sottotesi, definiscono il mondo come l'«insieme di tutti i fatti», cioè di tutti gli «stati di cose» (*Sachverhalte*) intesi come «configurazioni di oggetti». Le tesi 3 e 4 trattano del «pensiero» – concepito come «immagine logica dei fatti» che ha in comune con lo stato di cose raffigurato la «forma logica» – e della «proposizione», nella quale il pensiero riceve un'espressione sensibile. Le tesi 5 e 6 trattano delle funzioni di verità: mentre i nomi, che hanno un «significato», cioè designano un oggetto, non sono né veri né falsi, le proposizioni elementari, che descrivono stati di cose, cioè connessioni tra oggetti, possono essere vere o false; e mentre il significato dei nomi ci deve essere insegnato, il carattere raffigurativo delle proposizioni ci consente di comprendere nuove proposizioni senza che ce ne venga spiegato prima ogni volta il senso. La struttura generale della proposizione, cioè la sua essenza, coincide con l'essenza del mondo. Il linguaggio è la raffigurazione del mondo, e ciò può accadere perché linguaggio e mondo hanno in comune la forma logica. Quindi tutto ciò che può essere detto deve ottemperare alla forma logica e, in quanto tale, è immanente al mondo, a sua volta strutturato logicamente.

Dopo avere spiegato che cosa si può dire, cioè mondo e linguaggio in quanto aventi forma logica, alla fine del *Tractatus* Wittgenstein allude a tutto ciò che resta fuori da tale dimensione, ossia a tutto quello che non essendo riducibile alla forma logica non può nemmeno essere detto nel linguaggio: il «senso del mondo», l'etica e i «valori», il «senso della vita», Dio. Fino a concludere con la celeberrima settima tesi: «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere».

Presentiamo come brano le sette tesi capitali del *Tractatus*, accompagnate da alcune tra le più importanti sottotesi.

1 Il mondo è tutto ciò che accade.

1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.

2 Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose.

2.01 Lo stato di cose è un nesso d'oggetti. (Enti, cose).

2.02 L'oggetto è semplice.

2.03 Nello stato di cose gli oggetti ineriscono l'uno nell'altro, come le maglie d'una catena.

2.04 La totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo.

2.05 La totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistono.

2.06 Il sussistere e non sussistere di stati di cose è la realtà.

(Il sussistere di stati di cose lo chiamiamo anche un fatto positivo; il non sussistere, un fatto negativo.)

2.1 Noi ci facciamo immagini dei fatti.

2.12 L'immagine è un modello della realtà.

2.17 Ciò che l'immagine deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – nel proprio modo, è la forma di raffigurazione propria dell'immagine.

2.18 Ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – è la forma logica, cioè la forma della realtà.

2.2 L'immagine ha in comune con il raffigurato la forma logica della raffigurazione.

2.21 L'immagine concorda con la realtà o no; essa è corretta o scorretta, vera o falsa.

3 L'immagine logica dei fatti è il pensiero.

3.1 Nella proposizione il pensiero s'esprime sensibilmente.

4 Il pensiero è la proposizione munita di senso.

4.001 La totalità delle proposizioni è il linguaggio.

4.002 L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. – Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano emessi.

Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, né è meno complicato di questo.

È umanamente impossibile desumerne immediatamente la logica del linguaggio.

Il linguaggio traveste i pensieri. E precisamente così che dalla forma esteriore dell'abito non si può concludere alla forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata per ben altri scopi che quello di far riconoscere la forma del corpo.

Le tacite intese per la comprensione del linguaggio comune sono enormemente complicate.

4.003 Il più delle proposizioni e questioni che sono state scritte su cose filosofiche è non falso, ma insensato. Perciò a questioni di questa specie non

possiamo affatto rispondere, ma possiamo solo stabilire la loro insensatezza. Il più delle questioni e proposizioni dei filosofi si fonda sul fatto che noi non comprendiamo la nostra logica del linguaggio. [...]

Né meraviglia che i problemi più profondi propriamente *non* siano problemi.

4.0031 Tutta la filosofia è «critica del linguaggio». (Ma non nel senso di Mauthner[1].) Merito di Russell è aver mostrato che la forma logica apparente della proposizione non ne è necessariamente la forma reale.

4.01 La proposizione è un'immagine della realtà.

La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo.

4.1 La proposizione rappresenta il sussistere e non sussistere degli stati di cose.

4.11 La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali).

4.111 La filosofia non è una delle scienze naturali.

(La parola «filosofia» deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali.)

4.112 Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri. La filosofia non è una dottrina, ma un'attività.

Un'opera filosofica consta essenzialmente d'illustrazioni.

Risultato della filosofia non sono «proposizioni filosofiche», ma il chiarirsi di proposizioni.

La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti, direi, sarebbero torbidi e indistinti.

4.21 La proposizione più semplice, la proposizione elementare, asserisce il sussistere d'uno stato di cose.

4.22 La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione di nomi.

5 La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari.

(La proposizione elementare è una funzione di verità di se stessa.)

5.6 *I limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo.

5.63 Io sono il mio mondo. (Il microcosmo.)

6.13 La logica non è una dottrina, ma un'immagine speculare del mondo.

6.373 Il mondo è indipendente dalla mia volontà.

6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore. [...]

6.42 Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica.

Le proposizioni non possono esprimere nulla ch'è più alto.

6.421 È chiaro che l'etica non può formularsi.

L'etica è trascendentale.

(Etica ed estetica son uno.)

6.432 *Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo.

6.44 Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è.

6.5 D'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda.

L'enigma non v'è.

Se una domanda può porsi, *può* pure aver risposta.

6.51 Lo scetticismo è *non* inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda; domanda, solo ove sussiste una risposta; risposta, solo ove qualcosa *può* esser *detto*.

6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

6.521 La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso. [...]

6.522 V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra* sé, è il mistico.

6.53 Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare –, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe il senso che gli insegnamo filosofia –, eppure *esso* sarebbe l'unico rigorosamente corretto.

6.54 Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.)

Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo.

7 Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1968, pp. 5-11; 20-21; 23; 27-28; 78-82

1. Fritz Mauthner (1849-1923), scrittore e filosofo austriaco, attivo prima a Praga, poi a Berlino e infine a Friburgo, sviluppò nei tre volumi dei suoi *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (*Contributi a una critica del linguaggio*) del 1901-2 una critica del linguaggio che ebbe su Wittgenstein un'influenza

maggiore di quanto quest'ultimo fosse disposto ad ammettere. (Tra le reazioni immediate va segnalata quella dell'anarchico Gustav Landauer in *Scepsi e mistica. Saggi a partire dalla critica del linguaggio di Mauthner* del 1903). La critica del linguaggio fornisce a Mauthner la base per una demolizione dei concetti e dei problemi tradizionali della metafisica – esemplare in tal senso è il suo *Wörterbuch der Philosophie* (*Vocabolario filosofico*, 1910). Ma essa lo porta pure a un esito al quale anche Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, perverrà, e che Mauthner definisce una «mistica senza Dio» (*Gottlose Mystik*, 1924). Una sintesi del suo pensiero è contenuta nel trattato postumo *Die drei Bilder der Welt* (*Le tre immagini del mondo*, 1925).

Ludwig Wittgenstein

Ricerche filosofiche

Il linguaggio come «gioco»

Ricerche filosofiche

Con il *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein era convinto di avere dato una soluzione definitiva ai problemi della filosofia. Nella prefazione stesa nel 1918 scriveva che «la *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e definitiva. Sono dunque dell'avviso di avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi». Ciò spiega perché, per un lungo periodo, egli abbandonasse l'attività filosofica.
I contatti con vari esponenti del Circolo di Vienna e soprattutto l'interesse che risvegliò in lui una conferenza di Brouwer – il fondatore della matematica intuizionistica che in quella conferenza aveva messo in questione i presupposti filosofici del *Tractatus* – indussero Wittgenstein a riprendere gli studi filosofici. Dal febbraio del 1929 iniziò a stendere una serie di grossi manoscritti, ora in corso di pubblicazione nella «Wiener Ausgabe» diretta da Michael Nedo, nei quali si nota il progressivo cambiamento della sua prospettiva, specialmente per quanto concerne la concezione del linguaggio. Già le *Osservazioni filosofiche*, cioè il libro postumo ricavato da tali manoscritti e pubblicato nel 1964, mostrano l'orientarsi di Wittgenstein verso quella che sarà la prospettiva delle *Ricerche filosofiche*, l'altra grande opera da lui progettata ma non portata a termine e pubblicata postuma nel 1953. Il punto intorno al quale ruota il cambiamento di prospettiva è la concezione del

linguaggio. Mentre nel *Tractatus* esso era inteso come raffigurazione del mondo secondo la forma logica, alla fine degli anni Venti, quando riprende gli studi di filosofia, Wittgenstein abbandona tale concezione e incomincia a considerare il linguaggio come uno strumento che consente molti usi. Egli analizza allora in primo luogo il linguaggio comune e non più la sua struttura logica.
La definitiva maturazione della nuova prospettiva è osservabile nel passaggio dal *Libro blu*, che risale al 1933-34, al *Libro marrone*, che fu dettato nel 1935: in entrambi i testi affiora l'idea che il linguaggio sia paragonabile a un «gioco», ma mentre nel *Libro blu* il gioco linguistico è concepito come secondario rispetto al significato delle parole, nel *Libro marrone* viene formulata la tesi, poi pienamente sviluppata nelle *Ricerche filosofiche*, secondo la quale l'apprendimento del gioco linguistico è preliminare alla comprensione dei significati delle parole.
Le *Ricerche filosofiche*, infine, sono la grande opera dell'ultimo Wittgenstein in cui è sviluppata la concezione del linguaggio come gioco linguistico: «Quattro anni fa – scrive Wittgenstein nella Prefazione del gennaio 1945 – ebbi l'occasione di rileggere il mio primo libro (il *Tractatus logico-philosophicus*) e di spiegare le idee che vi sono espresse. Improvvisamente mi parve che avrei dovuto pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi, e che questi ultimi sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col mio vecchio modo di pensare, e sullo sfondo di esso. Riprendendo a occuparmi di nuovo di filosofia, sedici anni fa, dovetti infatti riconoscere i gravi errori che avevo commesso in quel primo libro». Wittgenstein nomina anche due pensatori verso i quali si sente debitore per la maturazione della nuova prospettiva, Frank Ramsey e l'economista italiano Piero Sraffa. La prima parte delle *Ricerche filosofiche* fu stesa e portata a termine tra il 1941 e il 1945, la seconda tra il 1947 e il 1949, ma senza una sistemazione definitiva. Come s'è detto, l'opera fu edita postuma nel 1953. Presentiamo alcuni suoi passaggi significativi per illustrare la nuova concezione del linguaggio maturata da Wittgenstein.

1. Agostino, *Confessioni*, I, 8: «Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li

osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà».

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano[1]. E precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti – le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. – In quest'immagine del linguaggio troviamo le radici dell'idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta. [...]

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: Mando uno a fare la spesa. Gli do un biglietto su cui stanno i segni: «cinque mele rosse». Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno «mele»; quindi cerca in una tabella la parola «rosso» e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali – supponiamo che la sappia a memoria – fino alla parola «cinque» e ad ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. – Così, o pressapoco così, si opera con le parole. – «Ma come fa a sapere dove e come deve cercare la parola 'rosso', e che cosa deve fare con la parola 'cinque'?» – Bene, suppongo che *agisca* nel modo che ho descritto. A un certo punto le spiegazioni hanno termine. – Ma che cos'è il significato della parola «cinque»? – Qui non si faceva parola di un tale significato; ma solo del modo in cui si usa la parola «cinque».

2. [...] Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo. [...]

5. Se si considera l'esempio del § 1, si può forse avere un'idea della misura

in cui il concetto generale di significato della parola circonda il funzionamento del linguaggio di una caligine, che rende impossibile una visione chiara. – La nebbia si dissipa quando studiamo i fenomeni del linguaggio nei modi primitivi del suo impiego, nei quali si può avere una visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento delle parole.

Tali forme primitive del linguaggio impiega il bambino quando impara a parlare. In questo caso l'insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento[2]. [...]

7. Nella pratica dell'uso del linguaggio illustrato al § 2 una delle parti grida alcune parole e l'altra agisce conformemente ad esse; invece nell'insegnamento del linguaggio si troverà *questo* processo: L'allievo *nomina* gli oggetti. Cioè pronuncia la parola quando l'insegnante gli mostra quel pezzo. – Anzi, qui si troverà un esercizio ancora più semplice: lo scolaro ripete le parole che l'insegnante gli suggerisce. – Entrambi questi processi somigliano al linguaggio.

Possiamo anche immaginare che l'intiero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giuochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna. Li chiamerò «*giuochi linguistici*» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un giuoco linguistico[3].

E si potrebbe chiamare giuoco linguistico anche il processo del nominare i pezzi, e quello consistente nella ripetizione, da parte dello scolaro, delle parole suggerite dall'insegnante. Pensa a taluni usi delle parole nel giuoco del giro-giro-tondo.

Inoltre chiamerò «giuoco linguistico» anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto. [...]

11. Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. – Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qui e là.) [...]

18. [...] Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi[4]. [...]

21. Immagina un giuoco linguistico in cui B, rispondendo a domande postegli da A, lo informa sul numero delle lastre o dei blocchi che si trovano in un mucchio, e sui colori e le forme delle pietre da costruzione che si trovano qua e là. – Un'informazione del genere potrebbe suonare: «Cinque

lastre». In che cosa consiste, allora, la differenza fra l'informazione, o asserzione: «Cinque lastre» – e il comando: «Cinque lastre!»? – Ebbene, nella parte che l'enunciazione di queste parole ha nel giuoco linguistico. Ma anche il tono con cui le parole vengono pronunciate può essere diverso, e così pure i gesti, e molte altre cose ancora. Ma potremmo anche immaginare che il tono sia lo stesso, – e infatti un comando e un'informazione possono venir pronunciati con toni e gesti di *vario tipo* – e che la differenza risieda soltanto nell'impiego. (Naturalmente potremmo anche usare le parole «asserzione» e «comando» per designare una forma proposizionale della grammatica e un'intonazione; così come diciamo che la proposizione «Non è meraviglioso il tempo oggi?», benché venga impiegata come asserzione, è una domanda.) Potremmo anche immaginare un linguaggio in cui *tutte* le asserzioni avessero la forma e il tono delle domande retoriche; o in cui ogni comando assumesse la forma della domanda: «Vorresti far questo?». Forse allora si dirà: «Quello che dice ha la forma della domanda, ma in realtà è un comando» – cioè: ha la funzione del comando nella prassi del linguaggio. (Similmente diciamo: «Lo farai», non come profezia, ma come comando. Che cosa fa sì che questa proposizione sia l'una o l'altra cosa?)[5] [...]

23. Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? – Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. (Un'*immagine approssimativa* potrebbero darcela i mutamenti della matematica.)

Qui la parola «*giuoco* linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.

Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi:

Comandare, e agire secondo il comando –
Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni –
Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) –
Riferire un avvenimento –
Far congetture intorno all'avvenimento –
Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova –
Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi –
Inventare una storia; e leggerla –

Recitare in teatro –
Cantare in girotondo –
Sciogliere indovinelli –
Fare una battuta; raccontarla –
Risolvere un problema di aritmetica applicata –
Tradurre da una lingua in un'altra –
Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

– È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*.) [...]

65. Qui ci imbattiamo in una grossa questione, che sta dietro a tutte queste considerazioni. – Infatti mi si potrebbe obiettare: «Te la fai facile! Parli di ogni sorta di giuochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del giuoco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio. Così ti esoneri proprio da quella parte della ricerca che a suo tempo ti ha dato i maggiori grattacapi: cioè quella riguardante *la forma generale della proposizione* e del linguaggio»[6].

E questo è vero. – Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, – ma che sono *imparentati* l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti «linguaggi». Voglio tentare di chiarire questo punto.

66. Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo «giuochi». Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? – Non dire: «*Deve* esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero 'giuochi'» – ma *guarda* se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva, ad esempio, i giuochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti '*divertenti*'? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c'è

dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire.

E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.

67. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione «somiglianze di famiglia»; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i 'giuochi' formano una famiglia. [...]

109. [...] La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio[7]. [...]

116. Quando i filosofi usano una parola – «sapere», «essere», «oggetto», «io», «proposizione», «nome» – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? –

Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano. [...]

119. I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto nonsenso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta.

L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, pp. 9-22; 66-68

1. Si tratta della concezione atomistica del linguaggio secondo la quale ogni singola parola è associata a un significato, al quale corrisponde un oggetto. Il linguaggio è considerato qui prevalentemente nella sua funzione semantica come un rispecchiamento della realtà. A tale concezione, illustrata sulla scorta del passo di Agostino, Wittgenstein contrappone la concezione «pragmatica» del linguaggio secondo la quale esso è un atto che si svolge alla maniera di un «gioco» e segue determinate regole. La dimensione semantica, significativa, del linguaggio, predominante e prioritaria nella concezione atomistica, viene qui inglobata nella dimensione pragmatica: in altri termini, noi apprendiamo il significato delle parole

non fissando la loro corrispondenza con determinati significati, ma imparando ad usarle in contesti di vita.

2. Ciò mette in rilievo la dimensione pragmatica del linguaggio.

3. L'idea che il linguaggio consista in un «gioco linguistico» costituisce un caposaldo nel pensiero del secondo Wittgenstein.

4. Questa metafora per esprimere la natura del linguaggio era già stata impiegata da Mauthner.

5. L'analisi di questo aspetto del linguaggio è stata approfondita da Austin e dal primo Searle nella «teoria degli atti linguistici». Essi hanno distinto tra il «contenuto proposizionale» delle nostre asserzioni, ossia ciò che noi diciamo, e il valore con cui le usiamo nel parlare, vale a dire la loro «forza illocutoria», nonché l'effetto che con esse otteniamo presso l'interlocutore, ossia la loro «forza perlocutoria».

6. In effetti, dire che il «linguaggio» è un gioco «linguistico» può sembrare tautologico o implicare addirittura una *petitio principii*, ossia adoperare nella definizione ciò che deve essere definito. Wittgenstein mostra qui di avere consapevolezza dei problemi che presenta la sua definizione del linguaggio come gioco linguistico. Ai §§ 66-67 cercherà di risolverli introducendo il concetto di «somiglianza di famiglia» per indicare ciò che i diversi giochi hanno in comune.

7. È questa una celeberrima affermazione di Wittgenstein che è stata eletta dalla filosofia analitica del linguaggio a dichiarazione del proprio programma di lavoro. Essa si propone infatti di liberare il nostro intelletto, cioè il nostro pensiero, dagli errori derivanti dall'uso improprio o errato del linguaggio, cioè dall'«incantamento» – il termine usato da Wittgenstein è *Verhexung*, alla lettera «stregamento» – che esso esercita sul nostro pensiero.

Rudolf Carnap

Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio

«Gli avversari delle metafisica»

Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio, §§ 1-5

Tra i molti testi del neopositivismo che andrebbero presi in considerazione la nostra scelta cade su un celebre articolo di Carnap: *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, pubblicato nel 1931 in «Erkenntnis» («Conoscenza»), la rivista del Circolo di Vienna. Per gli intenti polemici che lo caratterizzano, tale articolo rappresenta l'espressione più efficace dello spirito antimetafisico che anima il programma filosofico del neopositivismo. Carnap si prefigge di demolire ogni metafisica presente, passata e futura mostrando che i concetti metafisici non hanno un referente oggettivo nei

fatti e che, quindi, le sue proposizioni risultano inverificabili. Tutte le più celebri tesi della metafisica, il «cogito ergo sum» di Descartes al pari del celebre inizio della *Logica* hegeliana «l'essere e il nulla sono la stessa cosa», avrebbero questo carattere.
Ma l'esempio eccelso di discorso metafisico insensato lo fornisce secondo Carnap la prolusione di Heidegger del 1929 *Che cos'è metafisica?*, la quale opera con il concetto di «nulla» o «niente», usandolo prima come avverbio (e scrivendolo con l'iniziale minuscola: *nichts*) e poi improvvisamente e indebitamente come sostantivo (scrivendolo con la maiuscola e con l'articolo: *das Nichts*). La conclusione di Carnap è che la metafisica in generale va superata in quanto usa pseudoconcetti e produce pseudoproposizioni prive di senso. Solo in quanto essa serve a esprimere il «sentimento della vita» può fungere, semmai, come surrogato dell'arte. In tal senso egli riconosce una certa coerenza a Nietzsche, che con lo *Zarathustra* sceglie una forma espressiva di tipo artistico.
Nell'*Introduzione alla metafisica*, un corso universitario tenuto nel 1935 ma pubblicato solo nel 1953, Heidegger rispose da par suo alle obiezioni di Carnap, senza peraltro mai farne il nome.
Il rigido programma di Carnap non fu comunque condiviso da tutti i neopositivisti. Anzi, gli sviluppi ulteriori della scuola hanno portato a un capovolgimento della valutazione negativa della metafisica. Popper, per esempio, è giunto alla conclusione che nella storia delle teorie scientifiche la metafisica esercita una funzione positiva nel senso che, con le sue grandi ipotesi globali, prepara il terreno per le scoperte della scienza.
Del saggio di Carnap presentiamo le argomentazioni più significative.

1. *Introduzione*

Dagli scettici greci fino agli empiristi del secolo diciannovesimo, molti sono stati gli *avversari della metafisica*. Il genere di perplessità volta per volta fatto valere è stato molto vario. Alcuni dichiaravano che l'insegnamento della metafisica era *falso*, in quanto in contraddizione con la conoscenza empirica. Altri lo consideravano solamente come *incerto*, in quanto poneva questioni trascendenti i limiti della conoscenza umana. Molti antimetafisici spiegavano

che era *sterile* occuparsi di problemi metafisici; sia che si potessero risolvere, sia che fossero insolubili, in ogni caso sarebbe stato inutile preoccuparsi di essi; meglio dedicarsi invece al compito pratico che ogni giorno impone all'uomo attivo!

Con lo sviluppo della *logica moderna* è diventato possibile dare una nuova e più acuta risposta alla questione circa la validità e la legittimità della metafisica. Le indagini della «logica applicata», o «gnoseologia», le quali si pongono il compito di chiarire mediante la logica il valore conoscitivo delle proposizioni scientifiche, e quindi il significato dei termini che compaiono nelle proposizioni stesse (i «concetti»), conducono a un risultato positivo e a uno negativo. Il risultato positivo viene ottenuto lavorando nel campo della scienza empirica; i concetti dei diversi rami della scienza sono elucidati uno per uno; il loro nesso logico-formale e gnoseologico è messo in evidenza. Nel campo della *metafisica* (con inclusione di ogni filosofia dei valori e teoria normativa), l'analisi logica conduce al risultato negativo, per cui *le presunte proposizioni di questo ambito si dimostrano del tutto prive di senso*. Si consegue così un radicale superamento della metafisica, quale non era ancora possibile partendo dai precedenti punti di vista antimetafisici. [...]

Dicendo che le cosiddette proposizioni della metafisica sono *prive di senso*, intendiamo ciò nella sua accezione più stretta. In senso lato, si suole a volte qualificare come priva di senso una proposizione o una domanda, se l'asserirla o il porla è del tutto futile (per esempio, la domanda: «qual è il peso medio di quelle persone di Vienna il cui numero telefonico finisce con 3?»); ovvero una proposizione palesemente falsa (per esempio: «nel 1910 Vienna aveva solo 6 abitanti»); ovvero una proposizione non solo falsa empiricamente, ma anche logicamente, cioè contraddittoria (per esempio: «delle due persone *A* e *B*, ognuna è di un anno maggiore dell'altra»). Ma tali proposizioni, seppure futili o false, sono tuttavia sensate; solo delle proposizioni dotate di senso, infatti, si possono suddividere (teoricamente) in feconde e sterili, vere e false. In senso stretto, è *priva di senso* una successione di parole che, all'interno di un determinato e già noto linguaggio, non formi alcuna proposizione. Può succedere che una tale successione di parole sembri di primo acchito una proposizione; in questo caso la chiamiamo una *pseudoproposizione*. Ora, la nostra tesi è che le presunte proposizioni della metafisica si rivelano, all'analisi logica, come pseudoproposizioni.

Un linguaggio consiste di un vocabolario e di una sintassi, cioè di un insieme di parole aventi un significato e di regole per la formazione di proposizioni; queste regole indicano come si possano formare delle

proposizioni con parole di diverse specie. Ne deriva che vi sono due generi di pseudo-proposizioni: o vi compare una parola che erroneamente si crede abbia un significato, o tutte le parole ivi presenti hanno, sì, un significato, ma sono combinate in un modo così contrario alla sintassi, che non ne risulta senso alcuno. Sulla base di esempi, vedremo come nella metafisica compaiano pseudoproposizioni delle due specie. Dopo ciò, dovremo quindi considerare quali ragioni sussistano a favore della nostra affermazione, secondo cui tutta la metafisica consiste di tali pseudoproposizioni.

2. *Il significato di una parola*

Se una parola (all'interno di un determinato linguaggio) ha un significato, allora essa, come si suol dire, designa un «concetto»; ma se sembra solamente che la parola abbia un significato, mentre in realtà non ne ha nessuno, allora parliamo di uno «pseudoconcetto». [...]

Supponiamo che, per esempio, qualcuno formi la nuova parola «babico» e sostenga che vi sono cose babiche e cose non babiche. Per venire a sapere il significato di questa parola, gli chiederemo chiarimenti circa il criterio di applicazione: come si può constatare, nel caso concreto, se una determinata cosa è babica o no? Vogliamo ora, in primo luogo, ammettere che quel tale non ci dia alcuna risposta; a suo dire, non vi sono qualità empiriche caratterizzanti la babicità. In questo caso, noi non considereremmo lecito l'uso di tale parola. [...] Se non è stabilito nessun criterio di applicazione per la nuova parola, allora le proposizioni in cui essa compare non vogliono dire nulla e sono mere pseudoproposizioni.

In secondo luogo, vogliamo ammettere il caso che sia fissato il criterio di applicazione per una nuova parola, diciamo «bebico»; e, precisamente, la proposizione «questa cosa è bebica» sarà da ritenersi vera se, e solo se, la cosa in questione è quadrangolare. [...] Allora diremo: la parola «bebico» ha lo stesso significato della parola «quadrangolare». [...]

Ricapitoliamo in breve il risultato delle nostre considerazioni. Sia «*a*» una certa parola, e «*P*(*a*)» la proposizione elementare in cui essa compare. La condizione sufficiente e necessaria affinché «*a*» abbia un significato può allora esser espressa da ciascuna delle seguenti formulazioni, che, in fondo, sono fra loro equivalenti:

1. Le *caratteristiche empiriche* di *a* sono note.
2. È stato convenuto da quali proposizioni protocollari si *possa dedurre «P(a)»*.
3. Le *condizioni di verità* per «*P*(*a*)» sono fissate.
4. Il metodo per la *verificazione* di «*P*(*a*)» è noto.

3. *Parole metafisiche senza significato*

Molti termini della metafisica appaiono incapaci di soddisfare il requisito sopra indicato e, quindi, appaiono privi di significato.

Prendiamo come esempio il termine metafisico «principio» (nel senso di principio ontologico, non di principio gnoseologico o assioma). Varie risposte metafisiche sono state date al quesito circa il (supremo) «principio del mondo» (o «delle cose», «dell'essere», «dell'ente»): per esempio, l'acqua, il numero, la forma, il movimento, la vita, lo spirito, l'idea, l'inconscio, l'atto, il bene, e via discorrendo. Per trovare il significato che la parola «principio» ha in tale quesito metafisico, noi dobbiamo chiedere ai metafisici in quali condizioni una proposizione della forma «x è il principio di y» sarebbe vera, e in quali condizioni falsa; in altri termini, chiediamo quale sia il criterio di applicazione o la definizione della parola «principio». Il metafisico risponde pressapoco così: «x è il principio di y» vuol dire «y ha origine da x», «l'essere di y si fonda sull'essere di x», «y sussiste per mezzo di x», o simili. Queste frasi sono però equivoche e indeterminate. Spesso, hanno un chiaro significato; noi diciamo, per esempio, di una cosa o di un evento y che esso «ha origine» da x, se osserviamo che, a cose o a eventi della specie x, seguono sempre, o di frequente, cose o eventi della specie y (rapporto causale nel senso di una successione conforme a legge). Ma il metafisico ci dice di non voler intendere un rapporto empiricamente constatabile; ché, altrimenti, le sue tesi metafisiche diventerebbero semplici proposizioni empiriche della stessa specie di quelle della fisica. La parola «aver origine» non deve, pertanto, avere qui il significato di una relazione di successione temporale e causale, come ha comunemente. Ma non viene stabilito alcun criterio per nessun altro significato. Di conseguenza, il presunto significato «metafisico», che la parola dovrebbe avere qui, a differenza del comune significato empirico, non esiste affatto. [...][1]

Allo stesso modo degli esempi considerati, «principio» e «Dio», anche la maggior parte degli altri *termini specificamente metafisici* è *senza significato*, come per es.: l'«Idea», l'«Assoluto», l'«Incondizionato», l'«Infinito», l'«essere dell'ente», il «non-ente», la «cosa in sé», lo «spirito assoluto», lo «spirito oggettivo», l'«essenza», l'«inseità», l'«in-e-per-se-ità», l'«emanazione», la «manifestazione», l'«articolazione», l'«Io», il «non-Io», ecc. Nel caso di queste espressioni, la situazione non è diversa da quella della parola «babico» dell'esempio discusso prima. Il metafisico ci dice che non si possono addurre condizioni empiriche di verità; se egli aggiunge che con una

tale parola vuol tuttavia intendere «qualcosa», noi sappiamo che con ciò egli accenna solo ad associazioni d'idee e sentimenti, dai quali, però, la parola non ottiene nessun significato. Le proposizioni cosiddette metafisiche, contenenti tali parole, non hanno nessun senso, non vogliono dire nulla, e sono solamente pseudoproposizioni.

4. *Il senso di una proposizione*

Fin qui abbiamo considerato le proposizioni in cui compare una parola priva di significato. C'è ora anche un'altra specie di pseudoproposizioni. Esse consistono di parole con significato, ma sono composte da queste parole in un modo tale che non ne risulta senso alcuno. La sintassi di una lingua dichiara quali combinazioni di parole sono lecite e quali no. La sintassi grammaticale delle lingue naturali non è, tuttavia, sempre in grado di assolvere il compito di escludere le combinazioni di parole senza senso. Prendiamo, come esempio, le due seguenti successioni di parole:

1. «Cesare è e»;
2. «Cesare è un numero primo».

La successione di parole 1 è formata contro le regole della sintassi; la sintassi esige che nella terza posizione vi sia, non già una congiunzione, bensì un predicato, ossia un sostantivo (con articolo) o un aggettivo. Formata secondo sintassi è, per esempio, la successione di parole «Cesare è un condottiero», la quale è una successione di parole sensata, ossia è realmente una proposizione. Ma anche la successione di parole 2 è parimenti formata secondo la sintassi, poiché ha la stessa forma grammaticale della proposizione or ora citata. Tuttavia, la 2 è una successione di parole priva di senso. «Numero primo» è una proprietà di numeri; è un attributo che non può esser né affermato, né negato relativamente a delle persone. Poiché la 2 sembra una proposizione, ma non lo è, e quindi non vuole dire nulla, non esprimendo né un giudizio vero, né uno falso, possiamo chiamare anche questa successione di parole una «pseudoproposizione».

5. *Pseudoproposizioni metafisiche*

Vogliamo ora considerare alcuni esempi di pseudoproposizioni metafisiche, nelle quali si può riconoscere in modo particolarmente chiaro la violazione della sintassi logica, pur nel rispetto della sintassi storico-grammaticale. Scegliamo alcune proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso[2].

«Indagato dev'essere l'ente soltanto e – *null*'altro; l'ente solamente e

inoltre – *nulla*; l'ente unicamente e oltre a ciò – *nulla*. Che ne è di *questo Nulla*? [...] *Esiste il Nulla solo perché c'è il Non, ossia la Negazione?* O forse la cosa sta inversamente? *Esiste la Negazione e il Non esiste solo perché c'è il Nulla?* [...] Noi sosteniamo: *il Nulla precede il Non e la Negazione*. [...] Dove cerchiamo il Nulla? Dove troviamo il Nulla? [...] Noi conosciamo il Nulla. [...] *L'angoscia rivela il Nulla*. [...] Ciò di cui e per cui noi ci angosciavamo, era «realmente» – nulla. Infatti: il Nulla stesso – come tale – era presente. [...] *Che ne è del Nulla? – Il nulla stesso nullifica*». [...][3]

La differenza fra la nostra tesi e quella dei *precedenti antimetafisici* è ora chiara. La metafisica non è per noi una «mera chimera» o una *favola*. Le proposizioni di una favola non contraddicono la logica, ma solo l'esperienza; esse sono pienamente dotate di senso, sebbene false. La metafisica non è una *superstizione*; infatti si possono credere proposizioni vere e proposizioni false, ma non successioni di parole senza senso. E neppure come *ipotesi di lavoro* le proposizioni metafisiche appaiono accettabili[4]; perché per una ipotesi è essenziale poter connettersi logicamente con proposizioni empiriche (vere o false), e proprio questo manca alle pseudoproposizioni. [...]

Ma che cosa rimane mai, allora, per la *filosofia*, se tutte le proposizioni che significano qualcosa sono di natura empirica e appartengono alla scienza reale? Ciò che rimane non sono né delle proposizioni, né una teoria, né un sistema, ma semplicemente un *metodo*, cioè il metodo dell'analisi logica. In quanto precede, abbiamo illustrata l'applicazione di questo metodo nel suo uso negativo: essa è servita, in tal caso, a estirpare le parole senza significato e le proposizioni senza senso. Nel suo uso positivo, l'analisi logica serve alla elucidazione dei concetti e delle proposizioni dotati di senso, alla fondazione logica della scienza reale e della matematica. L'uso negativo di questo metodo di analisi diventa necessario e importante nella presente situazione storica. Ma più fecondo, anche nella stessa prassi del presente, è l'uso positivo del metodo; qui non possiamo, però, entrare nel merito dei particolari. Il compito dell'analisi logica, cui si è accennato, l'indagine sui fondamenti, è ciò che noi intendiamo parlando di una «*filosofia scientifica*», che si oppone alla metafisica.

R. Carnap, *Il superamento della metafisica*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-6; 509-16; 520; 527

1. Nella continuazione del passo Carnap introduce un altro esempio di pseudoconcetto metafisico, quello costituito dalla parola «Dio».

2. Le seguenti citazioni sono prese da M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, del 1929. Avremmo parimenti potuto prendere luoghi di qualcun altro dei numerosi metafisici del presente o del passato; ma i passi scelti ci sembrano illustrare in modo particolarmente chiaro la nostra concezione. [*Nota di Carnap.*]

3. Nell'argomentazione che segue alla citazione, Carnap cerca di mostrare come le proposizioni estrapolate dal testo heideggeriano siano in realtà pseudoproposizioni, in quanto esse impiegherebbero in maniera scorretta la parola «nulla». Essa è infatti usata dapprima come avverbio, poi, con un improvviso e indebito cambiamento, come sostantivo. Carnap suggerisce che dietro l'inammissibile sostantivazione della parola «nulla» Heidegger intende dare espressione a un sentimento emotivo di tipo quasi religioso, e tale sarebbe l'angoscia che noi proveremmo al cospetto del nulla.

4. Più tardi Carnap sfumerà questa sua severa critica della metafisica, precisando che la tesi dell'insensatezza delle proposizioni metafisiche non si applica: 1) alle metafisiche che furono in stretto contatto con le scienze del loro tempo, come quella di Aristotele o di Kant; 2) alle spiegazioni metafisiche note dall'esperienza, che costituiscono un precorrimento delle ipotesi scientifiche; 3) alle metafisiche «induttive», cioè che si basano su conoscenze empiriche e ne ricavano sistemi cosmologici.

Gilbert Ryle

Lo spirito come comportamento

Lo «spettro nella macchina»

Lo spirito come comportamento

Assumendo nel 1947 la direzione di «Mind», la più importante rivista inglese di filosofia diretta fino ad allora da Moore a Cambridge, Ryle – che era professore a Oxford – diede un considerevole impulso alla crescita del ramo oxoniense della filosofia analitica. Il suo contributo filosofico più originale sta nell'avere applicato l'analisi del linguaggio alla soluzione di uno dei problemi capitali della filosofia moderna, il rapporto tra mente e corpo. Il dogma pervicace nel quale quasi tutta la filosofia moderna è rimasta impigliata è il dualismo metafisico cartesiano che stabilisce una separazione tra la realtà mentale del pensiero (*res cogitans*) e quella estesa del corpo (*res extensa*), e che concepisce l'uomo come un essere che partecipa di entrambe e la sua mente come una specie di spettro che abita nel corpo inteso come macchina. In una famosa opera del 1949, *The Concept of Mind*, cioè «Il concetto di mente», che è stata tradotta in italiano con il titolo *Lo spirito come comportamento*, da cui è tratto il brano che presentiamo, Ryle intende mostrare che tale dualismo metafisico è la conseguenza di un «errore categoriale», che va confutato denunciando le assurdità che ne derivano.

1. *La dottrina ufficiale*

C'è sulla natura e il luogo delle menti o spiriti una dottrina tanto comune fra teorici o anche fra profani, che possiamo chiamarla ufficiale. Molti filosofi, psicologi e religiosi accettano, con qualche minore riserva, i suoi articoli principali; le riconoscono certe difficoltà, ma tendono a considerarle superabili senza lederne l'architettura. Noi qui sosterremo che sono gli stessi princìpi centrali a non reggere, e a venire anzi in conflitto con tutto ciò che sappiamo delle menti quando non speculiamo su di esse.

Secondo la dottrina ufficiale, che dobbiamo soprattutto a Descartes, ogni essere umano, con l'eccezione forse degli idioti e dei lattanti, ha – alcuni preferiscono dire *è* – sia un corpo che una mente[1]. I due pezzi, comunemente, sono incollati; ma può darsi che dopo la morte del corpo la mente continui a funzionare.

I corpi umani stanno nello spazio, come tali sono soggetti alle leggi meccaniche che vi governano ogni corpo. Osservatori esterni possono controllarne processi e stati. Così la vita corporale dell'uomo è affare pubblico come quella degli animali o come il comportamento di alberi, cristalli e pianeti.

Le menti, invece, non stanno nello spazio, sicché la loro operazione non è soggetta alle leggi meccaniche. Di quello che si svolge in una mente le altre nulla possono dire, si tratta di roba privata. Io solo posso pormi in contatto con gli stati e i processi della mia mente. Ognuno vive dunque due storie parallele: la pubblica del suo corpo e la privata della sua mente; la prima fatta di eventi nel mondo fisico, la seconda nel mentale. [...]

La biforcazione in due vite e due mondi è di solito espressa col dire che cose ed eventi del mondo fisico, compreso il corpo, sono esterni, mentre le opere della mente sono interne. [...]

2. *Assurdità della dottrina ufficiale*

Questa in breve la dottrina ufficiale, che con deliberata insolenza battezzerò «dogma dello Spettro nella Macchina». Spero di provarne la totale insussistenza, che proviene non già dalla presenza di certi errori particolari, ma dal fatto che la dottrina tutta è un unico grande sbaglio di categoria, che chiameremo errore categoriale. Essa presenta i fatti della vita mentale come appartenenti a un tipo o categoria (o classi di tipi o categorie) logico (o semantico) diverso da quello cui essi invece appartengono. Il dogma è dunque un mito filosofico. [...]

Mostriamo in una serie di esempi il significato dell'espressione «errore

categoriale».

Un forestiero visita per la prima volta una città universitaria. Gli vengono mostrati biblioteche, aule, musei, laboratori, uffici, alloggi. Allora egli protesta di aver viste, sì, tutte quelle cose, ma non ancora l'Università, il luogo ove lavorano i membri dell'Università. In un caso come questo, bisognerà spiegare che l'Università non è un qualche istituto aggiunto a quanto egli ha visto, ma il modo in cui quanto egli ha visto è organizzato: null'altro rimane da vedere e da capire. L'errore stava nell'ingenuo assunto che fosse corretto parlare di tutti quegli istituti e dell'Università, come se questa fosse un membro aggiuntivo nella classe di quelli. Egli metteva l'Università nella stessa categoria cui appartengono i suoi vari istituti. Qui una serie spaziale è vista come membro da aggiungersi ai membri della serie stessa.

È lo stesso errore che commetterebbe un bambino il quale, dopo aver assistito alla parata dei battaglioni, batterie, squadroni, ecc. di un reggimento, restasse in attesa di veder passare anche il reggimento: come se questo fosse un altro pezzo da aggiungersi a quelli già visti. Gli spiegheremmo l'errore col dire che il reggimento sfila proprio in quanto sfilano quei reparti, che sono reparti *di* un reggimento. Non ci sono i reparti *e* il reggimento. Qui una serie temporale è vista come membro da aggiungersi ai membri della serie stessa.

Un altro esempio. Un profano assiste a una partita di calcio, e impara a distinguere avanti, mediani, terzini e portieri. Protesta di aver visto chi para e chi tira a rete, chi attacca e chi difende, ma nessuno incaricato di esercitare il gioco con «classe». Bisognerà spiegargli che cercava malamente: la classe non è un compito calcistico supplementare, da aggiungersi a tutti gli altri, ma piuttosto, diciamo, la bravura con cui ogni possibile compito è eseguito; ed eseguire un compito con bravura non significa eseguirne due. Certo mostrare classe non è la stessa cosa che tirare a rete o parare; ma non è una terza cosa tale da permetterci per esempio di dire che un portiere prima para e *poi* mostra classe, o che un avanti può scegliere *fra* mostrar classe *e* tirare a rete (e se mostra classe nel fare qualcos'altro, siamo daccapo al punto che lo fa facendo qualcos'altro). Qui la maniera in cui certe operazioni visibili sono compiute è vista come operazione visibile aggiuntiva, da cercarsi accanto alle altre.

I tre errori categoriali illustrati hanno in comune la provenienza: si tratta in ogni caso di incapacità ad usare certi concetti (Università, reggimento, classe sportiva) e con ciò i termini linguistici rispettivi. [...]

Il mio compito critico è dimostrare che alla sorgente della teoria delle due vite c'è una famiglia di errori categoriali radicali. Anticipo qui l'argomento da

cui deriva l'idea della persona umana come spettro nascosto in una macchina[2]. In base al fatto che il pensare, il sentire e l'agire intenzionale non possono ovviamente venir ridotti al gergo della fisica, della chimica e della fisiologia, si pretende di costruire per essi un duplicato di quel gergo. La complessa e unitaria organizzazione del corpo umano spinge a postularne per la mente una altrettale, anche se di diversa sostanza e struttura. Siccome poi il corpo, come ogni altro pezzo di materia, è agitato da cause ed effetti, così deve esserlo la mente; anche se (grazie al cielo) non si tratta di cause ed effetti meccanici.

G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 5-6; 9-11

1. Ryle si riferisce qui, naturalmente, alla celebre distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e alla sua vasta influenza sul pensiero moderno.

2. Per «macchina» Ryle intende il corpo concepito, nella tradizione cartesiana, come meccanismo.

John L. Austin

Come fare cose con le parole

Gli atti linguistici: performativi e constatativi

Come fare cose con le parole, Lezione I

Il nome di Austin è legato soprattutto al fruttuoso sviluppo della filosofia del linguaggio noto come «teoria degli atti linguistici». Esso muove dalla considerazione che quando noi parliamo non facciamo soltanto asserzioni su stati di cose, ma agiamo: infatti, mediante il linguaggio noi compiamo determinati atti e assumiamo certi comportamenti nei confronti degli altri. Il linguaggio, cioè, non ha soltanto una dimensione «semantica», non è solamente indice e descrizione di qualcosa, ma ha anche una dimensione pragmatica, è una forma di azione, o meglio, di interazione. Le lezioni tenute da Austin a Harvard nel 1955, e pubblicate postume nel 1962 con il titolo *Come fare cose con le parole*, sono il testo classico che segna la nascita della teoria degli atti linguistici. Presentiamo la parte iniziale della prima lezione, in cui Austin – sottolineando come l'analisi del linguaggio abbia provocato «una rivoluzione in filosofia», cioè

quella che verrà chiamata la «svolta linguistica» – introduce la differenza tra l'«uso constativo o descrittivo» e l'«uso performativo o esecutivo» del linguaggio.

Per troppo tempo i filosofi hanno assunto che il compito di una «asserzione» possa essere solo quello di «descrivere» un certo stato di cose, o di «esporre un qualche fatto», cosa che deve fare in modo vero o falso[1]. Gli studiosi di grammatica, in realtà, hanno regolarmente fatto notare che non tutte le «frasi» sono (usate per fare) asserzioni: ci sono, tradizionalmente, oltre alle asserzioni (degli studiosi di grammatica), anche domande ed esclamazioni, e frasi che esprimono ordini o desideri o concessioni. E sicuramente i filosofi non intendevano negare ciò, nonostante qualche uso impreciso di «frase» per «asserzione»[2]. [...]

Ma ora, in anni recenti, molte cose che una volta sarebbero state accettate senza problemi come «asserzioni» sia dai filosofi che dagli studiosi di grammatica sono state esaminate con attenzione nuova. [...] Si è giunti a ritenere comunemente che molti enunciati che sembrano asserzioni non sono affatto intesi, o lo sono solo in parte, a riportare o comunicare semplici informazioni riguardo ai fatti: per esempio, le «proposizioni etiche» forse sono intese, unicamente o in parte, a manifestare un'emozione o a prescrivere un comportamento o ad influenzarlo in maniere particolari. Anche qui Kant è stato tra i pionieri. Molto spesso inoltre usiamo gli enunciati in modi che esulano dall'ambito perlomeno della grammatica tradizionale. È stato osservato che molte parole che ci lasciano particolarmente perplessi, inserite in asserzioni apparentemente descrittive, non servono ad indicare qualche caratteristica supplementare particolarmente strana della realtà riportata, ma ad indicare (non a riportare) le circostanze in cui viene fatta l'asserzione o le riserve a cui è sottoposta o il modo in cui deve essere intesa e così via. Il trascurare queste possibilità nel modo che una volta era comune viene chiamato fallacia «descrittiva»; ma forse questo non è un buon nome, dato che «descrittivo» stesso è particolare. Non tutte le asserzioni vere o false sono descrizioni, e per questa ragione preferisco usare la parola «constativo». Lungo queste linee è stato ormai a poco a poco dimostrato, o perlomeno fatto sembrare verosimile, che molte confusioni filosofiche tradizionali sono nate attraverso un errore – l'errore di considerare come pure e semplici asserzioni di fatto enunciati che sono *o* (in interessanti modi non-grammaticali) privi di senso *oppure* intesi come qualcosa di alquanto diverso.

Qualunque cosa possiamo pensare di ognuna di queste idee e proposte, e

per quanto possiamo deplorare la confusione iniziale in cui sono stati trascinati la teoria e il metodo della filosofia, non v'è dubbio che esse stanno producendo una rivoluzione in filosofia[3]. Se la si volesse definire la più grande e salutare della sua storia, questa non è, se ci pensate, una grossa pretesa. Non è sorprendente che gli inizi siano stati disorganici, per partito preso, e per scopi estrinseci; ciò è comune nelle rivoluzioni.

Isolamento preliminare del performativo

Il tipo di enunciato che considereremo qui non è, naturalmente, in generale un tipo di nonsenso, sebbene un suo uso scorretto possa, come vedremo, produrre delle varietà di «nonsenso» alquanto speciali. Piuttosto, esso appartiene alla nostra seconda classe – quella degli enunciati mascherati. Ma non è per nulla necessario che esso si presenti sotto il falso aspetto di una asserzione di fatto, descrittiva o constativa. Tuttavia lo fa piuttosto comunemente, e lo fa, in modo abbastanza strano, quando assume la sua forma più esplicita. Gli studiosi di grammatica, credo, non hanno visto attraverso questa «maschera» e i filosofi l'hanno fatto al massimo solo casualmente. Sarà opportuno, quindi, studiarlo prima di tutto in questa forma ingannevole, allo scopo di mettere in evidenza le sue caratteristiche confrontandole con quelle della asserzione di fatto che esso imita.

Prenderemo quindi, come primi nostri esempi, alcuni enunciati che non possono rientrare in nessuna delle categorie *grammaticali* finora riconosciute, tranne che in quella di «asserzione», che non sono insensati, e che non contengono nessuno dei segnali di pericolo verbali che i filosofi hanno ormai scoperto, o pensano di aver scoperto (parole curiose come «bene» o «tutto», verbi servili sospetti come «dovere» o «potere», e costruzioni equivoche come quella ipotetica): avranno tutti, si dà il caso, verbi comuni coniugati alla prima persona singolare del presente indicativo attivo. Si possono trovare enunciati che soddisfino queste condizioni, e tuttavia tali che

a) non «descrivono» o «riportano» o constatano assolutamente niente, non sono «veri o falsi»; e

b) l'atto di enunciare la frase costituisce l'esecuzione, o è parte dell'esecuzione, di una azione che peraltro non verrebbe *normalmente* descritta come, o «soltanto» come, dire qualcosa.

Ciò è lungi dall'essere paradossale come può sembrare o come ho subdolamente tentato di far sembrare: in realtà, gli esempi che seguono saranno deludenti.

Esempi:
(E. *a*) «Sì (prendo questa donna come mia legittima sposa)» – pronunciato nel corso di una cerimonia nuziale.
(E. *b*) «Battezzo questa nave *Queen Elizabeth*» – pronunciato quando si rompe la bottiglia contro la prua.
(E. *c*) «Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello» – quando ricorre in un testamento.
(E. *d*) «Scommetto mezzo scellino che domani pioverà».

In questi esempi risulta chiaro che enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo. Nessuno degli enunciati citati è o vero o falso: lo asserisco come ovvio e non lo dimostro. Ciò è indiscutibile così come lo è il dire che «dannazione» non è vero o falso: può darsi che l'enunciato «serva ad informarti» – ma questa è una cosa abbastanza diversa. Battezzare la nave *è* dire (in circostanze appropriate) le parole «io battezzo ecc.». Quando, davanti all'ufficiale di stato civile o davanti all'altare, ecc., dico «sì», non sto riferendo di un matrimonio: mi ci sto coinvolgendo.
Come dobbiamo chiamare una frase o un enunciato di questo tipo?[4] Propongo di chiamarlo una *frase performativa* o un enunciato performativo, o, in breve, «un performativo». Il termine «performativo» verrà usato in una varietà di modi e costruzioni affini, quasi come il termine «imperativo»[5]. Il nome deriva, ovviamente, da *perform* [eseguire], il verbo usuale con il sostantivo «azione»: esso indica che il proferimento dell'enunciato costituisce l'esecuzione di una azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa.
Possono venire in mente numerosi altri termini, ognuno dei quali includerebbe appropriatamente questa o quella classe più o meno estesa di performativi: per esempio, molti performativi sono enunciati *contrattuali* («scommetto») o *dichiarativi* («dichiaro guerra»). Ma nessun termine di uso corrente, che io sappia, è abbastanza generale da comprenderli tutti. Un termine tecnico che più si avvicina a ciò che ci serve è forse «operativo», come viene usato rigorosamente dagli avvocati riferendosi a quella parte, cioè a quelle clausole, di un atto che serve ad effettuare la transazione (cessione o altro) che costituisce il suo oggetto principale, mentre il resto del documento semplicemente «espone» le circostanze nelle quali la transazione deve essere effettuata. Ma «operativo» ha altri significati, e infatti oggigiorno è spesso usato per intendere poco più che «importante». Ho preferito una parola

nuova, alla quale, sebbene la sua etimologia non sia irrilevante, non saremo forse così pronti ad attribuire un qualche significato preconcetto.

J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987, pp. 7-11

1. Austin vuol dire che si è considerata principalmente la dimensione «proposizionale» del linguaggio, quella secondo la quale, quando noi parliamo, facciamo «asserzioni» sul mondo, cioè descriviamo eventi e stati di cose, mentre si è trascurata la dimensione «pragmatica», cioè il fatto che il parlare è anche un agire, anzi, un interagire.

2. Vale la pena ricordare che già Aristotele, nel *De interpretatione*, distingue tra le «asserzioni» vere e proprie, cioè il discorso asseverativo o predicativo (*lógos apophantikós*), che consiste nel dire qualcosa di qualcos'altro e che può essere vero o falso, e i discorsi «non apofantici», che non sono né veri né falsi: tali sono la preghiera (*euché*), il comando (*entolé*) e gli altri tipi di discorso studiati nella *Poetica* e nella *Retorica*.

3. La rivoluzione a cui Austin si riferisce è quella provocata dalla cosiddetta «svolta linguistica» (*linguistic turn*) in filosofia. Quest'ultimo termine è stato coniato da Richard Rorty per descrivere l'importanza che ha avuto nella filosofia del nostro secolo la scoperta dell'analisi del linguaggio promossa dalla filosofia analitica. Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, trad. it. di S. Velotti, Introduzione di D. Marconi, Garzanti, Milano 1994.

4. Le «frasi» formano una classe di «enunciati», la quale deve essere definita, per quanto mi riguarda, grammaticalmente, anche se dubito che la definizione sia già stata data in modo soddisfacente. Agli enunciati performativi sono contrapposti, per esempio ed essenzialmente, gli enunciati «constativi»: formulare un enunciato constativo (cioè enunciarlo con un riferimento storico) è fare un'asserzione. Formulare un enunciato performativo è, ad esempio, fare una scommessa. [*Nota di Austin*.]

5. Precedentemente ho usato «performatorio»: ma «performativo» è da preferirsi in quanto più corto, meno brutto, più facile da usare, e più tradizionale nel modo in cui è formato. [*Nota di Austin*.]

Peter F. Strawson

Individui. Saggio di metafisica descrittiva

Metafisica correttiva e metafisica descrittiva

Individui. Saggio di metafisica descrittiva

Tra gli sviluppi più interessanti, e in un certo senso inattesi, della filosofia analitica v'è il tentativo operato da Strawson di formulare quella che egli chiama una «metafisica descrittiva». In tal modo Strawson riabilita un concetto, quello di metafisica, che era stato discreditato dalla prima filosofia neopositivistica e analitica. Egli chiama «descrittiva» la propria metafisica perché essa intende unicamente descrivere la struttura della realtà così come noi la pensiamo quando ne parliamo nel linguaggio

comune. Si tratta di un compito minimale rispetto a quello delle metafisiche tradizionali, le quali secondo Strawson pretendono invece di migliorare la realtà e che pertanto vengono da lui chiamate «correttive». Ma si tratta pur sempre di un compito più ampio e filosoficamente più impegnativo della semplice analisi del linguaggio al quale la filosofia di Cambridge e Oxford si era inizialmente limitata. Presentiamo come brano le pagine iniziali del trattato del 1959, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, nelle quali Strawson traccia la distinzione programmatica tra metafisica descrittiva e metafisica correttiva.

La metafisica è stata spesso correttiva, e meno spesso descrittiva. La metafisica descrittiva si accontenta di descrivere l'effettiva struttura del nostro pensiero sul mondo, la metafisica correttiva si interessa di produrre una struttura migliore. Le produzioni della metafisica correttiva rimangono sempre interessanti, e non solo in quanto episodi chiave nella storia del pensiero. A causa della loro articolazione e dell'intensità della loro visione parziale, le migliori tra esse sono allo stesso tempo ammirevoli da un punto di vista intrinseco e di durevole utilità filosofica[1]. Quest'ultimo merito, però, può essere loro attribuito solo perché esiste un altro genere di metafisica che non ha bisogno di alcuna giustificazione oltre quella dell'indagine in generale. La metafisica correttiva è al servizio della metafisica descrittiva. Forse nessun metafisico realmente esistito è stato mai completamente, tanto nelle intenzioni che nei risultati, l'una cosa o l'altra. Possiamo tuttavia fare delle distinzioni approssimative: Descartes, Leibniz, Berkeley sono correttivi, Aristotele e Kant descrittivi. Hume, lo spirito ironico della filosofia, è più difficile da situare. Egli appare ora sotto un aspetto, ora sotto un altro.

L'idea della metafisica descrittiva è passibile di considerazioni scettiche. In che senso essa dovrebbe differire da quella che è chiamata analisi filosofica, o logica, o concettuale? Non ne differisce nella natura delle intenzioni, ma solo per l'ambito e la generalità. Nel tentativo di rilevare le caratteristiche più generali della nostra struttura concettuale, essa può dare per scontato molto meno di quanto faccia una ricerca concettuale più limitata e parziale. Ne deriva anche una certa differenza di metodo. Fino a un certo punto, la fiducia in un accurato esame dell'uso effettivo delle parole è in filosofia la strada migliore, anzi l'unica sicura. Ma le discriminazioni che possiamo fare e le connessioni che possiamo stabilire in questo modo non hanno un'ampiezza e una generalità sufficienti per rispondere completamente all'esigenza metafisica di comprensione. Quando infatti ci chiediamo come usiamo

questa o quella espressione, le nostre risposte, per quanto rivelatrici a un certo livello, sono portate ad assumere, e non a mettere in luce, quegli elementi strutturali generali che il metafisico vuole siano rivelati. La struttura che egli cerca non si manifesta in modo semplice sulla superficie del linguaggio, ma rimane immersa. Il metafisico deve abbandonare la sua unica guida sicura quando questa non può portarlo tanto lontano quanto egli desidera.

L'idea di una metafisica descrittiva potrebbe essere affrontata con un'altra ottica. Si potrebbe sostenere infatti che la metafisica era essenzialmente uno strumento di trasformazione concettuale, un mezzo per favorire e registrare nuove direzioni o modelli di pensiero. Certamente i concetti cambiano, e non solo, benché principalmente, nella periferia specialistica; gli stessi cambiamenti di natura specialistica reagiscono col pensiero ordinario. Ed è altresì innegabile che la metafisica si è ampiamente occupata di tali cambiamenti, in entrambi i sensi qui suggeriti. Sarebbe però un grave errore pensare alla metafisica solo sotto questo aspetto storico. Vi è infatti un solido nucleo centrale del pensiero umano che non ha storia, o non ne ha una che sia riportata nelle storie del pensiero; vi sono categorie e concetti che, nei loro caratteri più fondamentali, non cambiano affatto. Ovviamente non si tratta delle particolarità del pensiero più raffinato. Si tratta invece dei luoghi comuni del pensiero meno raffinato, che però sono il nucleo indispensabile dell'equipaggiamento concettuale degli esseri umani più sofisticati. È di questi, delle loro interconnessioni, e della struttura che essi formano che una metafisica descrittiva si occuperà principalmente.

La metafisica ha una storia lunga e illustre, e di conseguenza è poco verosimile che vi siano nuove verità da scoprire nella metafisica descrittiva. Tuttavia, ciò non significa che il compito di quest'ultima sia stato, o possa essere, adempiuto una volta per tutte. Esso deve essere affrontato sempre di nuovo. Se non vi sono nuove verità da scoprire, ve ne sono di vecchie da riscoprire. Infatti, benché l'argomento centrale della metafisica descrittiva non cambi, il linguaggio critico e analitico della filosofia muta continuamente. Certe relazioni permanenti sono descritte in un linguaggio non permanente, che riflette tanto il clima di pensiero dell'epoca quanto lo stile personale di pensiero del singolo filosofo. Nessun filosofo comprende i suoi predecessori, finché non ha ripensato il loro pensiero in termini a lui contemporanei, ed è caratteristico dei filosofi maggiori, come Kant e Aristotele, che essi paghino questo sforzo di ripensamento più di tutti gli altri.

P.F. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, a cura di E.

Bencivenga, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 9-10

1. Contrariamente alla disposizione fortemente critica di neopositivisti come Carnap, Strawson assume un atteggiamento positivo nei confronti delle metafisiche tradizionali, anche se esse sono «correttive» e non «descrittive». Non solo: Strawson riconosce che alcune metafisiche tradizionali, come quelle di Aristotele e di Kant, hanno un carattere «descrittivo».

Richard M. Hare

Il pensiero morale

Razionalità e prescrittività nell'analisi filosofica della morale

Il pensiero morale, Introduzione

Hare ha dato un contributo importante allo sviluppo dell'etica analitica. Di Moore egli condivide la critica alle etiche naturalistiche che identificano il bene con una determinata cosa o qualità naturale, ma a differenza di Moore – che, ponendo l'accento sull'indefinibilità del concetto di «buono», rischiava di cadere nell'intuizionismo – ha sottolineato invece l'importanza dell'argomentazione razionale in campo morale. Si è preoccupato, in altri termini, di non lasciare la morale in balìa di opzioni o preferenze razionalmente non argomentabili e di introdurre criteri per fondarne il carattere prescrittivo e universalmente vincolante. Dall'Introduzione al suo più recente trattato, *Il pensiero morale* (1981), presentiamo un brano in cui vengono illustrate quelle che secondo Hare sono le caratteristiche dei giudizi morali, cioè la «prescrittività» e l'«universalizzabilità». Una terza loro caratteristica è quella che Hare definisce *overridingness* o *overriddability*, termini resi nella traduzione italiana con «predominanza» o «predominabilità»: essa consiste nell'«ammissione che certi princìpi morali possono subire il predominio di altri, senza che per questo noi cessiamo di ritenerli morali». Hare vuol dire con ciò che il fatto che in certe situazioni il carattere prescrittivo vincolante dei princìpi morali viene sospeso – anche per la ragione che i soggetti morali non sono «arcangeli», cioè «osservatori ideali» o «prescrittori ideali» – non inficia il loro carattere universalizzabile.

Nel caso di alcuni termini, per esempio «tutti», il significato si esaurisce nelle loro proprietà logiche. Se sappiamo quali inferenze valide possiamo effettuare assumendo come premesse o ricavando come conclusioni delle proposizioni che contengano l'espressione «tutti», conosciamo già tutto il possibile circa il significato di tale parola; e apprenderne il significato vuol dire, quantomeno, fare il primo passo verso la conoscenza delle inferenze valide che possiamo fare. [...]

Nel caso di altri termini, le proprietà logiche determinano solamente una parte del significato. «Blu» e «rosso» sono entrambi termini predicativi (o aggettivi); questo significa che negli enunciati essi possono occupare solamente il posto di predicati. La logica adeguata a tali termini è pertanto la logica predicativa, che è la stessa per entrambi. Ma sebbene questi termini traggano una parte del loro significato dalle loro proprietà logiche quali termini predicativi, e sebbene rispetto a questa parte del loro significato essi siano identici, il resto del loro significato (quello per cui «blu» è diverso da «rosso») non viene ricavato dalle loro proprietà logiche, ma da altri fattori. Nessun trattato di logica ci mostrerà mai la differenza tra blu e rosso.

Io sostengo che i termini più generali utilizzati nel discorso morale (ma non solo in esso), come «si deve» e «è necessario» (*ought* e *must*), quelli cioè di cui principalmente ci occuperemo, sotto questo aspetto sono simili a «tutti», non già a «rosso» e «blu»[1]. Se ciò fosse vero, sarebbe di importanza fondamentale, ancorché sorprendente per certuni; se infatti fosse vero che il significato di «si deve» e «è necessario» dipende per intero dalle proprietà logiche di queste due espressioni, in linea di principio dovremmo essere in grado di apprendere *tutto ciò che concerne* i canoni della riflessione relativa alle domande poste in questi termini, per mezzo di uno studio del significato dei termini e dell'elaborazione di una logica adeguata. In seguito vedremo fino a che punto tutto ciò sia vero.

In ogni caso, il primo passo che il filosofo morale ha da effettuare, se vuole aiutarci a riflettere meglio, cioè più razionalmente, sulle domande morali, è quello di comprendere il significato delle parole usate nella formulazione di tali domande; e il secondo passo, che è una diretta conseguenza del primo, consiste nel descrivere le proprietà logiche dei termini, e quindi i canoni del pensiero razionale relativo alle domande morali. Nel suo aspetto formale, la filosofia morale è pertanto un ramo di quella che oggigiorno viene spesso chiamata logica filosofica; ma questa differisce solo nel nome dalla parte meglio fondata di ciò che solitamente era chiamato metafisica. E questa parola ci ricorda che Kant, alla sua opera dedicata a tali problemi, diede il titolo di *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Sarebbe però sbagliato dire che, per riflettere in maniera adeguata e razionale sulle domande morali, sono sufficienti la logica o la metafisica. È un errore che possiamo evitare, se prestiamo attenzione all'opera di quegli scrittori che, assieme a Kant, hanno dato il massimo contributo alla comprensione di questi problemi, vale a dire gli utilitaristi. Ancor oggi molti pensano, nonostante alcune illuminanti affermazioni di John Stuart Mill, a proposito della relazione fra la sua teoria e quella kantiana, che Kant e l'utilitarismo occupino i poli opposti della filosofia morale. Ma, come vedremo, le proprietà formali e logiche dei termini morali, della cui comprensione siamo debitori soprattutto a Kant, producono un sistema di ragionamento morale le cui conclusioni hanno l'identico contenuto di quelle di un certo tipo di utilitarismo. Lo stesso utilitarismo si articola in due componenti, una formale e una sostanziale; e perché l'elemento formale diventi molto prossimo a Kant, occorre solo riformularlo; c'è una strettissima relazione fra l'affermazione di Bentham «Ognuno deve contare per uno, e nessuno per più di uno» e l'imperativo kantiano «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale».

Ma l'utilitarismo ha anche un elemento sostanziale. Secondo l'utilitarismo, per decidere che cosa si deve fare, occorre studiare non solo le proprietà logiche dei termini morali, ma anche le preferenze delle persone coinvolte nelle nostre azioni; e stabilire quali siano queste preferenze è un problema empirico. Secondo la opinione comune, Kant avrebbe dissentito; io ne dubito, ma non potrò addentrarmi in questo problema storico. In ogni caso, il tipo di utilitarismo che intendo sostenere comprende sia un elemento formale (una riformulazione del requisito che i princìpi morali siano rigorosamente universali), sia l'elemento sostanziale di cui si è appena parlato, il quale riconduce il nostro pensiero morale a contatto con il mondo della realtà. [...]

Una delle questioni cruciali che affronteremo è quella di stabilire fino a che punto possiamo spingerci con l'analisi logica dei termini morali. Nel nostro pensiero morale, quanta attenzione occorre prestare ai fatti relativi alle cose e agli uomini nel mondo reale? Un sistema morale destinato ad un uso pratico deve essere adeguato a tutti i mondi logicamente possibili, come sostengono alcuni filosofi morali nelle loro argomentazioni? Oppure basta che sia adeguato alle condizioni di *questo* mondo? Come risposta, suggerirò che con la sola logica possiamo spingerci molto avanti, più di quanto molti abbiano pensato; ma nella selezione dei princìpi destinati ad essere usati in questo nostro mondo sono rilevanti i fatti attinenti al mondo e agli uomini che vivono in esso. Pertanto, un sistema morale completo dipenderà sia da tesi

logiche, sia da tesi empiriche, e ciò rende tanto più importante chiarire di volta in volta con quali tesi abbiamo a che fare.

Una volta distinte le tesi logiche da quelle empiriche, bisogna chiedersi se nel nostro pensiero morale non ci sia un'ulteriore componente, consistente di riflessioni che non riguardano né lo stato del mondo, né le proprietà logiche dei termini. [...] Mi chiedo: oltre alle questioni relative alle proprietà logiche dei termini e a quelle concernenti lo stato del mondo, esistono delle irriducibili questioni *valutative* o *prescrittive*, che non possano venire risolte né determinando come stiano le cose, né determinando quale sia il significato dei termini? Dopo che abbiamo fatto tutto il possibile, sia per scoprire quali siano i fatti attinenti al mondo entro il quale si svolge il nostro pensiero morale, sia per chiarire le proprietà logiche dei termini morali e stabilire così i canoni del pensiero morale, resterà forse da svolgere un compito che non è né logico, né volto all'individuazione di fatti, ma puramente valutativo o prescrittivo – un esercizio di «volontà razionale» kantiana o di «scelta» aristotelica?[2] E, in caso affermativo, quanto è esteso il campo operativo di questo elemento nel nostro pensiero morale?

Nei miei primi scritti[3] ho sostenuto che questo ulteriore elemento esiste, e qui non ritratterò quell'idea, ma compirò una operazione che parrà molto simile ad una ritrattazione, per chi non comprenda che cosa è in gioco. Intendo infatti sostenere che, qualora raggiungessimo una perfetta padronanza della logica e dei fatti, questi due fattori vincolerebbero così strettamente le possibili valutazioni morali da spingerci, in pratica, ad un accordo unanime sulle medesime valutazioni. Seguendo il titolo di una mia opera precedente, la libertà di cui godiamo in quanto pensatori morali è libertà di ragionare, cioè di effettuare valutazioni morali razionali; e le regole di questo ragionamento, che sono determinate dai concetti presenti nelle domande cui rispondiamo, comportano questa conseguenza: se siamo razionali, eserciteremo la nostra libertà nel più importante settore della moralità in un'unica maniera.

R.M. Hare, *Il pensiero morale*, Introduzione di E. Lecaldano, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 32-37

1. Ciò vuol dire che il significato dei termini più generali dell'argomentazione morale si esaurisce nelle loro proprietà logiche. In questo vi è una differenza rispetto a Moore, per il quale noi afferriamo il significato del concetto morale di «buono» con un coglimento diretto analogo alla nostra percezione dei colori.

2. La differenza tra la *praktikè diánoia* di Aristotele (strettamente connessa, anche se non identica, alla *proháiresis* o scelta) e la *praktische Vernunft* di Kant (che egli eguagliava alla volontà) non è tanto grande come taluni hanno supposto. Si vedano Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139 b 17, e I. Kant,

Fondazione della metafisica dei costumi, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1980, p. 36. [*Nota di Hare*.]

3. R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, trad. it. di M. Borioni e F. Palladini, Ubaldini, Roma 1968, cap. IV. [*Nota di Hare*.]

Willard Van Orman Quine

Due dogmi dell'empirismo

Empirismo senza dogmi

Due dogmi dell'empirismo, § 6

Considerato da molti come il maggior filosofo americano contemporaneo, Quine è certamente tra i pensatori di orientamento analitico più aperti e originali – oltre a essere un brillante scrittore, come mostra in *Quidditates. Quasi un dizionario filosofico* (1987).

In campo epistemologico il suo contributo più noto e importante è la critica dei due dogmi sui quali l'empirismo si è a lungo retto. Essi sono: 1) la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici, teorizzata da Kant, ovvero quella tra idee e materia di fatto, risalente a Hume, o verità di ragione e verità di fatto, formulata da Leibniz; 2) il riduzionismo, cioè la tesi che tutti gli enunciati di una scienza possano essere ridotti a enunciati di esperienza.

Per Quine il significato e la verità di un enunciato dipendono sia dall'esperienza sia da condizioni linguistiche. Pertanto, nella costruzione della verità scientifica non è possibile distinguere la componente fattuale da quella linguistica. Ma se viene abbandonata questa distinzione, viene meno anche il programma riduzionista del neopositivismo, in quanto per ridurre gli enunciati di una scienza a enunciati di esperienza è necessario discernere il loro contenuto empirico individuale, cosa che non è possibile se non vale la separazione tra analitico e sintetico. Quine si proclama quindi fautore di un «empirismo senza dogmi».

Dal celebre saggio *Due dogmi dell'empirismo*, pubblicato nel 1951 (anche se le idee ivi esposte furono concepite già verso la fine degli anni Trenta), presentiamo come brano le conclusioni, che propugnano appunto un «empirismo senza dogmi».

La totalità delle nostre cosiddette conoscenze o credenze, dall'evento più casuale della geografia e della storia alle più profonde leggi della fisica atomica o anche della matematica pura e della logica, è un edificio prodotto dall'uomo, che si fonda sull'esperienza solo ai margini. O, per cambiare l'immagine, l'insieme della scienza è come un campo di forza le cui condizioni limitatrici sono l'esperienza. Un conflitto con l'esperienza alla periferia dà luogo a un riassestamento all'interno del campo. Dei valori di verità vanno distribuiti in altro modo su alcune delle nostre proposizioni. La rivalutazione di alcune proposizioni causa la rivalutazione di altre, per via delle loro interconnessioni logiche: le leggi logiche non essendo altro che certe ulteriori proposizioni del sistema, certi ulteriori elementi del campo. Avendo rivalutato una proposizione, dobbiamo rivalutarne altre, che possono essere proposizioni logicamente connesse con la prima o possono essere esse stesse enunciazioni di connessioni logiche. Ma il campo totale risulta indeterminato quanto alle sue condizioni limitatrici, ossia all'esperienza, così che vi è molta larghezza di scelta per le proposizioni da rivalutare a causa di una singola esperienza contraria. Nessuna esperienza particolare è vincolata a una particolare proposizione all'interno del campo, se non indirettamente attraverso considerazioni di equilibrio che interessano il campo preso come totalità.

Se questa concezione è giusta, allora è fuorviante parlare del contenuto empirico di una proposizione individuale: specialmente se si tratta di una proposizione del tutto remota rispetto alla periferia sperimentale del campo. Inoltre, diventa assurdo cercare una linea di demarcazione tra le proposizioni sintetiche, che valgono a seconda delle contingenze empiriche, e le proposizioni analitiche, che valgono indifferentemente qualunque cosa avvenga[1]. Qualsiasi proposizione può essere tenuta per vera qualunque cosa avvenga, se facciamo delle modifiche abbastanza drastiche in qualche luogo del sistema. Anche una proposizione molto vicina alla periferia può essere tenuta per vera a dispetto della recalcitrante esperienza, sostenendo la presenza di allucinazioni o modificando quelle proposizioni del tipo chiamato leggi logiche. Reciprocamente, per la stessa ragione, nessuna proposizione è immune da revisione. Una revisione fin anche della legge logica del terzo escluso è stata proposta come un mezzo per semplificare la meccanica quantistica; e quale differenza c'è mai, in linea di principio, tra un tale spostamento e lo spostamento per cui Keplero superò Tolomeo[2], o Einstein Newton[3], o Darwin Aristotele?[4] [...]

Come empirista, io continuo a pensare che gli schemi concettuali della scienza non siano che uno strumento, in ultima analisi, per prevedere

l'esperienza futura alla luce dell'esperienza passata. Gli oggetti fisici sono introdotti concettualmente nella situazione come intermediari convenienti; non per definizione in termini di esperienza, ma semplicemente come assunti irriducibili, paragonabili epistemologicamente agli dèi di Omero. Per mio conto, come fisico laico, credo negli oggetti fisici e non negli dèi di Omero; e considero un errore scientifico credere altrimenti. Ma quanto a fondamento gnoseologico gli oggetti fisici e gli dèi di Omero differiscono solo nel grado, e non nel tipo. Entrambe le specie di entità entrano nella nostra concezione solo come assunti culturali. Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore a tutti, in quanto si è dimostrato più efficace degli altri miti come espediente per erigere una struttura di cui far uso nel flusso dell'esperienza.

L'assunzione non si ferma agli oggetti fisici macroscopici. Gli oggetti a livello atomico sono assunti per far sì che le leggi degli oggetti macroscopici, e, in ultima analisi, le leggi dell'esperienza, diventino più semplici e profittevoli; e non dobbiamo aspettarci o richiedere definizioni complete delle entità atomiche e subatomiche in termini di quelle macroscopiche, più di quanto non pretendiamo delle definizioni degli oggetti macroscopici in termini di dati sensoriali. La scienza è una continuazione del senso comune, e ne continua l'espediente d'introdurre l'ontologia per semplificare la teoria.

Gli oggetti fisici, piccoli e grandi, non sono gli unici assunti. Le forze sono un altro esempio; infatti, oggigiorno si sente dire che la linea di demarcazione tra energia e materia è antiquata. Inoltre, le entità astratte che formano la sostanza della matematica – in ultima analisi, le classi, le classi di classi, e così via – sono un altro assunto da intendersi nello stesso senso. Epistemologicamente questi sono miti che si pongono allo stesso livello degli oggetti fisici e degli dèi, né migliori, né peggiori; differenti solo per il grado con cui facilitano i nostri rapporti con le esperienze sensoriali.

W. Van Orman Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 886-89

1. La distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici fu introdotta e teorizzata da Kant nella *Critica della ragione pura*. I giudizi analitici sono quelli in cui il predicato è già contenuto, in modo esplicito o implicito, nel soggetto: ad esempio, «Il triangolo è una figura geometrica a tre angoli» oppure «Ogni corpo è esteso». I giudizi sintetici sono quelli in cui la connessione tra soggetto e predicato è data solo in base all'esperienza: ad esempio, «Il ferro è un materiale più duro del legno».

2. Cioè la concezione eliocentrica moderna dell'universo superò quella geocentrica.

3. Cioè la teoria della relatività superò la fisica newtoniana.

4. Cioè l'evoluzionismo superò la concezione della fissità delle specie.

Willard Van Orman Quine

Quidditates. Quasi un dizionario filosofico

Classi e insiemi

Quidditates. Quasi un dizionario filosofico, Classi e insiemi

Oltre che come filosofo, Quine ha dato contributi assai importanti anche come logico, specialmente nel campo della teoria degli insiemi. Egli ha tentato, tra l'altro, di dare una versione semplificata della «teoria dei tipi» di Russell.
Da *Quidditates. Quasi un dizionario filosofico* (1987) presentiamo come brano la voce «Classi e insiemi» in cui Quine, in un linguaggio facile e brillante, compendia alcuni risultati del suo lavoro.

L'uomo è un animale pratico, finanche avaro, e come tale non ha molta pazienza con il moltiplicarsi di etichette. Alcuni dicono «gatto», altri dicono «micio», ma nessuno, allo stato di natura, userebbe entrambe le parole. Di fronte a due termini che stanno per la stessa cosa si tende sempre a cercare una qualche differenza. Trovandoci davanti alle due parole «scimmione» e «scimmia» per quello che il tedesco chiama indifferentemente *Affe* e il francese *singe*, abbiamo evidentemente escogitato una facile via d'uscita: le ordiniamo per dimensione. Ho il sospetto che la situazione fosse simile, anche se più difficile da risolvere, quando gli invasori danesi introdussero nella lingua inglese la parola «*ale*» in concorrenza con «*beer*», che era già di uso comune. Le enciclopedie sono inconclusive nei loro tentativi affannosi di trovare qualche modo in cui, con regolarità o anche solo sporadicamente, la *ale* propriamente detta differisca dalla *beer* propriamente detta. Avverto qui uno sforzo motivato da una massima preconcetta: «Due le parole, due i sensi».

Così è accaduto con «insieme» e «classe»: erano termini intercambiabili e di conseguenza invitavano a introdurre una distinzione fittizia di significato. Dunque troviamo alcuni logici o matematici che trattano insiemi e classi in modo diverso: pensano che le classi siano dello stesso genere delle proprietà (per la qual cosa va loro il mio plauso), mentre giudicano gli insiemi in qualche modo più «solidi», quantunque sempre astratti. Il contrasto è una metafora senza sostanza, ma costoro le danno corpo adottando una teoria degli insiemi forte, o impredicativa, e poi sovrapponendo le classi, costruite

in modo tale da ammettere come loro membri altri insiemi, ma non le stesse o altre classi. Bisogna che alcune condizioni di appartenenza non possano determinare un insieme, pena, come sappiamo, l'insorgenza di PARADOSSI, ma si ammette che quelle condizioni di appartenenza determinino impunemente delle classi; per esempio, non può esservi un insieme di tutti gli insiemi che non siano membri di se stessi e tuttavia può esistere una classe di tutti questi insiemi.

John von Neumann[1] fu il primo, nel 1925, a proporre esplicitamente uno schema di questo tipo. Esso semplifica di gran lunga le dimostrazioni di teoria degli insiemi e rafforza il sistema senza aumentare in alcun modo il rischio di paradossi, ma contempla una inutile duplicazione e introduce distinzioni fantasiose: oltre a generare classi supplementari come quelle appena ricordate, la teoria assume per ogni insieme una classe a esso coestensiva.

Possiamo comodamente fare a meno di questa duplicazione esorbitante e goderne appieno tutti i vantaggi: molto semplicemente, possiamo identificare gli insiemi con le classi coestensive, come ho proposto a partire dal 1940. Abbiamo ancora modo di far tesoro della doppia nomenclatura «insieme» e «classe»: gli insiemi diventano classi, ma di un genere speciale. Una classe è un insieme se è membro di una classe; una classe è una classe *ultima* se non è membro di nessuna classe.

Alcuni, separando gli insiemi dalle classi, hanno pensato di rappresentare il paradosso di Russell e i suoi affini come mere confusioni, non come effettive antinomie. Nessun paradosso, essi dicono, sorge dal banale fatto che ogni condizione di appartenenza determina una classe, perché le classi medesime non sono oggetti sostanziali: data una condizione di appartenenza, esse non figurano fra i possibili oggetti candidati per l'appartenenza. Gli insiemi invece *lo sono*, ma, continuano i sostenitori di questa tesi, nessuno ha mai pensato che ogni condizione di appartenenza determini un insieme. Gli insiemi, concludono, apparvero solo un secolo fa grazie all'opera di Cantor[2] e fin da principio furono considerati esistenti solo in quanto determinati da princìpi simili a quelli che di lì a poco la teoria degli insiemi di Zermelo[3] avrebbe reso espliciti.

È un ragionamento pericoloso. Per la loro utilità, per la loro ragion d'essere, per l'origine stessa della nozione, qualunque fosse il loro nome, gli insiemi erano classi. Ogni aspetto vago nella prima parola era vago anche nella seconda. [...] La favola secondo cui gli insiemi vennero concepiti indipendentemente dalle classi e successivamente confusi con esse da Russell e da altri riflette, ancora una volta, la disposizione a vedere una

differenza di cose dietro a una differenza di parole.

I vantaggi ottenuti grazie all'espediente di von Neumann sono indipendenti da questa favola. Possiamo goderne, come abbiamo visto, riconoscendo nel contempo solo classi: in altre parole, solo insiemi e classi ultime. Così la doppia nomenclatura viene esplicitamente sfruttata, ma non razionalizzata con storie fantasiose.

W. Van Orman Quine, *Quidditates. Quasi un dizionario filosofico*, a cura di L. Bonatti, Garzanti, Milano 1991, pp. 53-55

1. In verità Johann von Neumann (1903-1957), matematico americano di origine austro-ungarica. Dopo gli studi a Budapest e a Berlino, insegnò a Berlino e Amburgo ed emigrò nel 1929 in America, dove fu docente a Princeton. Fu tra i primi a studiare le operazioni dei calcolatori, concependo l'idea di memorizzare, oltre ai dati, anche i programmi con i quali i calcolatori lavorano, ed è considerato uno dei fondatori della teoria dei giochi e della decisione.

2. Georg Cantor (1845-1918), matematico tedesco, noto soprattutto per avere elaborato la teoria degli insiemi (*Mengenlehre*).

3. Ernst Zermelo (1871-1953), matematico tedesco, al cui nome è legato, appunto, uno dei più importanti sistemi assiomatici di teoria degli insiemi.

Gli sviluppi del marxismo

Pochissime altre filosofie hanno avuto nel Novecento una importanza comparabile a quella del marxismo. Ciò si spiega con il fatto che esso non ha proposto semplicemente una teoria filosofica fra le tante, ma ha rappresentato una visione del mondo capace di catalizzare le aspettative di intere masse, di interpretarne gli interessi e di assumere quindi, in un certo senso, quasi i caratteri di una religione. Inoltre, per nessun'altra filosofia si è verificato ciò che è accaduto per il marxismo, vale a dire che la sua teoria si sia tramutata in prassi, i suoi pensieri siano diventati azione, la sua ideologia abbia trasformato la realtà storica. Per questo esso merita di essere considerato con attenzione, anche se, dopo il crollo dei progetti politici che ad esso si sono ispirati, la sua energia propulsiva appare ormai esaurita.
Tra le figure del marxismo ortodosso, che divenne l'ideologia ufficiale dell'Unione Sovietica, ci limitiamo al solo **Nicolaj Lenin** (1870-1924). Più ricco e frastagliato, e filosoficamente più interessante, è invece il panorama offerto dal marxismo occidentale: **György Lukács** (1885-1971), **Ernst Bloch** (1885-1977), **Max Horkheimer** (1895-1973), **Theodor W. Adorno** (1903-1969), **Herbert Marcuse** (1898-1979), **Walter Benjamin** (1892-1940) sono autori il cui pensiero mantiene ancor oggi numerosi motivi di interesse. Ricorderemo infine, per la sua posizione originale e per l'importante ruolo che esercitò sullo sviluppo del marxismo in Italia, anche **Antonio Gramsci** (1891-1937).

Nicolaj Lenin

Quaderni filosofici

A proposito della dialettica

Quaderni filosofici

Lenin ebbe un ruolo determinante nella rivoluzione comunista in Russia, e ciò ha contribuito a farlo ricordare anche come filosofo. Le sue idee si mescolarono direttamente con la realtà politica che contribuirono a formare, ed esercitarono una vasta influenza. Tra i suoi scritti filosofici due in particolare vanno ricordati: *Materialismo ed empiriocriticismo*, del 1909, in cui egli polemizza contro la gnoseologia di Mach e le contrappone la concezione materialistica della conoscenza come rispecchiamento della realtà, e i *Quaderni filosofici*, che contengono appunti di studio stesi tra il 1914 e il 1916 e pubblicati postumi nel 1933. Di questi ultimi presentiamo la prima parte della nota *A proposito della dialettic*a, risalente alla prima metà del 1915.

Sdoppiamento dell'uno e conoscenza delle sue parti costitutive opposte [...] è l'*essenza* (una delle «essenzialità», uno dei caratteri o tratti fondamentali, se non il fondamentale) della dialettica. Così pone la questione anche Hegel (Aristotele, nella sua *Metafisica*, *lotta* continuamente con questo problema e *combatte* contro Eraclito ovvero contro le idee di Eraclito).

L'esattezza di questo lato del contenuto della dialettica deve essere provata sulla base della storia della scienza. A questo lato della dialettica abitualmente (per esempio da parte di Plechanov[1]) non si dedica sufficiente attenzione: l'identità degli opposti viene presa come somma di *esempi* («per esempio il chicco d'orzo», «per esempio il comunismo primitivo». Anche Engels fa questo. Ma «per ragioni di popolarizzazione»...), e non come *legge della conoscenza* (e legge del mondo oggettivo).

Nella matematica + e –. Differenziale e integrale.

Nella meccanica azione e reazione.

Nella fisica elettricità positiva e negativa.

Nella chimica associazione e dissociazione degli atomi.

Nella scienza della società lotta di classi[2].

L'identità degli opposti (forse meglio: la loro «unità»? Benché la differenza delle espressioni identità e unità non sia qui particolarmente importante. In un certo senso, entrambe sono giuste) è il riconoscimento (la scoperta) di tendenze contraddittorie opposte e *che si escludono reciprocamente*, in *tutti* i fenomeni e processi della natura (*inclusi* spirito e società). Condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nel loro «*automovimento*», nel loro

sviluppo spontaneo, nella loro realtà vivente è la conoscenza di essi come unità degli opposti[3]. Lo sviluppo è una «lotta» degli opposti. Le due fondamentali (o le due possibili? o le due osservabili nella storia?) concezioni dello sviluppo (evoluzione) sono: lo sviluppo come diminuzione e aumento, come ripetizione, *e* lo sviluppo come unità degli opposti (sdoppiamento dell'uno in *opposti* che si escludono l'un l'altro e loro reciproco rapporto).

Con la prima concezione del movimento rimane nell'ombra l'*auto*movimento, la sua forza *propulsiva*, la sua sorgente, il suo motivo (oppure questa sorgente viene trasferita *al di fuori* – Dio, soggetto ecc.). Con la seconda concezione l'attenzione principale è rivolta proprio alla conoscenza della *sorgente* dell'«*auto*»-movimento[4].

La prima concezione è morta, povera, arida. La seconda viva. *Solo* la seconda dà la chiave dell'«automovimento» di tutto quanto esiste; solo essa dà la chiave dei «salti», dell'«interruzione della continuità», della «trasformazione nell'opposto», dell'annientamento del vecchio e della nascita del nuovo.

L'unità (coincidenza, identità, equivalenza) degli opposti è condizionata, temporanea, passeggera, relativa. La lotta degli opposti che si escludono reciprocamente è assoluta, come è assoluto lo sviluppo, il movimento.

Marx nel *Capitale* analizza dapprima il *rapporto* più semplice, abituale, fondamentale, il rapporto più diffuso, più ricorrente, osservabile miliardi di volte, della società (mercantile) borghese: lo scambio delle merci. L'analisi scopre in questo fenomeno elementare (in questa «cellula» della società borghese) *tutte* le contraddizioni (ovvero l'embrione di *tutte* le contraddizioni) della società moderna. L'ulteriore esposizione ci mostra lo sviluppo (*sia* la crescita *che* il movimento) di queste contraddizioni e di questa società nel σ[5] delle singole parti, dal suo inizio sino alla sua fine.

Tale deve essere anche il metodo di esposizione (ovvero di studio) della dialettica in generale (giacché la dialettica della società borghese è per Marx solo un caso particolare della dialettica in generale). [...]

A questo modo in *qualsiasi* proposizione si può (e si deve) scoprire, come in una «cellula», gli embrioni di *tutti* gli elementi della dialettica, e mostrare così che la dialettica è propria in generale di tutta la conoscenza umana. Le scienze della natura ci presentano (e anche questo va a sua volta mostrato alla luce di un esempio *qualsiasi* molto semplice) la natura oggettiva con queste stesse proprietà, la trasformazione dell'individuale nell'universale, dell'accidentale nel necessario: i passaggi, il traboccare di una cosa nell'altra, la reciproca connessione degli opposti. La dialettica *è appunto* la teoria della conoscenza (di Hegel e) del marxismo: proprio a questo lato della cosa (e qui

non si tratta di un «lato», ma dell'*essenza* della cosa) non ha posto attenzione Plechanov, per tacere di altri marxisti.

Lenin, *Quaderni filosofici,* a cura di L. Colletti, Feltrinelli, Milano 1970[2], pp. 343-46

1. Georgij Valentinovič Plechanov (1856-1918), uomo politico e pensatore russo marxista, collaborò con Lenin e scrisse per la rivista «Iskra» («Scintilla») da quest'ultimo fondata. Proprio nel corso della collaborazione vennero però alla luce i contrasti tra i due: Lenin attaccò Plechanov per la sua concezione meccanica, non dialettica, del materialismo e per le sue idee politiche moderate – egli aveva sostenuto l'esigenza di una tregua nelle lotte di classe e di un'alleanza di tutte le forze contro i «nemici esterni» della Russia. Plechanov dichiarò peraltro in termini espliciti il suo dissenso nei confronti della rivoluzione bolscevica. Tra le sue opere più importanti: *Anarchismo e socialismo* (1894), *Saggio sulla concezione monistica della storia* (1895), *Questioni fondamentali del marxismo* (1908).

2. Tutti questi sono esempi di «opposizione dialettica» in cui secondo Lenin, fedele all'idea hegelo-marxiana di dialettica, i termini opposti si contrappongono e si negano secondo la *contraddizione*, cioè escludendosi reciprocamente (e non secondo la semplice *contrarietà*, nella quale non v'è esclusione totale dei due termini opposti).

3. Ciò significa che solo la dialettica, che è appunto il coglimento di tale unità degli opposti, consente di conoscere la realtà nel suo automovimento.

4. La prima concezione è quella tradizionale, razionalistica e intellettualistica; la seconda quella dialettica.

5. La lettera greca σ (sigma) sta qui per «somma».

György Lukács

Storia e coscienza di classe

Dialettica, totalità e contraddizione come concetti fondamentali del marxismo

Storia e coscienza di classe, I

Formatosi nella Germania dei primi decenni del secolo – in particolare nella Berlino di Simmel e nella Heidelberg di Max Weber, Jaspers e Lask – Lukács respirò la stimolante atmosfera della cultura tedesca primonovecentesca, che si riflette nelle pagine de *L'anima e le forme* (1911) e di *Teoria del romanzo* (1916). Sulla scorta di questa sua prima esperienza divenne poi uno dei teorici più originali del marxismo, specialmente con l'opera *Storia e coscienza di classe* (1923). In dissenso con la volgarizzazione del materialismo storico-dialettico operata da Engels e Lenin, Lukács riprese e sviluppò i motivi filosofici

originari del pensiero marxiano, primi fra tutti la dialettica della prassi e la categoria della totalità. Su queste basi, criticando la dialettica della natura enfatizzata da Engels, egli valorizzò la prassi rivoluzionaria come molla della storia e interpretò l'alienazione non tanto come estraniazione economica, bensì come reificazione totale dell'uomo.
Trasferitosi all'avvento del nazismo nell'Unione Sovietica, Lukács finì per aderire all'ortodossia del Partito comunista sovietico. Ciò ebbe una pesante ricaduta non tanto sui suoi studi storici – *Goethe e il suo tempo* (1947) e *Il giovane Hegel* (1948) rimangono contributi preziosi – quanto sui suoi lavori teorici: ritrattò nel 1947 le tesi «soggettivistiche» di *Storia e coscienza di classe* e nella famigerata opera *La distruzione della ragione* (1955) si fece paladino dell'ortodossia marxista, bollando buona parte della filosofia moderna e contemporanea come irrazionalismo borghese quando non come preparazione del terreno ideologico su cui attecchirono il nazismo e il fascismo. Si può spiegare così il fatto che le sue opere sistematiche – come l'*Estetica* del 1963 o l'incompiuta *Ontologia dell'essere sociale* – non hanno avuto l'incidenza e la fortuna dei suoi primi lavori.
Del primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, intitolato *Che cos'è il marxismo ortodosso?*, presentiamo le pagine iniziali, in cui Lukács illustra il significato del metodo dialettico e del concetto di totalità per la retta comprensione del marxismo.

I. La dialettica materialistica è una dialettica rivoluzionaria. Questa determinazione è così importante e decisiva per comprendere la sua essenza che deve essere chiaramente afferrata prima ancora di poter trattare dello stesso metodo dialettico, per assumere un atteggiamento corretto verso il nostro problema. Si tratta del problema della teoria e della prassi. E non soltanto nel senso indicato da Marx nella sua prima critica a Hegel, secondo cui «la teoria si trasforma in potenza materiale non appena ha presa sulle masse»[1]. Si debbono piuttosto scoprire, non solo nella teoria, ma anche nel modo in cui essa «ha presa sulle masse» quei momenti e quelle determinazioni che rendono la teoria, il metodo dialettico, veicolo della rivoluzione: l'essenza pratica della teoria deve essere tratta e sviluppata dal metodo dialettico e dal suo rapporto con l'oggetto[2]. [...]

Giungere ad acquisire chiarezza su questa funzione della teoria significa al tempo stesso imboccare la via che conduce alla conoscenza di ciò che

rappresenta la sua essenza teorica: il metodo della dialettica. L'aver trascurato questo punto, che è senz'altro decisivo, ha portato molta confusione nelle discussioni sul metodo dialettico. Infatti, sia che si critichino come incomplete, e anche insufficienti, le considerazioni contenute nell'*Antidühring* di Engels – che sono determinanti per l'ulteriore sviluppo della teoria – sia che le si ritenga ormai classiche; si ammetterà tuttavia che in esse manca proprio questo momento. Engels descrive la costruzione del concetto secondo il metodo dialettico in contrapposizione alla costruzione del concetto di carattere «metafisico»; egli sottolinea con grande acume che nella dialettica si dissolve la rigidità dei concetti e degli oggetti ad essi corrispondenti; che la dialettica è il processo costante del fluido trapassare di una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre; e che di conseguenza deve essere risolta anche la causalità rigida e unilaterale nel rapporto di interazione. Ma l'interazione più essenziale, il *rapporto dialettico tra soggetto ed oggetto nel processo storico* non viene neppure menzionato, e tanto meno quindi posto – come si dovrebbe – al centro della considerazione metodica. Eppure, senza questa determinazione, il metodo dialettico – nonostante il mantenimento, in ultima analisi puramente apparente, della «fluidità» dei concetti – cessa di essere un metodo rivoluzionario[3]. [...]

Se si occulta questo senso del metodo dialettico, esso stesso deve necessariamente apparire come un superfluo accessorio, come un mero ornamento della «sociologia» o dell'«economia» marxista. Anzi, esso si presenta addirittura come un freno dell'indagine «concreta», «spregiudicata» dei «fatti», come una costruzione vuota, per amor della quale il marxismo fa violenza ai fatti. Quest'obiezione contro il metodo dialettico è stata espressa molto chiaramente e formulata nel modo più incisivo da Bernstein – in parte anche per via della sua «spregiudicatezza» che non avrebbe certo potuto essere ostacolata dalle sue conoscenze filosofiche. Eppure le conseguenze reali, politiche ed economiche, che egli trae da questa sua presa di posizione, la liberazione del metodo dai «lacci dialettici» dell'hegelismo, mostrano chiaramente dove conduca questa via. Mostrano che, se si vuole fondare una teoria conseguente dell'opportunismo, di uno «sviluppo» senza rivoluzione, di un «maturare» senza lotta verso il socialismo, ciò che va allontanato dal metodo del materialismo storico è appunto la dialettica.

II. A questo punto sorge immediatamente il problema del significato che detengono, dal punto di visto metodologico, i cosiddetti fatti – gli idoli ai quali l'intera letteratura revisionistica offre sacrifici. Fino a che punto si

possono scorgere in essi fattori in grado di orientare l'azione del proletariato rivoluzionario? Ovviamente, ogni conoscenza della realtà prende le mosse da fatti. Il problema è soltanto quello di sapere quale dato della vita – e *in quale contesto metodologico* – meriti di essere preso in considerazione come fatto rilevante per la conoscenza.

Solo operando questa connessione, nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico, diventa possibile una conoscenza dei fatti come conoscenza della *realtà*. Questa conoscenza prende le mosse dalle determinazioni or ora caratterizzate, semplici e pure, che sono – nel mondo capitalistico – immediate e naturali, per procedere, a partire da esse, alla conoscenza della totalità concreta, come riproduzione nel pensiero della realtà. Questa totalità concreta non è data affatto immediatamente al pensiero. «Il concreto è concreto – dice Marx – perché è la sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice»[4]. [...] Il materialismo volgare invece – per quanto possa assumere una maschera di modernità, come nel caso di Bernstein e di altri – resta prigioniero della riproduzione delle determinazioni immediate, delle determinazioni semplici della vita sociale. Esso crede di essere particolarmente «esatto» quando le assume semplicemente senza analisi ulteriore, senza sintesi nella totalità concreta, quando le mantiene nel loro astratto isolamento e le spiega unicamente mediante leggi astratte, non riferite alla totalità concreta. «La rozzezza e l'assenza del concetto – dice Marx – sta proprio nel fatto di porre in relazione tra loro in modo accidentale, di inserire in un contesto meramente riflessivo, cose che sono organicamente connesse»[5].

La rozzezza e l'assenza del concetto di tali contesti della riflessione consiste anzitutto nel fatto che esse occultano il carattere storico e transitorio della società capitalistica e queste determinazioni appaiono come categorie atemporali, eterne, comuni a tutte le forme sociali. Benché ciò abbia la sua manifestazione più evidente nell'economia borghese, ben presto anche il marxismo volgare ha seguito la stessa strada. Non appena si è minata la validità del metodo dialettico e quindi scosso il dominio metodologico della totalità sui momenti singoli; non appena le parti non hanno più trovato nell'intero il loro concetto e la loro verità, e l'intero è stato invece allontanato come privo di carattere scientifico dall'ambito della considerazione oppure ridotto a mera «idea» o «somma» delle parti, il contesto riflessivo delle parti isolate si è necessariamente presentato come legge atemporale di ogni società umana. Infatti, l'asserzione di Marx secondo la quale «i rapporti di produzione di ogni società formano un intero»[6], è la premessa metodologica

e la chiave della conoscenza *storica* delle relazioni sociali. [...]

Questa considerazione dialettica della totalità, che in apparenza si allontana così nettamente dalla realtà immediata, che in apparenza costruisce la realtà in modo così «non-scientifico», è l'unico metodo per cogliere la realtà e riprodurla nel pensiero. La totalità concreta è quindi la categoria autentica della realtà[7]. La giustezza di questa concezione si rivela tuttavia chiaramente soltanto quando poniamo al centro della nostra attenzione il sostrato reale, materiale del nostro metodo, la società capitalistica, con l'antagonismo che le è immanente tra forze di produzione e rapporti di produzione[8]. Il metodo delle scienze della natura, l'ideale metodologico di ogni scienza riflessiva e di ogni revisionismo, non conosce alcuna contraddizione, alcun antagonismo nel proprio materiale. Se tra singole teorie sussiste qualche contraddizione, ciò è soltanto un segno del grado ancora imperfetto finora raggiunto dalla conoscenza. Le teorie che sembrano contraddirsi a vicenda debbono trovare in queste contraddizioni i loro limiti ed essere perciò sussunte, dopo aver subito opportune trasformazioni, all'interno di teorie più generali, dalle quali le contraddizioni sono definitivamente scomparse[9]. In rapporto alla realtà sociale, invece, queste contraddizioni non sono segni di una comprensione scientifica della realtà ancora imperfetta, ma *appartengono piuttosto inseparabilmente all'essenza della realtà stessa, alla essenza della società capitalistica*. Nella conoscenza dell'intero esse non vengono superate al punto da *cessare* di essere contraddizioni. All'opposto: esse vengono comprese come contraddizioni necessarie, come fondamenti antagonistici di questo ordinamento della produzione. La teoria, come conoscenza della totalità, può mostrare una via per il superamento di queste contraddizioni, per la loro soppressione, solo in quanto indica quelle *tendenze reali* del processo di sviluppo sociale che, nel corso di questo sviluppo, sono destinate a sopprimere *realmente* queste contraddizioni nella realtà sociale.

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973 (I ed. Sugar, Milano 1967), pp. 2-7, 12-15

1. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Un carteggio del 1943 ed altri scritti giovanili*, trad. it. a cura di R. Panzieri, Rinascita, Roma 1954, p. 99. Lukács vuol dire che il rapporto tra la teoria e la prassi non deve essere inteso semplicemente come l'importanza che la prima può avere per la seconda quando fa presa sulle masse, e viene dunque messa in pratica, ma nel senso che la teoria implica in sé una relazione originaria con la prassi.

2. Ciò significa affermare il principio fondamentale dell'unità originaria di teoria e prassi.

3. Lukács critica dunque la dialettica engelsiana come una dialettica della sola natura, la quale trascura la dialetticità della storia come mondo dell'uomo e della sua prassi.

4. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 188. Lukács cita questa affermazione di Marx per rafforzare l'idea che la totalità

concreta non si dà in modo immediato, ma solo dialetticamente attraverso tutte le molteplici determinazioni.

5. Ivi, p. 176. Anche la categoria di «contesto riflessivo» deriva dalla logica hegeliana. [*Nota di Lukács.*]

6. K. Marx, *Miseria della filosofia*, trad. it. a cura di F. Rodano, Rinascita, Roma 1950, p. 89.

7. Con la categoria di «totalità» Lukács rivendica al marxismo la celebre tesi hegeliana secondo la quale la verità sta solo nell'intero.

8. Tale antagonismo è, nella concezione marxista, la molla dello sviluppo storico.

9. Lukács sottolinea qui il diverso valore della contraddizione nelle scienze della natura e nelle scienze storico-sociali. Mentre nel primo caso la contraddizione è inammissibile ed è indice di incongruenze che vanno eliminate, nell'ambito dello studio della storia del capitalismo le contraddizioni vanno riconosciute come determinazioni intrinseche all'oggetto indagato e, di conseguenza, il loro toglimento può avvenire soltanto quando esse saranno effettivamente superate nella realtà stessa. In tal modo Lukács ribadisce anche l'unità di teoria e prassi, quale esigenza fondamentale del marxismo.

Ernst Bloch

Experimentum mundi

L'ontologia aperta del «non ancora»

Experimentum mundi

Fin dall'opera giovanile *Lo spirito dell'utopia* (1918) Bloch concepisce la storia come il regno del «poter essere». Ciò che la caratterizza è la tensione verso il futuro, verso l'utopia, intesa però non come l'impossibile, ma come il potenziale «non ancora». Il marxismo, in quanto visione del mondo animata dallo spirito rivoluzionario, è il pensiero che più di altri corrisponde a tale tensione verso il «non ancora». Nel *Principio speranza* – la sua opera maggiore stesa tra il 1938 e il 1947, e pubblicata in tre volumi apparsi nel 1954, 1955 e 1959 – Bloch presenta il proprio «sistema aperto» del «non ancora», cioè della possibilità e della speranza, in cui egli fonde, in una prospettiva originale e stimolante, le componenti utopiche del marxismo e il messianismo della religione ebraica. Composta secondo un ordine architettonico complesso e scritta in una lingua ricca di immagini e a tratti più letteraria che filosofica, *Il principio speranza* è un'opera dal percorso argomentativo tortuoso e di difficile lettura.

Nel 1975, poco prima di morire, Bloch ha presentato un compendio della sua prospettiva filosofica intitolato

Experimentum mundi. Si tratta di una piccola *summa* in cui, frenando la propria inclinazione letteraria, egli presenta l'ossatura filosofica dell'ontologia aperta del «non ancora». Di tale compendio presentiamo alcune pagine iniziali che illustrano concisamente i problemi di metodo e il programma complessivo dell'opera nel peculiare linguaggio della filosofia della speranza.

Experimentum mundi cerca di esporre i tratti categoriali di fondo di un sistema aperto, la cui apertura non ammette appunto nessun riordinamento di comodo. Così, ad esempio, troviamo un'aporia circa la collocazione della logica: deve stare all'inizio, come in questo volume?[1] In tal caso sembra si corra il rischio di una conclusione circolare, di una *petitio principii*; i rapporti che costituiscono l'ideologia dovrebbero essere trattati, infatti, prima ancora di poter ricercare nelle categorie i gusci d'uovo ideologici e liberarle da essi. D'altra parte, se la trattazione storico-sociologica precedesse la logica, allora una tale logica, libera il più possibile dall'ideologia, sarebbe collocata troppo tardi nel sistema, troppo tardi perché essa non rappresenta affatto solo una sfera particolare nella sovrastruttura, come la storia, l'antropologia, la sociologia, l'etica, l'estetica, la dogmatica, ma anzi le categorie logiche, in quanto preformazioni, appartengono sempre intrinsecamente a tutte le discipline filosofiche, anche a quelle storico-sociologiche. Debbono quindi avere una particolare trattazione critico-ideologica, nella loro struttura formale, unitamente alle rimanenze ideologiche qui ancora puramente formali, prima ancora che il materiale sia raggruppato per discipline. Occorre così un'anticipazione dei rapporti che costituiscono l'ideologia, dai quali anche la pura formalità delle singole categorie non è sorta affatto in modo tanto formale; qui, però, non se ne può ancora dire di più, come si conviene alla logica stessa. È chiaro comunque che ciò si basa sul sistema aperto, è ben distante da ogni ripartizione compiutamente ordinata come in un armadio della biancheria: proprio le discipline filosofiche non si possono separare rigidamente le une dalle altre nella loro collocazione. Qui non si trova appunto nessun riordinamento di comodo, ma una compenetrazione interdisciplinare, anzi un montaggio fra le discipline stesse, cosa che rientra però nella nuova aperta connessione utopico-frammentaria, precisamente come interruzione delle connessioni vigenti sinora. Il che, quindi, non toglie questa connessione stessa in quanto orientata alla meta finale, in virtù del *nondum ubique*[2], ma indirizza rigorosamente la corrente processuale verso lo sbocco mancante. Proprio nelle interruzioni, nei montaggi concreti, nelle utopiche imprevedibilità del pensiero sistematico aperto, c'è sempre

un'*invariante della direzione*, che attraversa appunto tutti i collegamenti trasversali e in particolare la stessa apertura[3]. Questa invariante non è certo per niente orientata a mete già presenti, a un «a-che-scopo» (*Wozu*), a un «da-dove» (*Woher*)[4] del mondo che sia già risolto in esse, è insomma un'invariante orientata utopicamente, nel senso dell'utopia concreta, essendo costantemente mediata nel suo essere in cammino (*Unterwegs*). Il «da-dove» di ogni cosa si cela nel «fatto-che» (*Daß*)[5] dell'esserci qualcosa in generale, e questo «fatto-che» dell'urto iniziale e del divenire verso l'essere, precisamente in quanto essere processuale, si trova appunto, e dappertutto, nell'oscuro del suo attimo non ancora manifestato, sempre solo puntuale, non sviluppato. Il «che-cosa» (*Was*)[6] di questo «fatto-che», il possibile contenuto di senso del fattore del suo «fatto-che», quale si esperimenta nel processo cosmico e urge verso la manifestazione adeguata, vale a dire: il senso stesso di questo mondo non si trova ancora in nessun tipo di semplice presenza già data. Non si trova che allo stato di possibilità, in quanto possibilità in nessun luogo ancora validamente (*gültig*) realizzata, ma neppure definitivamente (*endgültig*) vanificata. Il fatto che c'è qualcosa in generale, questo «fatto-che» preme verso la storia, preme per entrare nel processo in cui il «fatto-che» pone e prova i molteplici «qualcosa» in vista del suo «che-cosa», e tenta così di portare all'esterno, di portar fuori, a soluzione, la X contenuta nel fattore del «fatto-che», ossia in generale il «che-cosa» tendente a se stesso[7]. *Item*, il tema fondamentale dell'*Experimentum mundi* sono le indagini sul non-essere ancora che sospinge nell'oscuro dell'attimo vissuto, non ancora svelato a se stesso, in quanto possibile essere come utopia. Questo è ciò a cui noi tendiamo già nel nostro intendere e cercare, e sarebbe così, nel concetto-limite del postulato, la risoluzione dell'enigma che si cela nel «fatto-che», fino a scoprire il suo volto: è a questo scopo che l'uomo può tenere in corso, sul suo fronte, l'esperimento del mondo.

E. Bloch, *Experimentum mundi*, a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980, pp. 61-63

1. Si tratta di un problema classico della teoria marxista, la quale, in quanto pretende di essere coglimento della realtà storica stessa nella dinamica del suo sviluppo, non può pregiudicarla mediante l'impiego di categorie predefinite rispetto allo sviluppo stesso. Di qui la questione metodologica sollevata da Bloch.

2. «Non ancora dappertutto».

3. L'«invariante della direzione» è la stabilità dell'orientamento dello sviluppo verso il «non ancora».

4. Espressioni peculiari della lingua tedesca per esprimere, rispettivamente, il concetto di finalità e quello di provenienza.

5. Cioè la provenienza di ogni cosa può essere riconosciuta nella sua «fatticità», in cui essa si è sedimentata e giace nascosta. La categoria del *Daß*, «il fatto che», l'esistenza, è correlativa a quella del *Was*, il «che cosa», l'essenza.

6. Cioè il suo «che cos'è», l'insieme delle sue determinazioni essenziali, il suo contenuto.

7. Bloch vuol dire che l'esistere, nella sua torbida fatticità che non ha ragione né spiegazione, urge per venire alla luce e mostrarsi nei contenuti che, in un primo momento, rimangono nascosti nel «non ancora». Realizzandosi, l'esistere si concretizza in un «che cosa», cioè nei suoi contenuti concreti, che in tal modo giungono a manifestarsi.

Max Horkheimer - Theodor W. Adorno

Dialettica dell'illuminismo

La dialettica dell'illuminismo e la teoria critica della società

Dialettica dell'illuminismo, Premessa alla prima edizione

Tra le interpretazioni più originali e fortunate del marxismo va senz'altro annoverata quella della Scuola di Francoforte, di cui Horkheimer e Adorno furono i capiscuola: il primo assumendone la direzione e l'organizzazione, il secondo diventandone la vera mente filosofica. I due firmarono congiuntamente la più brillante presentazione del programma teorico della Scuola, cioè la *Dialettica dell'illuminismo*, stesa durante l'esilio americano dal 1942 al 1944 e pubblicata nel 1947 presso la casa editrice Querido di Amsterdam. L'opera ebbe un vasto successo e divenne un classico della teoria critica. Le analisi ivi condotte sulla ragione occidentale, e sulla sua riduzione nella moderna società di massa a mera razionalità strumentale, conservano intatta ancor oggi la loro validità.

In un certo senso Horkheimer e Adorno andarono oltre la concezione materialistica della storia e in questo sta, probabilmente, la loro attualità. La causa dell'alienazione non risiede infatti per loro nell'organizzazione capitalistica del lavoro, come per il marxismo classico; essi la fanno piuttosto risalire alla volontà di dominio dell'uomo sulla natura, esercitata mediante la razionalità strumentale di cui Odisseo è il primo esempio e l'archetipo. Quindi non solo la fase capitalistica, ma tutta la storia occidentale, dai Greci alla moderna società industriale di massa, è la storia di una decadenza in cui la ragione, in origine

fattore di emancipazione e di illuminismo, si rovescia nella mera strumentalità, asservibile a qualsiasi fine. Con questa loro tesi Adorno e Horkheimer recepiscono, oltre a Marx, anche uno spunto teorico di provenienza nietzscheana. Ma c'è di più: la loro critica della razionalità strumentale può essere associata al rifiuto heideggeriano del «pensiero calcolante» tipico della tecnica. Un ulteriore motivo di attualità dell'opera sta nelle sottili e penetranti analisi con le quali sono colte e smascherate le insidie della moderna società di massa.
Presentiamo alcuni passaggi della Premessa alla prima edizione, stesa dai due autori a Los Angeles nel 1944, in cui è illustrato il compito di una teoria critica della società.

L'aporia a cui ci trovammo di fronte nel nostro lavoro si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo[1]. Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna. Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superante e conservante insieme, e quindi anche il suo rapporto alla verità. Nella misteriosa attitudine delle masse tecnicamente educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza autodistruttiva alla paranoia «etnica» (*völkisch*), in tutta questa assurdità incompresa si rivela la debolezza della comprensione teoretica di oggi.

Crediamo di contribuire, in questi frammenti, a detta comprensione nella misura in cui mostriamo che la causa della regressione dall'illuminismo alla mitologia non va tanto cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane ecc. escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità. Dove entrambi i concetti vanno intesi non solo nel senso della «storia della cultura», ma anche in senso reale. Come l'illuminismo esprime il movimento reale della società borghese nel suo complesso sotto la specie delle sue idee, incarnate in persone e istituzioni, così la verità non è solo la coscienza razionale, ma anche la sua configurazione nella realtà. La paura, propria dell'autentico

rampollo della civiltà moderna, di allontanarsi dai fatti, che peraltro, fin dalla loro percezione, sono già schematicamente preformati dalle usanze dominanti nella scienza, negli affari e nella politica, fa tutt'uno con la paura della deviazione sociale. Quelle usanze determinano anche il concetto di chiarezza (nel linguaggio e nel pensiero) a cui arte, letteratura e filosofia dovrebbero oggi adeguarsi. Questo concetto, che bolla come oscuro e complicato, e soprattutto come estraneo allo spirito nazionale, il pensiero che interviene negativamente sui fatti come sulle forme di pensiero dominanti, condanna lo spirito a una cecità sempre più profonda. Fa parte della situazione senza via d'uscita che anche il *reformer* più onesto, che raccomanda il rinnovamento in una lingua consunta dall'uso, rafforzi, facendo proprio un apparato categoriale prefabbricato e la cattiva filosofia che gli sta dietro, la potenza di ciò che esiste, quella stessa che vorrebbe spezzare. La falsa chiarezza è solo un altro modo di indicare il mito. Che è sempre stato oscuro ed evidente a un tempo, e si è sempre distinto per la sua familiarità, che lo esime dal lavoro del concetto.

La condanna naturale degli uomini è oggi inseparabile dal progresso sociale. L'aumento della produttività economica, che genera, da un lato, le condizioni di un mondo più giusto, procura, d'altra parte, all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa superiorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero. Queste, nello stesso tempo, portano a un livello finora mai raggiunto il dominio della società sulla natura. Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è rifornito da esso meglio di quanto non sia mai stato. Nello stato ingiusto l'impotenza e la dirigibilità della massa cresce con la quantità di beni che le viene assegnata. L'elevazione – materialmente considerevole e socialmente insignificante – del tenore di vita degli inferiori si rispecchia nell'apparente ed ipocrita diffusione dello spirito. Il cui vero interesse è la negazione della reificazione. Lo spirito non può che dileguarsi quando è consolidato a patrimonio culturale e distribuito a fini di consumo. La valanga di informazioni minute e di divertimenti addomesticati scaltrisce e istupidisce nello stesso tempo[2].

Non si tratta della cultura come valore, nel senso dei «critici della civiltà», Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset eccetera, ma del fatto che l'illuminismo deve prendere coscienza di sé, se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi[3]. Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze. Mentre oggi il passato continua come distruzione del passato. Se la cultura rispettabile è stata, fino al secolo scorso, un privilegio pagato con maggiori sofferenze di chi era escluso dalla cultura, la

fabbrica igienica, nel nostro, è stata pagata con la fusione di ogni elemento culturale nell'immane crogiuolo. E non sarebbe, forse, nemmeno un prezzo così alto come ritengono quei difensori della cultura, se la svendita e liquidazione della cultura non contribuisse a pervertire nel loro opposto le realizzazioni economiche.

Nelle condizioni attuali anche i beni materiali diventano elementi di sventura. Se la loro massa, per mancanza del soggetto sociale, dava origine, nel periodo precedente, in forma di sovraproduzione, a crisi dell'economia interna, essa produce oggi, che gruppi di potere hanno preso il posto e la funzione di quel soggetto sociale, la minaccia internazionale del fascismo: il progresso si capovolge in regresso. Che la fabbrica igienica e tutto ciò che vi si riconnette, utilitaria e palazzo dello sport, liquidino ottusamente la metafisica, sarebbe ancora indifferente; ma che diventino essi, nella totalità sociale, a loro volta metafisica, una cortina ideologica dietro cui si addensa il malanno reale, questo non è indifferente. È di qui che muovono i nostri frammenti.

M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1966, pp. 5-8

1. L'illuminismo affermava il principio della ragione e del suo esercizio autonomo, cioè scevro da pregiudizi e libero dai vincoli della tradizione e dell'autorità. Nella sua celebre risposta alla domanda *Che cos'è illuminismo?* Kant affermava che esso è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità, cioè dall'incapacità di servirsi autonomamente della propria ragione. Ora, il progetto illuministico di emancipazione dell'uomo rischia, secondo Adorno e Horkheimer, di rovesciarsi nel suo contrario in quanto la sua realizzazione nella moderna società industriale di massa, anziché liberare, finisce per asservire ancora di più l'uomo. Compito della «teoria critica della società», che i due teorici propongono, è mettere in guardia dagli esiti perversi della «dialettica dell'illuminismo».

2. È qui criticata la moderna industria della cultura e del tempo libero.

3. Adorno e Horkheimer prendono le distanze dalle «critiche della civiltà» che si erano avute soprattutto negli anni Venti e Trenta, al seguito del *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, e sottolineano che la loro critica del presente non è antimoderna, ma intende farsi carico dei problemi della modernità – tanto dell'illuminismo quanto dell'odierna società industriale di massa – portando a compimento il progetto di emancipazione dell'uomo.

Herbert Marcuse

Eros e civiltà

Il manifesto dell'emancipazione

Eros e civiltà, Prefazione politica

La fortuna di Marcuse è dovuta al fatto che la sua teoria dell’emancipazione – presentata specialmente nell’opera *Eros e civiltà* del 1955 – fu adottata dal movimento studentesco come una sorta di manifesto e di giustificazione teorica della propria protesta. Ciò che attirò gli studenti fu soprattutto il connubio di marxismo e psicoanalisi che Marcuse proponeva, congiungendo la critica dell’alienazione sociale con l’idea di una emancipazione non solo economica ma globale, in grado di disinibire i comportamenti sociali e sessuali dell’individuo secondo il principio di piacere. L’utopia edonistica, prospettata da Marcuse come ideale realizzabile, contempla una società non repressa nella quale l’individuo, liberato dalle coazioni produttive e lavorative, possa dare corso alla ricerca disinibita del piacere attraverso attività ludiche, erotiche ed estetiche. Nessuna società attuale permette questo: né quella comunista, nella quale l’individuo è ancora represso dagli apparati della produzione e del controllo burocratico dello Stato-partito, né quella industriale avanzata, dove l’opulenza e il consumismo garantiscono una libertà solo apparente in quanto asservono in realtà l’individuo alla logica della produzione e del profitto. Per questo non resta che il «grande rifiuto», cioè la contestazione globale del sistema – come effettivamente sosteneva il movimento studentesco, almeno nella sua ala estremistica, in cui Marcuse credette di riconoscere il nuovo soggetto storico capace di una liberazione totale. Della «Prefazione politica» del 1966 a *Eros e civiltà* presentiamo un brano nel quale Marcuse ribadisce le sue tesi principali.

Eros e civiltà: con questo titolo intendevo esprimere un’idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all’uomo di capovolgere il senso di marcia dell’evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione – potessero, in altre parole, mettere l’uomo in condizione di apprendere la gaia scienza (*gaya ciencia*), l’arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo dell’uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte. Questa visione ottimistica si basava sull’ipotesi che non predominassero più i motivi che in passato hanno reso accettabile il dominio dell’uomo sull’uomo, che la penuria e la necessità del lavoro come fatica

venissero ormai mantenuti in essere «artificialmente», allo scopo di preservare il sistema di dominio. Allora avevo trascurato o minimizzato il fatto che questi motivi ormai in via di estinzione sono stati notevolmente rinforzati (se non sostituiti) da forme ancora più efficaci di controllo sociale. Proprio le forze che hanno messo la società in condizione di risolvere la lotta per l'esistenza sono servite a reprimere negli individui il bisogno di liberarsi. Laddove l'alto livello di vita non basta a riconciliare le genti con la propria vita e con i propri governanti, la «manipolazione sociale» delle anime e la «scienza delle relazioni umane» forniscono la necessaria catessi della libido[1]. Nella società opulenta, le autorità non hanno quasi più bisogno di giustificare il dominio che esercitano. Esse provvedono al continuo flusso dei beni; esse provvedono a che siano soddisfatte la carica sessuale e l'aggressività dei loro soggetti; come l'inconscio, il cui potere di distruzione esse personificano con tanto successo, esse rappresentano insieme e il bene e il male, sicché il principio di contraddizione non trova alcun posto nella loro logica.

Poiché la società opulenta si regge sempre più sulla continua produzione e consumo di beni inutili, di accessori, di mezzi di distruzione e sull'invecchiamento pianificato dei prodotti, bisogna fare in modo che gli individui si adattino a queste esigenze anche in forme diverse da quelle tradizionali. Lo stimolo economico, anche nelle sue forme più raffinate, non sembra ormai più adeguato ad assicurare la continuazione della lotta per l'esistenza nell'organizzazione antiquata di oggi, così come né le leggi né il patriottismo appaiono più adeguati ad assicurare un attivo sostegno popolare alla sempre più pericolosa espansione del sistema. La direzione scientifica dei bisogni istintuali è da tempo divenuta un fattore di vitale importanza per la riproduzione del sistema: le merci che debbono essere comprate e consumate sono trasformate in oggetti di libido; e il Nemico nazionale che deve essere combattuto ed odiato è distorto e gonfiato in modo tale da poter scatenare e soddisfare l'aggressività che si cela nella profondità dell'inconscio. La democrazia di massa fornisce l'armamentario politico per realizzare questa introiezione del principio di realtà; essa non solamente permette al popolo (fino a un certo punto) di scegliere i propri padroni e di partecipare (fino a un certo punto) al governo, ma consente anche ai padroni di scomparire dietro la cortina tecnologica dell'apparato di produzione e distruzione da essi controllato, e nasconde i costi in uomini (e in materiali) dei benefici e dei comforts che essa riversa su quanti sono disposti a collaborare. La gente, efficacemente manipolata ed organizzata, è libera: ignoranza, impotenza e eteronomia introiettata costituiscono il prezzo della sua libertà. [...]

Oggi questa unione di libertà e servitù è diventata «naturale» e costituisce

un veicolo di progresso. La prosperità appare sempre di più come il requisito necessario e il sottoprodotto di una produttività che cresce automaticamente, continuamente protesa alla ricerca di nuovi sbocchi, all'esterno e all'interno, per i consumi e le distruzioni, mentre contemporaneamente viene indigata per impedirle di riversarsi nelle aree della miseria, sia in patria che all'estero. Di contro a questo amalgama di libertà e aggressione, produzione e distruzione, l'immagine della libertà umana subisce una profonda trasformazione: essa coincide ormai con l'obiettivo di *un rovesciamento radicale di questa forma di progresso*. La liberazione delle tendenze istintuali alla pace e alla serenità, all'appagamento dell'Eros, «asociale» ed autonomo, presuppone la liberazione dall'opulenza repressiva: l'inversione della direzione di marcia del progresso.

In *Eros e civiltà* avanzavo la tesi, poi da me più ampiamente sviluppata nell'*Uomo a una dimensione*, che l'umanità potesse evitare di giungere allo Stato del benessere attraverso lo Stato guerrafondaio unicamente raggiungendo un nuovo punto di partenza che le consentisse di ricostruire l'apparato produttivo senza quell'«ascetismo mondano», che costituiva la base psicologica per il dominio e lo sfruttamento. Questa immagine dell'uomo era la deliberata negazione del superuomo nietzscheano: un uomo abbastanza intelligente e sano da potersi sbarazzare degli eroi e delle virtù eroiche, un uomo senza impulsi a vivere pericolosamente, ad affrontare sempre nuove prove; un uomo soddisfatto di fare della vita un fine in se stessa, di vivere gioiosamente una vita senza paura. «Sessualità polimorfa» era il termine che usavo per indicare che la nuova direttiva di marcia del progresso dipenderà interamente dalla possibilità di riattivare le esigenze biologiche ed *organiche* represse o bloccate: di trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere. La vecchia formula, che consisteva nel caldeggiare lo sviluppo dei più importanti tra i bisogni e le facoltà prevalenti nell'uomo, mi pareva inadeguata; il sorgere di nuove esigenze e di nuove facoltà, qualitativamente diverse dalle antiche, mi sembravano il requisito essenziale e il contenuto insieme della liberazione. [...]

Dentro e contro l'organizzazione terribilmente efficiente della società opulenta, la protesta radicale e perfino il tentativo di formulare, di articolare, di esprimere la protesta assumono un aspetto di immaturità infantile e ridicola. Così è ridicolo e forse anche «logico» che il meeting a Berkeley del Free Speech Movement (Movimento per la libertà di parola) si sia concluso con la rissa causata dall'apparire dell'insegna con la parola di quattro lettere. È forse ugualmente ridicolo ed insieme corretto vedere un più profondo

significato nei distintivi che portavano alcuni dei dimostranti (e fra loro dei fanciulli) contro il massacro in Vietnam: FATE L'AMORE NON LA GUERRA. [...]

Ma v'è bisogno di qualcosa che è assai più difficile produrre: la diffusione di un sapere non controllato e non manipolato, consapevolezza, e, soprattutto, il rifiuto sistematico di continuare a lavorare alla produzione degli strumenti materiali ed *intellettuali* che oggi sono usati contro l'umanità, per difendere la libertà e la prosperità di quella parte di essa che domina l'altra.

Nella misura in cui le organizzazioni operaie collaborano alla difesa dello *status quo*, e nella misura in cui la parte del lavoro manuale del processo di produzione diminuisce, le capacità e le attitudini *intellettuali* diventano fattori sociali e politici. Oggi, il sistematico rifiuto di collaborare degli scienziati, dei matematici, dei tecnici, degli psicologi industriali e dei raccoglitori di dati statistici sulla opinione pubblica può bene ottenere quello che uno sciopero, anche su vasta scala, non può più ottenere, vale a dire l'inizio dell'inversione di rotta, la preparazione del terreno per l'azione politica. Che l'idea appaia del tutto utopistica non riduce la responsabilità politica insita nella posizione e nella funzione dell'intellettuale nella moderna società industriale. Il rifiuto degli intellettuali può trovare appoggio in un altro catalizzatore: il rifiuto istintuale dei giovani in protesta. Sono le loro vite che sono in giuoco, e se non le loro vite certo la loro salute mentale e la loro possibilità di essere completamente uomini. La loro protesta continuerà, perché è una necessità biologica. «Per natura» i giovani si trovano alla testa di quanti vivono e combattono per Eros contro Thanatos[2], e contro una civiltà che si sforza di abbreviare la via che conduce alla morte, pur possedendo i mezzi per allungarla. Ma nella società organizzata integralmente, la necessità biologica non si traduce immediatamente in azione: l'organizzazione richiede la contro-organizzazione. Oggi la lotta per la vita, la lotta per Eros, è la lotta *politica*.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, introduzione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1967, pp. 33-36, 42, 44-45

1. Mantengono cioè la libido, le pulsioni sessuali, a un livello basso.

2. Termine greco che significa «morte» e che era stato usato da Freud per indicare il principio della distruzione in contrapposizione a Eros, che simboleggia l'energia riproduttiva della vita.

Walter Benjamin

Sul concetto della storia

L’angelo della storia

Sul concetto della storia

Benjamin è solitamente associato alla Scuola di Francoforte per i rapporti di collaborazione che intrattenne con Adorno e Horkheimer. Il suo celebre saggio su *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica* – apparso nel 1936, in una versione francese abbreviata, nella rivista della Scuola, la «Zeitschrift für Sozialforschung» – tocca effettivamente questioni tipiche del pensiero francofortese, ma testimonia altresì di una adesione al marxismo eccentrica e assai tarda. Molto più precoce, organico e profondo fu in Benjamin l’interesse per il pensiero ebraico suscitato in lui dall’amico Gershom Scholem, grande studioso dell’argomento. Del resto, Benjamin non fu mai inquadrato nell’organico dell’Istituto per la ricerca sociale.
La sua fu un’esistenza difficile e conclusasi tragicamente: emigrato a Parigi, vi raccolse una dovizia di materiali in vista della pubblicazione di una vasta opera, il cosiddetto *Passagen-Werk*, rimasto incompiuto. Ma con l’invasione tedesca della Francia fu costretto ad andarsene anche da Parigi, diretto attraverso la Spagna negli Stati Uniti: sulla via della fuga, giunto a Port Bou al confine franco-spagnolo sulla Costa Brava, per timore di cadere nelle mani della Gestapo si suicidò in circostanze mai definitivamente chiarite.
Il suo pensiero eclettico e aperto agli stimoli più diversi – ammirava il neokantiano Hermann Cohen ed Ernst Bloch, ma anche un pensatore di destra discreditato dalla Scuola di Francoforte come Carl Schmitt, con il quale ebbe un contatto epistolare – eccede il quadro francofortese e intavola una ricerca del tutto originale di cui il *Passagen-Werk*, un tentativo di ricostruire la vita culturale di Parigi, capitale del XIX secolo, rende eloquente testimonianza.
Di particolare interesse è l’ultimo scritto di Benjamin, *Sul concetto della storia*, che fu steso tra l’aprile e il maggio del 1940, ma pubblicato solo postumo nel 1942 in un numero speciale della «Zeitschrift für Sozialforschung» dedicato alla sua memoria. Esso contiene, in forma di tesi, alcune riflessioni di

carattere metodologico che Benjamin scrisse in connessione con il suo lavoro al *Passagen-Werk* e che riguardano il compito dello storico della cultura, qui definito con uno straordinario spirito autocritico, facendo tesoro soprattutto del messianismo ebraico e rompendo con l'ottimismo del progresso, condiviso dal marxismo. La sua comprensione della storia, anziché proiettarsi verso il futuro e l'utopia, si rivolge alla redenzione del passato. Per percepire il fascino della riflessione di Benjamin basta un testo brevissimo, la nona tesi, che presentiamo: Benjamin introduce la figura dell'«Angelo della storia» – desunta da un acquarello di Paul Klee che egli aveva acquistato in una galleria a Monaco nel 1921 – il quale, tenendo le spalle rivolte al futuro, guarda alle rovine del passato. Presentiamo inoltre le ultime due tesi, la 17 e la 18, in cui Benjamin critica la visione storicistica della storia.

9. C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta.

17. Lo storicismo culmina in linea di diritto nella «storia universale»[1]. Da cui la storiografia materialistica si differenzia – dal punto di vista metodico – forse più nettamente che da ogni altra. La prima non ha un'armatura teoretica. Il suo procedimento è quello dell'addizione; essa fornisce una massa di fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto. Alla base della storiografia materialistica è invece un principio costruttivo. Al pensiero non appartiene solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un urto per cui esso si cristallizza in una monade. Il materialista storico affronta un oggetto storico unicamente e solo dove esso gli si presenta come monade. In questa struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso. Egli la coglie per far saltare un'epoca

determinata dal corso omogeneo della storia; come per far saltare una determinata vita dall'epoca, una determinata opera dall'opera complessiva. Il risultato del suo procedere è che *nell'*opera è conservata e soppressa l'opera complessiva, *nell'*opera complessiva l'epoca e *nell'*epoca l'intero decorso della storia. Il frutto nutriente dello storicamente compreso ha dentro di sé il tempo, come il seme prezioso ma privo di sapore.

18. «I miserabili cinquantamila anni dell'*homo sapiens* – dice un biologo moderno – rappresentano, in rapporto alla storia della vita organica sulla terra, qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattr'ore. La storia infine dell'umanità civilizzata occuperebbe, riportata su questa scala, un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora»[2]. Il tempo attuale, che, come modello del tempo messianico, riassume in una grandiosa abbreviazione la storia dell'intera umanità, coincide esattamente con la parte che la storia dell'umanità occupa nell'universo.

a) Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia. Ma nessun fatto, perché causa, è già perciò storico. Lo diventerà solo dopo, postumamente, in seguito a fatti che possono essere divisi da millenni. Lo storico che muove da questa constatazione cessa di lasciarsi scorrere fra le dita la successione dei fatti come un rosario. Coglie la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata con un'epoca anteriore affatto determinata. E fonda così un concetto del presente come del «tempo attuale», in cui sono sparse schegge di quello messianico.

b) È certo che il tempo non era appreso dagli indovini, che cercavano di estrarne ciò che si cela nel suo grembo, come omogeneo né come vuoto. Chi tenga presente questo, può forse giungere a farsi un'idea del modo in cui il passato era appreso nella memoria: e cioè nello stesso. È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà*[3] e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia.

W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995, pp. 80, 85-86

1. Il concetto di «storia universale» (*Universalgeschichte*) va tenuto distinto da quello di «storia mondiale» (*Weltgeschichte*).

2. La citazione è tratta dal libro di J. Rostand, *Hérédité et racisme*, Gallimard, Paris 1939, p. 104, cui Benjamin dedicò una delle sue ultime recensioni. Il senso della frase è che la storia umana, rispetto al letto geologico entro cui scorre, appare ridimensionata e relativizzata.

3. Termine ebraico che significa «legge».

Antonio Gramsci

Quaderni del carcere

La formazione degli intellettuali

Quaderni del carcere, Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura

Tra le interpretazioni più incisive del marxismo va ricordata quella di Antonio Gramsci. Più ancora che sul piano filosofico, essa fu importante per il fatto che ispirò la politica culturale del Partito comunista italiano, che Gramsci contribuì a fondare. Aderendo al leninismo, Gramsci concepiva il marxismo come una filosofia della prassi che si realizza nella storia attraverso la rivoluzione. Interpretava tuttavia in maniera originale il rapporto tra la società civile e lo Stato. Egli allarga infatti il concetto di Stato rispetto a come lo intendeva la tradizione marxista: per lui esso non è l'apparato coercitivo con cui Marx l'aveva identificato né il mero Stato-governo, ma scaturisce dall'equilibrio tra la società politica e la società civile, che si manifesta come «egemonia» di un certo gruppo sociale. L'egemonia, a sua volta, non è la semplice supremazia attraverso il dominio, non è cioè il risultato di un'azione imposta, ma è la «direzione intellettuale e morale» conquistata attraverso un processo organico che porta fino a un «blocco storico», cioè a una determinata configurazione dei rapporti tra società civile e Stato. Gli intellettuali sono i «funzionari dell'egemonia».
Gramsci applicò questa sua teoria all'analisi della situazione italiana e alla elaborazione di una strategia rivoluzionaria adeguata alla sua specificità. In ragione di anomalie e arretratezze particolari, l'Italia non aveva avuto una compagine statale moderna, né vi si era formato un blocco sociale omogeneo. Gramsci teorizzò allora la necessità di una conquista progressiva del potere, che doveva mirare prima all'egemonia nella società civile e solo successivamente al controllo del potere statale. In tale strategia egli assegnava un ruolo decisivo alla cultura e a quello che definiva il «blocco storico» tra gli intellettuali e la classe operaia. Tra i suoi contributi teorici più importanti v'è appunto l'analisi della funzione dell'intellettuale: come ogni classe ha i suoi intellettuali anche la classe operaia

deve allevare i propri intellettuali «organici», capaci di interpretare e rappresentare i suoi interessi. Da *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, titolo sotto il quale furono riuniti nella prima edizione dei *Quaderni del carcere* (1948-1951) gli scritti relativi a tale argomento, presentiamo le pagine iniziali. (Una edizione critica dei *Quaderni*, che li riproduce nell'ordine in cui furono stesi, è stata pubblicata in quattro volumi nel 1975.)

Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema è complesso per le varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione delle diverse categorie intellettuali.

Le più importanti di queste forme sono due:

1) Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico: l'imprenditore capitalistico crea con sé il tecnico dell'industria, lo scienziato dell'economia politica, l'organizzatore di una nuova cultura, di un nuovo diritto, ecc. ecc. [...] Si può osservare che gli intellettuali «organici» che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più «specializzazioni» di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce[1].

2) Ma ogni gruppo sociale «essenziale» emergendo alla storia dalla precedente struttura economica e come espressione di un suo sviluppo (di questa struttura), ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi, categorie intellettuali preesistenti e che anzi apparivano come rappresentanti una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche.

La più tipica di queste categorie intellettuali è quella degli ecclesiastici, monopolizzatori per lungo tempo (per un'intera fase storica che anzi da questo monopolio è in parte caratterizzata) di alcuni servizi importanti: l'ideologia religiosa cioè la filosofia e la scienza dell'epoca, con la scuola, l'istruzione, la morale, la giustizia, la beneficenza, l'assistenza ecc. La categoria degli ecclesiastici può essere considerata la categoria intellettuale organicamente legata all'aristocrazia fondiaria: era equiparata giuridicamente all'aristocrazia, con cui divideva l'esercizio della proprietà feudale della terra e l'uso dei privilegi statali legati alla proprietà[2]. Ma il monopolio delle

superstrutture da parte degli ecclesiastici[3] non è stato esercitato senza lotta e limitazioni, e quindi si è avuto il nascere, in varie forme (da ricercare e studiare concretamente), di altre categorie, favorite e ingrandite dal rafforzarsi del potere centrale del monarca, fino all'assolutismo. Così si viene formando l'aristocrazia della toga, con suoi propri privilegi, un ceto di amministratori, ecc.; scienziati, teorici, filosofi non ecclesiastici, ecc.

Siccome queste varie categorie di intellettuali tradizionali sentono con «spirito di corpo» la loro ininterrotta continuità storica e la loro «qualifica», così essi pongono se stessi come autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante. Questa auto-posizione non è senza conseguenze nel campo ideologico e politico, conseguenze di vasta portata: tutta la filosofia idealista si può facilmente connettere con questa posizione assunta dal complesso sociale degli intellettuali e si può definire l'espressione di questa utopia sociale per cui gli intellettuali si credono «indipendenti», autonomi, rivestiti di caratteri loro propri, ecc. [...]

Il tipo tradizionale e volgarizzato dell'intellettuale è dato dal letterato, dal filosofo, dall'artista. Perciò i giornalisti, che ritengono di essere letterati, filosofi, artisti, ritengono anche di essere i «veri» intellettuali. Nel mondo moderno, l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo e squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale.

Su questa base ha lavorato l'«Ordine Nuovo» settimanale per sviluppare certe forme di nuovo intellettualismo e per determinarne i nuovi concetti, e questa non è stata una delle minori ragioni del suo successo, perché una tale impostazione corrispondeva ad aspirazioni latenti ed era conforme allo sviluppo delle forme reali di vita. Il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell'eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, «persuasore permanentemente» perché non puro oratore – e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla tecnica-lavoro giunge alla tecnica-scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane «specialista» e non si diventa «dirigente» (specialista + politico).

Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante. Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista

«ideologica» degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici. [...]

Il rapporto tra gli intellettuali e il mondo della produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è «mediato», in diverso grado, da tutto il tessuto sociale, dal complesso delle superstrutture, di cui appunto gli intellettuali sono i «funzionari». Si potrebbe misurare l'«organicità» dei diversi strati intellettuali, la loro più o meno stretta connessione con un gruppo sociale fondamentale, fissando una gradazione delle funzioni e delle soprastrutture dal basso in alto (dalla base strutturale in su). Si possono, per ora, fissare due grandi «piani» superstrutturali, quello che si può chiamare della «società civile», cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti «privati» e quello della «società politica o Stato» e che corrispondono alla funzione di «egemonia» che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quella di «dominio diretto» o di comando che si esprime nello Stato e nel governo «giuridico». Questi sono i «commessi» del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso «spontaneo» dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce «storicamente» dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione; 2) dell'apparato di coercizione statale che assicura «legalmente» la disciplina di quei gruppi che non «consentono» né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi nel comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo vien meno.

Questa impostazione del problema dà come risultato un'estensione molto grande del concetto di intellettuale, ma solo così è possibile giungere a una approssimazione concreta della realtà. [...]

Nel mondo moderno, la categoria degli intellettuali, così intesa, si è ampliata in modo inaudito. Sono state elaborate dal sistema sociale democratico-burocratico masse imponenti, non tutte giustificate dalle necessità sociali della produzione, anche se giustificate dalle necessità politiche del gruppo fondamentale dominante. [...] La formazione di massa ha standardizzato gli individui e come qualifica individuale e come psicologia, determinando gli stessi fenomeni che in tutte le altre masse standardizzate: concorrenza che pone la necessità dell'organizzazione professionale di difesa, disoccupazione, superproduzione scolastica, emigrazione, ecc.

A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, «Quaderni del carcere» n. 2, Einaudi, Torino 1949, pp. 3-5, 7, 9-10

1. Gli *Elementi di scienza politica* del Mosca (nuova edizione aumentata del 1923) sono da esaminare per questa rubrica. La così detta «classe politica» del Mosca non è altro che la categoria intellettuale del gruppo sociale dominante: il concetto di «classe politica» del Mosca è da avvicinare al concetto di *élite* del Pareto, che è un altro tentativo di interpretare il fenomeno storico degli intellettuali e la loro funzione nella vita statale e sociale. Il libro del Mosca è un enorme zibaldone di carattere sociologico e positivistico, con in più la tendenziosità della politica immediata che lo rende meno indigesto e letterariamente più vivace. [*Nota di Gramsci.*]

2. Per una categoria di questi intellettuali, la più importante forse dopo quella «ecclesiastica» per il prestigio e la funzione sociale che ha svolto nelle società primitive – la categoria dei *medici* in senso largo, cioè di tutti quelli che «lottano» o appaiono lottare contro la morte e le malattie – occorrerà confrontare la *Storia della medicina* di Arturo Castiglioni. Ricordare che c'è stata connessione tra la religione e la medicina e, ancora in certe zone, continua ad esserci: ospedali in mano a religiosi per certe funzioni organizzative, oltre al fatto che dove appare il medico appare il prete (esorcismi, assistenze varie ecc.). – Molte grandi figure religiose erano anche e furono concepite come grandi «terapeuti»: l'idea del miracolo fino alla risurrezione dei morti. Anche per i re continuò a lungo ad esserci la credenza che guarissero con l'imposizione delle mani ecc. [*Nota di Gramsci.*]

3. Da esso è nata l'accezione generale di «intellettuale» o di «specialista», della parola «chierico», in molte lingue di origine neolatina o influenzate fortemente, attraverso il latino chiesastico, dalle lingue neolatine, col suo correlativo di «laico» nel senso di profano, non specialista. [*Nota di Gramsci.*]

Le filosofie di ispirazione cristiana, le nuove teologie, la filosofia della religione, l'esoterismo

La ricchezza degli argomenti affrontati nel percorso impone una scelta di testi limitata a pochi autori.
Per le filosofie di ispirazione cristiana prenderemo in considerazione **Jacques Maritain** (1882-1973) quale rappresentante del pensiero neotomista ed **Emmanuel Mounier** (1905-1950) per quello spiritualistico-personalista.
Quanto alla teologia contemporanea è impossibile fornire un'idea anche solo sommaria delle profonde trasformazioni e dei molteplici tentativi di rinnovamento che essa ha vissuto. Ci limiteremo qui a **Karl Barth** (1886-1968) e **Rudolf Bultmann** (1884-1976), per la confessione protestante, e a **Romano Guardini** (1885-1968), **Hans Urs von Balthasar** (1905-1988) e **Karl Rahner** (1904-1984) per quella cattolica. La nostra proposta è determinata, oltre che dall'importanza di tali autori, dal fatto che la loro opera presenta un interesse filosofico.
Per quanto riguarda la filosofia della religione e lo studio del mito, presentiamo qualche pagina di **Rudolf Otto** (1869-1937), **Gerhardus Van der Leeuw** (1890-1950), **Mircea Eliade** (1907-1986) e **René Girard** (nato nel 1923).

Jacques Maritain

L'uomo e lo Stato

Il popolo e lo Stato

L'uomo e lo Stato

Il contributo dato da Maritain alla filosofia politica – a un

ripensamento delle sue categorie e a una rifondazione dei suoi assunti fondamentali – è probabilmente l'aspetto più originale del suo pensiero. È sviluppato soprattutto nell'opera *L'uomo e lo Stato*, nata da una serie di sei conferenze tenute nell'Università di Chicago e ivi pubblicata, in americano, nel 1951 (l'edizione francese, ritoccata, è del 1965). Una circostanza, questa, interessante, perché più o meno negli stessi anni altri emigrati negli Stati Uniti – come Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt – si impegnavano in uno sforzo analogo per recuperare alcune intuizioni della filosofia politica classica e superare la crisi della scienza politica moderna.

Ne *L'uomo e lo Stato* Maritain tiene presente, oltre a Tommaso d'Aquino, la filosofia politica di Aristotele, e la sfrutta come termine di riferimento critico per guadagnare una prospettiva di distacco dalla modernità e per riesaminare le categorie portanti su cui si basa la scienza politica moderna. Presentiamo le pagine iniziali dell'opera, nelle quali Maritain analizza i concetti di nazione, corpo politico, Stato e popolo, illustrandone differenze e interconnessioni.

1. *Nazione, corpo politico e Stato*

Non v'è compito più ingrato che cercare di distinguere e di circoscrivere in modo razionale, in altri termini cercar di portare a un livello scientifico o filosofico, nozioni ordinarie che sono nate dalle necessità pratiche e contingenti della storia umana e sono cariche di implicazioni sociali, culturali e storiche tanto ambigue quanto fertili, e che tuttavia racchiudono un nucleo di significato intelligibile. Sono concetti nomadi, non stabili; sono mutevoli e fluidi, usati ora come sinonimi, ora come contrari. [...]

Le osservazioni che precedono si applicano in modo sorprendente ai concetti di *nazione*, di *corpo politico* (o società politica) e di *Stato*. Tuttavia niente è più necessario, per una sana filosofia politica, che tentar di differenziare queste tre nozioni e di circoscrivere chiaramente il senso autentico di ciascuna di esse. [...]

2. *Comunità e società*

È necessaria una distinzione preliminare: quella fra comunità e società. Senza dubbio è lecito impiegare questi due termini come sinonimi e così ho fatto anch'io molto spesso. Ma è altresì lecito – e con fondata ragione –

applicarli a due specie di raggruppamenti sociali di natura radicalmente diversa. Tale distinzione [...] è in sé un fatto sociologico stabilito. La comunità e la società sono entrambe realtà etico-sociali veramente umane e non soltanto biologiche. Ma in una comunità prevale l'opera della natura ed è più stretto il suo legame all'ordine biologico; in una società prevale l'opera della ragione e un più stretto legame alle attitudini intellettuali e spirituali dell'uomo. La loro essenza sociale e i loro caratteri intrinseci non coincidono, così come non coincidono le loro sfere di realizzazione[1]. [...]

3. *La nazione*

La *nazione* è una comunità, non una società. La nazione è una delle comunità più importanti, forse la più completa e la più complessa fra le comunità generate dalla vita civilizzata. [...]

Il termine nazione trae origine dal latino *nasci*, vale a dire dalla nozione di *nascita*, ma la nazione non è qualcosa di biologico come la razza. È qualcosa di etico-sociale: una comunità umana fondata sul fatto della nascita e della stirpe, ma con tutte le connotazioni morali di questi termini: nascita alla vita della ragione e alle attività della civilizzazione, stirpe contrassegnata dalle tradizioni familiari, dalla formazione sociale e giuridica, dall'eredità culturale, da concezioni e costumi comuni, da ricordi storici, da sofferenze, rivendicazioni, speranze, pregiudizi e risentimenti comuni. [...]

4. *Il corpo politico*

In contrasto con la *nazione*, il *corpo politico* e lo *Stato* appartengono entrambi all'ordine della società, anzi della società nella sua forma più elevata o «perfetta». Nell'epoca moderna i due termini sono utilizzati come sinonimi e il secondo tende a soppiantare il primo. Tuttavia se vogliamo evitare dei seri malintesi dobbiamo distinguere nettamente tra lo Stato e il corpo politico. Essi non appartengono a due categorie diverse, ma differiscono l'uno dall'altro come la parte differisce dal tutto. Il *corpo politico* o *società politica* è il tutto. Lo *Stato* è una parte, la parte dominante di questo tutto.

La *società politica*, voluta dalla natura e realizzata dalla ragione, è la più perfetta delle società temporali[2]. È una realtà concretamente e interamente umana, che tende verso un bene concretamente e interamente umano, il bene comune. È un'opera di ragione, nata dagli oscuri sforzi della ragione liberatasi dall'istinto, e implicante essenzialmente un ordine razionale; ma non è pura ragione allo stesso modo che non lo è l'uomo. Il corpo politico è

fatto di carne e di sangue, ha istinti, passioni, riflessi, un dinamismo e strutture psicologiche inconsce, e tutto questo insieme è sottoposto, se necessario per forza di legge, all'imperativo di un'Idea e di decisioni razionali. La giustizia è la condizione primaria dell'esistenza del corpo politico, ma l'amicizia è la sua stessa forma animatrice. Esso tende verso una comunione realmente umana e liberamente realizzata. Vive della dedizione delle persone umane e del loro dono di sé; queste sono pronte a consacrargli la loro esistenza, le loro sostanze e il loro onore. Il senso civico è fatto di un tal senso di dedizione e di vicendevole amore così come del senso della giustizia e della legge. [...]

5. *Lo Stato*

Secondo questa enumerazione dei tratti essenziali del corpo politico si vede come il corpo politico sia diverso dallo Stato. Lo Stato è solo quella parte del corpo politico il cui fine specifico è di mantenere la legge, di promuovere la prosperità comune e l'ordine pubblico, e di amministrare gli affari pubblici. Lo Stato è una parte *specializzata* negli interessi del *tutto*. Non è un uomo o un gruppo di uomini: è un insieme di istituzioni che si combinano per formare una macchina regolatrice che occupa il vertice della società: questa sorta di opera d'arte è stata costruita dall'uomo, utilizza cervelli umani ed energie umane e non è nulla senza l'uomo, ma costituisce una incarnazione superiore della ragione, una permanente sovrastruttura impersonale, il cui funzionamento può dirsi razionale al secondo grado, in quanto in essa l'attività della ragione, legata alla legge e a un sistema di regole universali, è più astratta, più spoglia delle contingenze dell'esperienza e dell'individualità, più impietosa, altresì, di quanto non sia nelle nostre esistenze individuali.

Lo Stato non è la suprema incarnazione dell'Idea, come pensava Hegel; lo Stato non è una specie di superuomo collettivo; esso non è che un organo abilitato a usare il potere e la coercizione, e composto di esperti o di specialisti dell'ordine e del benessere collettivo: è uno strumento al servizio dell'uomo. Mettere l'uomo al servizio di questo strumento è una perversione politica. La persona umana in quanto individuo è per il corpo politico, e il corpo politico è per la persona umana in quanto persona. Ma a nessun titolo l'uomo è per lo Stato. Lo Stato è per l'uomo. [...]

Riassumendo, il bene comune del corpo politico esige una rete di autorità e di potere nella società politica, e di conseguenza un organo speciale investito del potere più elevato, nell'interesse della giustizia e della legge. Lo Stato è questo organo politico superiore. Ma lo Stato non è né un tutto né un soggetto di diritto o una persona. Esso è una parte del corpo politico e, in

quanto tale, è inferiore al corpo politico come tutto, è a lui subordinato e al servizio del suo bene comune. Il fine supremo dello Stato è il bene comune della società politica, e viene prima del fine immediato dello Stato, che consiste nel mantenere l'ordine pubblico. Lo Stato ha un dovere primordiale che riguarda la giustizia, dovere che andrebbe esercitato soltanto nella forma di una supervisione ultima in un corpo politico fondamentalmente giusto nelle sue interne strutture. Infine, il corpo politico deve controllare lo Stato, il quale tuttavia include le funzioni di governo nella sua struttura. Al sommo della piramide di tutte le strutture particolari dell'autorità, che in una società democratica dovrebbero prendere forma nel corpo politico dalla base al vertice, lo Stato gode di una suprema autorità di supervisione. Ma tale autorità suprema lo Stato la riceve dal *corpo politico*, vale a dire dal popolo; non costituisce un diritto naturale al potere supremo che lo Stato possiederebbe in modo originario. Da un chiarimento critico del concetto di sovranità – chiarimento che tenteremo nel secondo capitolo di questo libro – segue che in nessun modo l'autorità suprema dello Stato può essere chiamata sovranità.

A giudizio di una sana filosofia politica, non esiste alcuna sovranità, vale a dire nessun diritto naturale e inalienabile a un potere supremo *trascendente* o *separato*, nella società politica. Né il Principe, né il Re, né l'Imperatore erano realmente sovrani, benché portassero la spada e gli attributi della sovranità. Neppure lo Stato è sovrano; neppure il popolo. Dio solo è sovrano. [...]

7. *Il popolo*

Abbiamo discusso della nazione, del corpo politico, dello Stato. Che dire ora del popolo?

Ho affermato or ora che il popolo non è sovrano nel vero senso del termine. Giacché nel suo significato autentico la nozione di sovranità si riferisce a un potere e a una indipendenza che sono supremi *separatamente* e *al di sopra* del tutto governato dal sovrano. E, con tutta evidenza, il potere e l'indipendenza del popolo non sono supremi *separatamente e al di sopra del popolo stesso*. Del popolo, come del corpo politico, dobbiamo dire, non che è sovrano, ma che ha un diritto naturale alla *piena autonomia*, o all'autogoverno.

Il popolo esercita questo diritto allorquando stabilisce la Costituzione, scritta o non scritta, del corpo politico; o quando, in un gruppo politico di dimensioni abbastanza ridotte, si riunisce per fare una legge o prendere una

decisione; o quando elegge i suoi rappresentanti. [...] Tutto ciò concorda pienamente con la nostra conclusione secondo la quale l'espressione più esatta riguardo al regime democratico non è quella di «sovranità del popolo». È invece la definizione di Lincoln: «Il governo del popolo attraverso il popolo e per il popolo». Il che significa che il popolo è governato da uomini che lui stesso ha scelto e ai quali ha conferito il diritto di comandare, per funzioni di durata e di natura determinate, e sulla gestione delle quali esso conserva un regolare controllo, in primissimo luogo per mezzo dei propri rappresentanti e delle assemblee costituite a tale scopo.

Per quanto riguarda ora la nozione di popolo in sé, dirò che l'idea moderna del popolo ha una lunga storia, e proviene dalla fusione di una singolare diversità di significati. Ma per attenerci al significato politico del termine, basterà dire che il popolo è la moltitudine delle persone umane che, riunite sotto giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana, costituiscono una società politica o un corpo politico. La nozione di corpo politico significa il tutto (preso nella sua unità) composto dal popolo. La nozione di popolo significa i membri organicamente uniti che compongono il corpo politico. Pertanto, ciò che abbiamo detto sia riguardo al corpo politico e alla nazione, sia riguardo al corpo politico e allo Stato, resta ugualmente vero quando si tratta sia del popolo e della nazione, sia del popolo e dello Stato. Di più, siccome il popolo è fatto di persone umane che non solo formano un corpo politico, ma che hanno ciascuna un'anima spirituale e un destino sovratemporale, il concetto di popolo è il più alto e il più nobile fra i concetti fondamentali da noi qui analizzati. Il popolo è la sostanza stessa, la libera e vivente sostanza del corpo politico. Il popolo è al di sopra dello Stato, il popolo non è per lo Stato, ma lo Stato è invece per il popolo.

J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 3-4, 7-8, 12-19, 29-33

1. La distinzione tra comunità e società risale a Ferdinand Tönnies, che la introdusse, influenzato dalla lettura della *Nascita della tragedia* di Nietzsche, nel libro *Comunità e società* del 1887.

2. Maritain si rifà in questa sua concezione ad Aristotele, per il quale la comunità politica (*koinonìa politikè*, *societas civilis*) è la dimensione specifica della vita umana in quanto l'uomo è «animale politico». Nel contempo Maritain sembra relativizzare la concezione aristotelica con l'allusione al limite terrestre, temporale, della comunità politica.

Emmanuel Mounier

Che cos’è il personalismo?

«Il personalismo può sembrare inafferrabile»

Che cos’è il personalismo?

Nella prospettiva di Emmanuel Mounier, suo interprete primo e più genuino, il personalismo non fu né una filosofia né un’ideologia, ma un programma, una prospettiva, un’esigenza di impegno etico-sociale proclamata contro la crisi dei valori che attraversa il mondo contemporaneo. «Finché dipenderà da me – scrive Mounier – il personalismo non sarà mai un sistema né una macchina politica. Noi adoperiamo questo termine di comodo per designare una certa prospettiva sui problemi umani e per porre l’accento, nella soluzione della crisi del XX secolo, su certe esigenze che non sempre sono valorizzate. Si può essere cristiano e personalista, socialista e personalista, e perché no? comunista e personalista, se si è comunista in un modo che non contraddica ai valori fondamentali che qui si esprimono [...]. La miglior sorte che possa toccare al personalismo è questa: che dopo aver risvegliato in un sufficiente numero di uomini il senso totale dell’uomo, si confonda talmente con l’andamento quotidiano dei giorni da scomparire senza lasciar traccia». Presentiamo le pagine conclusive di *Che cos’è il personalismo?*, breve testo programmatico in cui Mounier riprese nel 1947 – dopo la guerra, mentre dominava l’esistenzialismo di Sartre – il suo *Manifesto al servizio del personalismo* del 1936.

Il personalismo può sembrare inafferrabile a chi vi cerchi un sistema, mentre è prospettiva, metodo, esigenza.

Come prospettiva, all’idealismo e al materialismo astratti contrappone un realismo spirituale, sforzo continuo per ritrovare l’unità che queste due prospettive scindono; il destino dell’uomo vi è coinvolto secondo tutte le sue dimensioni: materiale, interiore, trascendente; l’appello alla pienezza personale, punta e strumento della storia universale, in esso non è separato dall’appello della umanità come tutto, e nessun problema in esso è pensato senza questo doppio riferimento; la storia dell’uomo gli si presenta come una concorrenza drammatica fra questi diversi punti di vista, la crisi perpetua di una dialettica crescente di unificazione e di perfezione. Questo ottimismo tragico si oppone tanto all’ottimismo ingenuo della borghesia in fase

ascendente quanto all’irrazionalismo scettico della borghesia decadente.

Come metodo, il personalismo respinge a un tempo il metodo deduttivo dei dogmatici e l’empirismo bruto dei «realisti». Il nostro destino immediato è di avanzare nella storia e di fare storia, sia pure in una prospettiva eterna secondo la quale tutto questo travaglio umano abbia il suo fine supremo al di là di sé. Pertanto le costanti della condizione umana non possono essere descritte sotto la forma di uno schema definitivo, tale da poter poi esser applicato senz’altro all’azione; si trovano largamente impegnate nella situazione di ogni momento storico, e possono venir considerate solo attraverso questa situazione, e preservate solo reinventandole ogni volta con la sostanza dell’attuale. Lo stesso personalista cristiano, pur mirando a qualcosa che supera la storia, può avanzare in quel senso solo nella storia, e per determinare i propri mezzi deve interrogarne le possibilità. Qualunque sia quindi la nostra filosofia ultima, l’intelligenza dell’azione non si risveglia che partendo da un impegnarsi nella catena dell’avvenimento, e la regola dell’azione si costituisce nell’incontro di una filosofia dell’uomo e di un’analisi diretta delle congiunture storiche, che comandano in ultima istanza il possibile e il reale.

Come esigenza, infine, il personalismo è esigenza di impegno a un tempo totale e condizionato. Impegno totale, giacché non c’è lucidità valida all’infuori di quella che realizza e non tollera di lasciarsi risolvere in semplice critica; noi abbiamo infatti la passione dell’uomo, ma per noi è una passione efficiente e cerchiamo di comprenderlo per meglio trasformarlo. Impegno condizionato, perché il disaccordo interno dell’uomo, se non teniamo fermamente in mano il timone, fa periodicamente oscillare l’equilibrio delle sue civiltà ora verso il compiacimento solitario, ora verso lo stordimento collettivo, ora verso l’evasione idealistica. Non si tratta di un’immagine dell’uomo o di un sogno dell’umanità che noi si proponga come mito, ma di un lavoro, il lavoro umano in senso proprio, preso in tutta la sua estensione, la perpetua adunata dei dati fondamentali della civiltà, l’invenzione perpetua di una sintesi che nessun’età realizza per sempre. La permanenza dell’uomo è l’avventura. La natura dell’uomo è l’artificio. Assumersi questa avventura, dirigere questo artificio a che l’uomo, sotto un volto ogni volta inatteso, sia sempre più uomo, questo il compito in cui per noi tradizione e rivoluzione dialogano e si sospingono insieme.

E. Mounier, *Che cos’è il personalismo?*, trad. it. di G. Mottura, Einaudi, Torino 1948, pp. 113-14

Karl Barth

L'Epistola ai Romani

Esistenza e fede: il problema dell'etica

L'Epistola ai Romani

Uno scritto di Barth spicca fra tutti per l'interesse filosofico che presenta: si tratta del suo commento alla *Lettera ai Romani* di san Paolo – *L'Epistola ai Romani* –, che fu pubblicato per la prima volta a Berna nel 1919 e che suscitò subito un vivace dibattito. Nel 1922 apparve una nuova edizione, completamente rielaborata. Nella nuova prefazione Barth scriveva: «Se ho un sistema, esso consiste in ciò, che cerco di tenere presente con la maggior costanza possibile, nel suo significato negativo e positivo, quella che Kierkegaard definisce "l'infinita differenza qualitativa" tra il tempo e l'eternità». E ancora: «Dio è nel cielo e tu sei sulla terra [...]. La relazione di questo Dio con questo uomo, la relazione di questo uomo con questo Dio è per me il tema della Bibbia e al tempo stesso la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi della conoscenza: l'origine». Come è noto, la *Lettera ai Romani* è l'esposizione più completa e meditata di quello che san Paolo chiama «il suo Vangelo» – nella sua differenza da quello della comunità ebraica. Vi è spiegata la sua concezione «cattolica», ossia «universale», del cristianesimo che si caratterizza per la sostituzione del primato della Legge, la *Thorà*, con quello della fede nel Cristo risorto e nel suo imminente ritorno. Barth affronta la tematica di questo testo mettendo da parte il razionalismo e il positivismo della filologia testamentaria ottocentesca e sviluppando la sua interpretazione sulla scorta di una percezione diretta e immediata, quasi drammatica, dell'inquietudine della vita umana e dei suoi problemi. Il suo commento divenne uno dei testi di riferimento dell'esistenzialismo tedesco – anche se Barth stesso tenne a sottolineare che la sua prospettiva teologica non si chiudeva nell'immanenza di un'analisi filosofica dell'esistenza, ma si apriva verso la trascendenza autentica, che non è prodotta da un atto di oltrepassamento da parte dell'uomo, ma è caratteristica di Dio inteso come *Deus absconditus*, come

«totalmente Altro».
Del commento barthiano presentiamo un brano nel quale si mostra come un'etica cristiana, aperta e fondata unicamente sulla trascendenza divina, si lascia alle spalle qualsiasi precettistica concreta o etica tradizionale.

V. 1-2 Io vi esorto dunque, fratelli, per le compassioni di Dio, a mettere i vostri corpi a disposizione come un sacrificio vivente, santo, accettevole a Dio: il che è il vostro culto conveniente! e a non conformarvi alla esistente figura di questo mondo ma alla sua veniente trasformazione, mediante il rinnovamento del vostro pensiero affinché otteniate la conoscenza della volontà di Dio, di ciò che è buono, accettevole e perfetto.

«*Io Vi esorto dunque, fratelli*». Che cosa può significare il problema dell'etica, che ritorna nuovamente (cfr. 6:12-23; 8: 12-13) e con enfasi, se non la grande perturbazione che il pensiero stesso di Dio significa per ogni azione umana e con la quale deve terminare disarmoniosamente anche ogni *discorso intorno a Dio*, finché sarà condotto da persone senza penetrazione, che perdono di vista il vero oggetto del discorso (e chi non sarebbe tale?)? Il problema dell'etica ci ricorda espressamente, e con rinnovata acutezza, che l'oggetto di quel discorso non è alcun dato oggettivo, non è un mondo superiore o un mondo inferiore, non è una metafisica, non è un tesoro di esperienze spirituali, non è un abisso trascendente, ma è la vita ben conosciuta dell'uomo nella natura e nella cultura, e invero questa vita in quanto deve essere vissuta ed è effettivamente vissuta dalla persona stessa che conduce questo discorso, di minuto in minuto, in modo perfettamente necessario e concreto. L'emergere del problema etico ci rende sicuri della *esistenzialità*[1], così spesso sottolineata, dei concetti adoperati nel corso di questo discorso, ci garantisce che la formula che abbiamo ripetuta fino alla sazietà: «Dio stesso, Dio solo!» non designa una «cosa» divina, non una idealità che ci sta di fronte, ma l'inscrutabile relazione divina, nella quale noi ci troviamo come uomini. Dall'essere, avere e fare dell'uomo nel mondo, dalla loro intera mobilità e tensione sorgono infatti questi concetti e queste formule, appunto nella loro astratta inumanità e distanza dal mondo, e la loro astrattezza non potrebbe essere peggio travisata che «sciogliendo» in qualche modo questi concetti dal loro oggetto e trascurando di ricondurli costantemente alla concretezza della nostra vita di tutti i giorni. La lettura di ogni sorta di letteratura *profana*, e anzitutto dei giornali, deve essere raccomandata con insistenza a chi vuole comprendere l'Epistola ai Romani[2]. Poiché il pensiero, quando è autentico, è pensiero della vita, e perciò e in ciò è

pensiero di Dio. Appunto tenendo presente che cosa è la vita, si devono seguire vie così intricate, vagare in così inaudite lontananze. Appunto nella sconcertante caleidoscopica mobilità e tensione delle sue linee, e non diversamente, si rende ragione alla vita. Poiché la vita *non* è semplice, non è diretta, non è univoca. Semplice, diretta, univoca è sempre soltanto la superficie dei singoli fenomeni, giammai la loro profondità, la loro connessione, la crisi in cui ogni fenomeno si trova, la realtà della quale rende testimonianza. Appunto come pensiero *dialettico* il pensiero assolve il suo compito come ricerca della profondità, connessione e realtà della vita, il suo fine di condurre alla riflessione sul significato della vita, di rendere possibile dare un significato alla vita. Se le sue vie fossero più dirette, *meno* spezzate, se potessero essere *più facilmente* seguite con lo sguardo, questo sarebbe il segno più sicuro che esse passano accanto alla vita, cioè alla crisi in cui questa vita si trova. Non è il cosiddetto pensiero «complicato» che è dottrinario, ma il tanto lodato pensiero «semplice», che crede già sempre di sapere quello che non sa. Il pensiero genuino non può essere, come si augura tanto spesso, rettilineo, deve essere in tal guisa inumano e lontano dal mondo *perché* non è una funzione biologica, ma significa la domanda la cui risposta è la possibilità di tutte le funzioni biologiche. Poiché come domanda che attende *questa* risposta esso stesso non è atto, ma *presupposizione*. [...] Il problema dell'etica ci ricorda appunto che non è l'atto di pensiero come tale, ma il suo invisibile principio, la sua presupposizione, che è giustificata nella sua estraneità dal mondo, per il fatto che appunto in tal modo esso rende ragione della pienezza del concreto. Esso ci ricorda la verità di Dio, che neppure nel supremo atto di pensiero è in alcun istante data e comprensibile in sé. È paradossale che appunto le esigenze della vita quotidiana, che si stende attorno e accanto all'atto di pensiero, debbano dirci che il discorso intorno a Dio non avviene per amore del discorso, ma a motivo di Dio. Nello stesso senso in cui il pensiero di Dio perturba ogni essere avere e fare umano, il problema dell'etica deve turbare questo discorso per richiamarlo al suo oggetto, sopprimerlo per dargli il suo riferimento autentico, ucciderlo per renderlo vivente. In questo senso dunque: «Io vi esorto, fratelli!». Consentite a essere interrotti, voi compagni del mio pensiero, del mio pellegrinaggio, della mia adorazione, interrotti nel vostro pensiero, affinché sia pensiero di Dio, interrotti nella vostra dialettica affinché rimanga dialettica, interrotti nella vostra conoscenza di Dio affinché sia quello che significa: la grande, salutare perturbazione e interruzione che Dio prepara all'uomo in Cristo per invitarlo alla pace del suo Regno!

K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962,

pp. 407-9

1. I concetti adoperati da Barth nel corso della sua esegesi sono detti «esistenziali» perché ricavati dall'analisi dell'esistenza, di cui mettono a nudo la struttura. Il concetto di «esistenzialità» sarà ripreso da Heidegger in *Essere e tempo* (1927) per designare il carattere delle determinazioni proprie dell'esserci come il «comprendere», l'«essere situato», l'«essere nel mondo», l'«essere per la morte» ecc.: esse sono dette «esistenziali» per distinguerle dalle «categorie» oggettivanti proprie delle cose.

2. Questo perché nella letteratura profana, in particolare nei «quotidiani», è tematizzata la problematica dell'esistenza nella sua comprensione comune. A tal proposito si può ricordare non solo quanto già Hegel osservava, cioè che la lettura mattutina dei quotidiani ha sostituito nel mondo moderno la preghiera, ma soprattutto il provocatorio sviluppo che Heidegger dà al suggerimento barthiano. Nel suo corso marburghese sulla *Retorica* di Aristotele del semestre estivo 1924, in merito alla comprensione «quotidiana» dell'esistenza Heidegger affermerà che la definizione aristotelica dell'uomo come *zòon lògon èchon*, *animal rationale*, va tradotta in termini moderni: «L'uomo è un essere vivente che legge i quotidiani».

Karl Barth

L'Epistola ai Romani

Esistenza e fede: la crisi della libertà

L'Epistola ai Romani

Dal commento di Barth alla *Lettera ai Romani* di san Paolo – *L'Espistola ai Romani* – presentiamo un brano nel quale si mostra come un'etica cristiana, aperta e fondata sulla trascendenza divina, si libra sull'abisso di una radicale libertà, dal cui peso solo l'amore di Dio solleva.

La conclusione della «esortazione» di Paolo, e con essa della comunicazione epistolare, è un *avvertimento* rivolto a tutti coloro che forse potrebbero sentirsi d'accordo e vedersi confermati nei loro pensieri. Ancora una volta tutte le mani ansiose di mettersi all'opera sono respinte, la corsa zelante dei propri partigiani è fermata, il fiume di parole dei discepoli è interrotto. Che succede? Al di là di tutte le parole, di tutti i concetti, i problemi, i pensieri apparsi e poi scomparsi, al di là delle strane alternative di un tentativo umano di discorso, noi pensiamo evidentemente tutti di presentire, di discernere, forse di vedere da lontano un punto ove si può stare, a partire dal quale si può *vivere*. Questo punto di prospettiva del nostro discorso, sempre vicino e sempre lontano, noi lo abbiamo di solito designato e definito come la *libertà di Dio*. E in quanto il tentativo di *discorso*

dell'Epistola ai Romani ci invita evidentemente a compiere un tentativo del tutto determinato di *vita*, questo dovrebbe forse essere definito come il «tentativo della vita *libera*», libera nel senso che la libertà sembra essere la conseguenza che si deduce senz'altro dalla scoperta sconcertante della libertà di Dio, come risposta pratica immediata alla grande perturbazione divina. Chi ardisce, non soltanto pensare l'idea della libertà, ma *vivere* mirando alla libertà? Questa è la domanda che ci è posta dall'Epistola ai Romani. Vivere paolinicamente significa vivere liberamente: oppressi da tutti i lati da Dio e risollevati in lui; costantemente ricondotti al ricordo della morte, e costantemente rinviati alla vita; ovunque scovati dalle tane delle nostre umane servitù, prigionie e meschinità e condotti alla visione di quello che è sicuro, vivente, eterno; richiamati al perdono dei peccati, come alla nostra sola certezza e alla direttiva incomparabile per la nostra azione; radicalmente scossi nella nostra venerazione per tutte le grandezze, le validità, i valori relativi e da ciò stesso posti in una relazione conforme a realtà con essi: incatenati a Dio e appunto da ciò resi tranquilli e indipendenti verso tutte le domande, le intimazioni, i comandamenti che non possono esserci rivolti direttamente da Dio, da Dio solo; allentato, cioè relativizzato (nel senso negativo e in quello positivo di questa parola!) ogni imperio, ogni autorità, ogni ordinamento, tutto il mondo delle potenze e delle autorità che si atteggiano alla somiglianza divina che è il nostro mondo. Come non si comprenderebbe che coloro che compiono *questo* tentativo di vita libera – noi parliamo dell'*essenza del protestantesimo*! – ardiscano chiamare se stessi i «*forti*» (15:1)? Essi *sono* effettivamente i forti, i liberi, i superiori, i consapevoli, i portatori dell'immane fardello divino, e appunto perciò gli operai della inaudita impresa divina. Tutte le possibilità etiche positive e negative delle quali abbiamo parlato non rinviano forse, a guisa di raggi, all'impresa rischiosa della impossibile possibilità di *credere*, cioè di essere liberi di non riconoscere, sotto la grande riserva divina, alcun'altra riserva del bene e del male, poiché con quest'unica riserva evidentemente il bene è reso sicuro e il male è condannato? E non è effettivamente un «forte» colui che osa fare il grande passo della fede? [...] Se la «grande perturbazione» non penetra fino a questo punto, se non diventa la crisi di *ogni* stato di consapevolezza (anche ed appunto di quella di cui è essa il contenuto), se Dio non rimane solo, l'Iddio sconosciuto e nascosto nella sua eterna potenza e divinità, come l'*unica* forza dei forti, tutto quello che è stato detto è un rame risonante e uno squillante cembalo. La fine dell'Epistola ai Romani (come l'epilogo dei romanzi di Dostoevskij) ci riconduce soltanto in presenza dell'impenetrabile problematicità della vita (anche della vita dei cristiani e

delle comunità cristiane!), affinché non troviamo *alcun* epilogo, ma siamo condotti ancora una volta a ricominciare, e vediamo sempre di nuovo la tribolazione che il nostro discorrere di Dio ha attirato sopra di noi. E ancora una volta è il fatto del nostro compagno in umanità (il problema dell'etica che ci è posto in questo fatto) che ci riserva la grande perturbazione.

K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 483-86

Rudolf Bultmann

Il dibattito sul mito

La demitologizzazione del Nuovo Testamento

Il dibattito sul mito

La riflessione teologica di Bultmann è alimentata da una schietta passione per la filosofia, che si manifesta in tutto il suo vigore dopo l'incontro con Heidegger – cioè dopo che questi fu chiamato nel 1923 nell'Università di Marburgo, dove Bultmann già insegnava dal 1921 (e dove rimase fino al 1951). In una ricerca filosofica nella quale molte intuizioni sono in comune, Bultmann e Heidegger giunsero entrambi a vedere nell'analitica esistenziale la via da seguire per rinvenire la soluzione dei rispettivi problemi: Heidegger per trovare un approccio adeguato alla questione dell'essere, Bultmann per reinterpretare il linguaggio e le categorie del Nuovo Testamento e per portare alla luce l'«antropologia» che ne è alla base. Una di queste «categorie» fondamentali, ricavata dall'analisi dell'esistenza, è quella della temporalità e della storicità. Ma che cosa significa e come dobbiamo interpretare questo «essere nel tempo e nella storia» che connota la vita umana? Esso è diventato un problema centrale della nostra epoca: l'uomo contemporaneo è un naufrago nel mare della storia, i cui flutti inghiottono tutto – credenze, valori, ideali, orientamenti tradizionali – annegando l'uomo nel relativismo e nel nichilismo. A meno che la storia, rettamente interpretata, non trovi il suo sbocco in una escatologia, cioè in una dottrina della fine dei tempi che, con la

prospettiva della salvezza, conferisca alla storia stessa un suo senso.
Sullo sfondo di questo problema generale Bultmann avviò in ambito teologico un dibattito sulla demitologizzazione, o demitizzazione, del messaggio biblico: la sua tesi, che fece scandalo ma suscitò vaste e proficue discussioni, era che bisognava liberare il contenuto del messaggio cristiano dall'immaginario mitologico al quale esso è frammisto, perché tale involucro è stato eroso dalla storia e non è più né credibile né condivisibile da parte dell'uomo moderno. Esso è del resto inessenziale ai fini della fede, la quale deve guardare unicamente ai contenuti di salvezza che esso racchiude. Presentiamo alcune pagine, tratte dalla raccolta *Il dibattito sul mito* (1969), in cui Bultmann formula in termini netti e taglienti il problema.

1. *L'immagine mitica del mondo e l'evento mitico della salvezza nel Nuovo Testamento*

L'immagine neotestamentaria del mondo è mitica. Il mondo è visto diviso in tre piani: al centro si trova la terra, al di sopra il cielo, al di sotto gli inferi. Il cielo è la dimora di Dio e delle creature celesti, gli angeli; il mondo inferiore è appunto l'inferno, il luogo del tormento. Pure la terra, però, non è solo il luogo degli avvenimenti naturali quotidiani, della provvidenza e del lavoro, ordinato e regolato: è anche il teatro dell'azione di potenze sovrannaturali, di Dio e dei suoi angeli, di Satana e dei suoi demoni. Le potenze sovrannaturali intervengono negli eventi naturali e nel pensiero, nella volontà, nell'azione degli uomini; i miracoli non sono fatti rari. L'uomo, infatti, non è padrone di se stesso: i demoni possono possederlo, Satana può ispirargli pensieri malvagi, ma anche Dio può dirigere il suo pensiero e la sua volontà, può fargli avere visioni celesti, può fargli udire la sua parola che comanda e che consola, può concedergli la forza soprannaturale del suo Spirito. La storia non procede con andamento continuo, uniforme, perché riceve moto e direzione dalle forze sovrannaturali. Il nostro eone[1] è sottoposto alla potenza di Satana, del peccato e della morte (essi sono appunto considerati «potenze») e corre verso la propria fine, anzi verso una fine imminente, che sarà consumata in una catastrofe cosmica. Immediatamente prima dello «spirare» del tempo della fine, si situano la venuta del giudice celeste, la risurrezione dei morti e il giudizio: di salvezza o

di perdizione.

A questa immagine mitica del mondo corrisponde il modo con cui viene rappresentato l'evento della salvezza, che forma il vero contenuto della predicazione neotestamentaria. Questa predicazione si esprime in termini mitologici: è giunto il tempo della fine, «quando il tempo fu compiuto» Dio mandò il proprio Figlio. Questi, essere divino preesistente, appare in terra come uomo; la sua morte sulla croce, che egli subisce come un peccatore, costituisce l'espiazione dei peccati degli uomini; la sua risurrezione segna l'inizio della catastrofe cosmica mediante la quale viene annientata la morte, introdotta nel mondo da Adamo; le forze demoniache che si esercitano nel mondo hanno perduta la loro potenza. Il Risorto è stato innalzato al cielo, alla destra di Dio, è stato fatto «Signore» e «Re». Egli ritornerà, sulle nuvole del cielo, per condurre a compimento l'opera della salvezza; allora avrà luogo la risurrezione dei morti e il giudizio, e il peccato, la morte e ogni sofferenza saranno vinti. Tutto questo avverrà anzi fra breve: Paolo pensa di vivere ancora egli stesso quest'evento.

Chi appartiene alla comunità di Cristo, per mezzo del battesimo e della sacra cena, è unito a lui e se non agisce indegnamente è sicuro della propria risurrezione a una vita redenta. I credenti hanno già la «caparra», cioè lo Spirito che agisce in loro e attesta che sono figli di Dio e garantisce la loro risurrezione.

2. *Impossibilità d'un ripristino dell'immagine mitica del mondo*

Tutto questo è un discorso mitologico e i singoli motivi si lasciano facilmente ricondurre alla mitologia contemporanea dell'apocalittica giudaica[2] e del mito gnostico della redenzione[3]. In quanto discorso mitologico, *non è credibile per l'uomo di oggi*, perché per lui l'immagine mitica del mondo non esiste più. La predicazione cristiana attuale si trova quindi di fronte a questo problema: quando fa appello alla fede dell'uomo, lo invita a far propria la passata immagine mitica del mondo? Se questo è impossibile, si presenta allora il problema se il messaggio del Nuovo Testamento sia vero indipendentemente dall'immagine mitica del mondo; il compito della teologia sarebbe allora quello di demitologizzare il messaggio cristiano.

Può, la predicazione cristiana, pretendere dall'uomo di oggi che egli *riconosca vera l'immagine mitica del mondo*? Sarebbe assurdo e impossibile. *Assurdo*, perché, l'immagine mitica del mondo, in sé, non è affatto un elemento tipicamente cristiano, è semplicemente l'immagine che si faceva del mondo un'epoca passata, non ancora formata dal pensiero scientifico.

Impossibile, perché non si può far propria una data immagine del mondo con un atto di decisione: tale immagine è già sempre condizionata, per l'uomo, dalla situazione storica in cui vive. Ovviamente questa non è invariabile e anche il singolo può contribuire a trasformarla.

Tuttavia egli può farlo solo nel senso che – sulla base di fatti che effettivamente gli s'impongano, dimostrando l'insostenibilità dell'immagine tradizionale del mondo – modifica tale concezione o ne abbozza una nuova. L'immagine del mondo può così modificarsi, ad esempio, in seguito alla scoperta copernicana oppure in base alla teoria dell'atomo, o ancora nella misura in cui il romanticismo scopre che il soggetto umano è più completo e più ricco di quanto si potesse desumere dalla concezione illuministica del mondo o da quella idealistica, o infine per l'imporsi di una coscienza più viva del significato della storia e della nazionalità.

Certo, è perfettamente possibile che in una immagine mitica del mondo, ormai passata, vengano riscoperte verità andate perdute all'epoca dell'illuminismo; e la teologia ha tutto il diritto di impostare questo problema anche a proposito dell'immagine neotestamentaria del mondo. Non è però possibile ripristinare con un semplice atto di volontà un'immagine del mondo ormai passata – e soprattutto un'immagine mitica – dopo che tutto il nostro pensiero è stato ormai irrevocabilmente formato dalla scienza. Una accettazione cieca della mitologia neotestamentaria sarebbe arbitraria; ed elevare tale pretesa a esigenza di fede significherebbe ridurre la fede a opera – come Wilhelm Herrmann[4] ha chiarito una volta per tutte, ci pare. La realizzazione di questa pretesa costituirebbe un *sacrificium intellectus* estorto e chi vi cedesse sarebbe singolarmente diviso e insincero, perché sarebbe portato ad accettare per la sua fede, da un punto di vista religioso, una immagine del mondo che egli invece nega nella sua vita. Il pensiero moderno, come la storia ce lo ha trasmesso, *implica la critica all'immagine neotestamentaria del mondo*.

Esperienza del mondo e *dominio sul mondo* si sono talmente sviluppati, come scienza e come tecnica, che nessuno può seriamente conservare l'immagine neotestamentaria del mondo, anzi nessuno la conserva. Che senso ha, oggi, confessare il Cristo «disceso nel soggiorno dei morti» o «salito al cielo», quando chi pronuncia queste formule non condivide l'immagine mitica del mondo a tre piani che ad esse soggiace? Tali espressioni possono essere usate in buona coscienza solo se è possibile spogliare la verità che esse racchiudono dalla forma mitologica in cui è avvolta – qualora tale verità ci sia. Questo dunque è il problema teologico che va posto.

R. Bultmann, *Il dibattito sul mito*, trad. it. di G. Conte, Silva, Roma 1969, pp. 3-8

1. Dal greco *aiòn*, in latino *aevum*, vale a dire «evo», «tempo cosmico», «tempo del mondo».

2. Dal greco *apokalỳpsis*, «rivelazione», è l'insieme delle dottrine relative a quanto avverrà alla fine dei tempi.

3. La gnosi, complesso di dottrine religiose e filosofiche della tarda antichità – i suoi principali esponenti furono Marcione, Basilide, Valentino – riteneva che la «conoscenza» (in greco *gnòsis*) bastasse a redimere l'uomo da questo mondo e a ricongiungerlo con il principio supremo.

4. Wilhelm Herrmann (1846-1922), teologo protestante tedesco formatosi alla scuola di Albrecht Ritschl, dal 1879 al 1917 insegnò teologia sistematica a Marburgo, dove scrisse le sue opere maggiori – *Il rapporto del cristiano con Dio* (1886) ed *Etica* (1901) – e dove ebbe come allievi Rudolf Bultmann e Karl Barth.

Romano Guardini

Il potere. Tentativo di un orientamento

Il concetto teologico del potere

Il potere. Tentativo di un orientamento

Guardini è stato uno degli esponenti più originali e indipendenti della teologia cattolica del Novecento, contribuendo in misura importante al suo rinnovamento e al suo confronto con la filosofia. Almeno tre motivi del suo pensiero meritano attenzione da un punto di vista filosofico. Anzitutto le sue riflessioni sulla struttura dialettica della totalità, svolte specialmente nel trattato giovanile del 1925, che risale nella sua ideazione a circa un decennio prima: *L'opposizione polare. Saggi per una filosofia del concreto-vivente*. Guardini intende la dialettica come la struttura stessa della realtà e del pensiero che la riflette. Il suo modello non è però la dialettica triadica hegeliana, che risolve le opposizioni nel momento della sintesi, bensì quella bipolare di Schleiermacher, nella quale le tensioni rimangono perennemente aperte a connotare la vita dell'essere.

Vi sono poi le riflessioni più propriamente teologiche, nelle quali Guardini, fedele alla propria idea di dialettica, intende rendere ragione della polarità vivente di immanenza e trascendenza e mantenere viva la tensione tra i due poli nonché la loro apertura

reciproca, ossia la presenza del Divino nell’Umano e il coinvolgimento dell’Umano nel Divino.
Vi sono infine le sue riflessioni sulla modernità. Ancorata all’antica radice del cristianesimo, la critica guardiniana del mondo moderno conserva ancor oggi intatta la sua attualità. Guardini fu tra i primi a parlare di «fine della modernità» e ad auspicare l’avvento di un’età «post-moderna». In scritti come *Lettere dal Lago di Como. Pensieri sulla tecnica* (1927), *La fine dell’epoca moderna* (1950), *Il potere. Tentativo di un orientamento* (1952) e *Ansia per l’uomo* (1962) egli individua con lungimiranza nel potere della tecnica il fenomeno determinante dell’età moderna, ma denuncia nel contempo i rischi potenziali di una incontrollata espansione della capacità di intervento dell’uomo sulla natura. In effetti, il potere della tecnica si è imposto nel mondo moderno con una forza sconosciuta nell’antichità e nel medioevo, dando avvio a un progetto di dominio conoscitivo e operativo dell’uomo sull’intero pianeta. Guardini mette in discussione l’ottimistica visione dell’alleanza di scienza, tecnica e potere, e così pure la convinzione che essa favorisca il progresso morale dell’uomo, richiamando la nostra vigilanza critica sugli usi che l’uomo può fare del potere tecnico-scientifico.
Da *Il potere* presentiamo le pagine in cui egli mostra le radici teologiche del concetto di potere attraverso un’originale interpretazione del racconto biblico della creazione, di cui enuclea le tesi antropologiche: l’uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, si distingue da tutti gli altri esseri creati perché è anch’egli «signore», cioè atto a esercitare potere e dominio sulle cose e su se stesso.

Per una più profonda conoscenza del potere è importante ciò che la Rivelazione dice della sua natura.

Ne ritroviamo i presupposti, già all’inizio dell’Antico Testamento, là dove si parla dell’essenziale destino dell’uomo. Dopo il racconto della creazione del mondo, nel primo capitolo del *Genesi* si legge: «Allora Dio disse: facciamo l’uomo a nostra immagine, simile a noi, egli sarà il signore dei pesci del mare e degli uccelli in cielo, del bestiame e di tutti gli animali selvaggi e dei campi e di tutto ciò che striscia e si muove sulla terra! E Dio creò l’uomo a sua immagine. Secondo l’immagine di Dio lo creò. Uomo e donna lo creò. E Dio li

benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra e sottomettetela e siate i signori dei pesci del mare e degli uccelli dell'aria e di tutti gli animali che si muovono sulla terra!».

E nella seconda narrazione della creazione si legge: «Allora Dio, il Signore, formò l'uomo dalla terra col fango, e gli alitò un soffio di vita nelle narici; e così l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen*. 1, 26-28; 2, 7).

Per prima cosa dunque si dice che l'uomo è di natura diversa dagli altri esseri viventi. Egli è creato come ogni essere vivente, ma lo è in modo particolare, e precisamente secondo l'immagine di Dio. È fatto di terra, della terra dove cresce l'alimento dell'uomo; ma vive in lui un soffio dell'alito divino. È perciò inserito nel complesso della natura, ma al tempo stesso sta in un immediato rapporto con Dio e può quindi prendere posizione di fronte alla natura. Può esercitare il suo impero su di essa, anzi deve farlo, così come deve essere fecondo e fare della terra l'abitazione della sua discendenza.

Il rapporto dell'uomo con il mondo è ulteriormente sviluppato nel secondo capitolo e precisamente dal punto di vista cui abbiamo già accennato, che cioè l'uomo deve divenire padrone non solo della natura, ma anche di se stesso; deve avere forza non solo per il lavoro, ma anche per la propagazione della propria vita: «Allora Dio, il Signore, disse: non è bene che l'uomo sia solo. Io gli farò un aiuto che sia conforme a lui. Allora Dio, il Signore, formò dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli dell'aria e li portò all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati; e come l'uomo li avrebbe chiamati quello sarebbe stato il loro nome. E l'uomo diede nome a tutte le bestie e a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali feroci; ma non trovò fra di essi nessun aiuto che fosse conforme all'uomo» (*Gen*. 2, 18-20).

L'uomo riconosce quindi di essere essenzialmente diverso dall'animale, e di non poter avere perciò comunanza di vita con lui, né di poter propagare per suo mezzo la propria vita.

E più avanti si legge: «Allora Dio, il Signore, fece scendere un sonno profondo sull'uomo, così che egli si addormentò. E prese una delle sue costole e riempì il posto nuovamente di carne. E Dio, il Signore, della costola che aveva preso dall'uomo plasmò una donna e la condusse all'uomo. E l'uomo gridò: Questa infine è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Essa si chiamerà virago, poiché è stata tratta dall'uomo. E perciò l'uomo abbandonerà il padre e la madre e aderirà alla sua donna e saranno un solo corpo» (*Gen*. 2, 21-24).

Questi testi, che riecheggiano attraverso tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, dicono che all'uomo è stato dato potere sia sulla natura sia sulla

propria vita. E dicono inoltre che da questo potere nasce una autorizzazione e un dovere: esercitare il dominio.

In questo dono di potere, nella capacità di farne uso e nell'imperio che ne consegue, consiste la naturale somiglianza a Dio dell'uomo. Si esprime qui l'essenziale distinzione e la pienezza di valore dell'esistenza umana, ed è questa la risposta della Scrittura alla domanda donde si origini quel carattere ontologico del potere di cui abbiamo più su parlato. L'uomo non può essere uomo ed oltre a ciò esercitare o meno un potere; esercitare quel potere è essenziale per lui. A ciò lo ha destinato l'Autore della sua esistenza[1].

E noi facciamo bene a ricordarci che nel protagonista del progresso moderno, anche nel protagonista di quello sviluppo di potere umano che in esso si compie, e precisamente nel borghese, agisce una fatale inclinazione: esercitare il potere in modo sempre più fondamentale, scientificamente e tecnicamente perfetto, e al tempo stesso non prenderne apertamente le difese, cercando invece di ammantarlo dei pretesti dell'utilità, del benessere, del progresso, e così via. L'uomo ha perciò esercitato una potenza senza sviluppare l'etica corrispondente. Ne è nato così un uso della forza, che non è essenzialmente governato dall'etica e che trova la sua espressione più genuina nella società anonima. [...]

Solo quando si riconoscono questi fatti, il fenomeno del potere acquista tutto il suo peso: la sua grandezza e la sua serietà, quella serietà che sta nella responsabilità. Se l'umano potere e la potenza che ne deriva ha la sua radice nella somiglianza con Dio, esso non è un diritto autonomo dell'uomo, ma qualche cosa che gli è stato prestato. Per la grazia egli è signore, e la sua signoria egli deve esercitare facendosene responsabile di fronte a Colui che è Signore per essenza. Il potere si fa allora obbedienza e servizio.

In primo luogo poiché deve conformarsi alla verità delle cose. Ce lo dice un passo scritturale che è decisivo nel rivelarci il senso del secondo racconto della creazione, il passo in cui si parla del destino dell'uomo, che è diverso da quello dell'animale: la comunanza di vita, impossibile con l'animale, è possibile solo con un altro uomo. Potenza non significa imporre la propria volontà a ciò che è dato dalla natura, ma significa possedere, formare, creare partendo dalla conoscenza; una conoscenza che accetta ciò che l'essere è in se stesso, e lo esprime nel «nome», cioè nella parola essenziale. Potenza è inoltre obbedienza e servizio, poiché si muove entro la creazione di Dio e ha il compito di continuare come storia e come cultura, nello spazio della libertà finita, quello che Dio nella sua assoluta libertà ha creato come natura. L'umana potenza non deve dunque costruire un proprio mondo autonomo,

ma deve, secondo la volontà di Dio, portare a compimento il mondo di Dio in umano mondo di libertà.

R. Guardini, *Il potere. Tentativo di un orientamento*, trad. it. di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 1954, pp. 23-27

1. Va sottolineata l'originale interpretazione che Guardini dà della somiglianza dell'uomo a Dio: più ancora che nel suo essere anch'egli persona, capace di intendere e di volere, essa è fatta consistere nella sua capacità di esercitare il potere.

Hans Urs von Balthasar

Il tutto nel frammento

Finitudine e salvezza dell'uomo

Il tutto nel frammento

L'opera di Hans Urs von Balthasar, teologo svizzero dai profondi interessi filosofici e preoccupato di difendere «l'identità del cristiano» dagli attacchi della modernità, appare oggi in tutta la sua imponenza. Il suo scritto più importante, un trattato in più volumi intitolato *Gloria*, sfrutta in chiave teologica il concetto neoplatonico-cristiano di bellezza – l'idea del «bello» come «splendor del vero» – e appartiene, per profondità e originalità di vedute, ai capolavori della teologia del nostro secolo. Di Balthasar presentiamo un brano tratto da *Il tutto nel frammento* (1963), un efficace compendio della sua prospettiva teologica, in cui egli allude, partendo dalla considerazione della morte, alla condizione di finitudine dell'uomo che reclama una salvezza che non può essere lui stesso a produrre.

Nella morte l'impossibilità di concepimento da parte dell'uomo si rende manifesta sino alla contraddizione, poiché la corruzione che essa comporta cancella qualsiasi speranza rimasta vagamente sospesa[1]. Quando il volto amato perde ogni colore e si decompone, si abbassa definitivamente il sipario: un essere, non più sostituibile, è svanito per sempre; nessuna trasmigrazione di anime, nessuna riunione su «altri pianeti» può valere quale soddisfacente surrogato di una continuità perduta. Ma la morte, che colpisce al cuore il senso stesso della vita, non è semplicemente una

catastrofe che sopraggiunge dall’esterno, come il taglio della Parca al filo della vita. Con essa sembra anzi manifestarsi un movimento di degenerazione che affligge la vita nella sua totalità, procedendo in direzione opposta a quella che porta verso il compimento.

No, la morte non è un incidente esterno, né essa – nella sua opposizione radicale al senso della vita – può essere intesa come un elemento costitutivo dell’esistenza, anche se si cerca disperatamente di dimostrarlo[2]. Poiché in ultima analisi non ci si può giurare una «eterna fedeltà terrena». La sola ragione per cui gli animi non si ribellano continuamente contro l’oscura onnipotenza della morte, è il fatto che il suo ineluttabile sopraggiungere da sempre attira a sé le regioni più oscure dell’anima, che le forze dell’infedeltà, dell’ingiustizia, del tradimento, con tutte le altre debolezze dell’anima e tutte le malattie del corpo ci sono familiari già dai tempi dell’infanzia, nella loro potenza distruggitrice; non dunque come forze che ci fanno violenza dall’esterno, bensì dall’interno di noi stessi, con le quali noi sembriamo avere da sempre concluso un patto a noi stessi incomprensibile e che dobbiamo aver accettato in un frammento del tempo e dello spazio non più accessibile, in modo volontario e pure contro la nostra stessa volontà. Questo è il problema di Kafka: come queste «forze» estranee, la peggiore delle quali è il peccato, e che sopraggiungono in un primo tempo come dal di fuori, penetrino progressivamente in noi, fino a che siamo «costretti» a riconoscerle come *nostra* corruzione, tanto da dover dichiarare «io sono colpevole». L’orribile sensazione della loro estraneità non di meno rimane, onde il cuore che si deve riconoscere – non accidentalmente, ma sul piano dell’esistenza stessa – come colpevole, è sempre prossimo alla ribellione verso l’esistenza che gli è imposta e cerca una istanza che lo prosciolga validamente da quella sentenza giudiziale che lo ha piegato sotto un simile destino e dalla quale per altro soltanto un «Dio» può assolverlo.

Ma al tempo stesso queste forze pretendono di possedere tutto l’uomo; per quanto egli tenti di divincolarsi, non può sfuggire ad esse. Egli invero non ha potuto svegliarsi alla consapevolezza della propria dignità e del proprio compito, senza scoprire in sé anche il tarlo che rode il seme della libertà e dell’amore. Egli riconosce un imperativo morale – e non come legge anonima e indifferente che incombe su di lui, bensì come guida verso la sua libertà – ma sente anche il disgusto del dover seguire tale guida, un’inerzia e una rilassatezza che trascinano l’animo il quale preferirebbe indugiare su se stesso piuttosto che obbedire ai gravosi impegni dell’amore. Amore significa abnegazione: così fin da bambino egli cerca la via che permetta di avere la gioia nell’amore senza l’abnegazione, di possedere l’altro e il mondo senza

sacrificare se stesso. Questa è in effetti la natura profonda di quell'assenza di amore che si maschera come amore: l'«egoismo».

La tormentosa e inevitabile sensazione di non-potere e di non-volere insieme, alla quale il fanciullo, che già fa le prime esperienze della colpa cerca vivamente di sottrarsi, è come il preludio di quelle forze che sempre più inesorabilmente travolgono l'uomo. Dapprima esse penetrano nel cuore con la loro falsità, e col tempo diventano forze schiaccianti oltre ogni umana resistenza, poiché si trovano di fronte ad una incapacità di radicale contestazione. Il mondo degli adulti è nel giusto, ed in questo mondo degli adulti proprio l'*adikia*, l'ingiustizia, costituisce una parte integrante; io stesso perciò, che vado incontro all'età adulta, debbo alla fine venire a patti con l'ingiustizia. Si possono verificare in questo mondo dei tentativi, sia nella sfera privata che in quella pubblica, di opporsi alle forze della distruzione; associarsi ad una tale fatica sarà nobile e lodevole, ma in nessun luogo, sia privato che pubblico, l'uomo può tener testa all'Idra; egli porta questo nemico con sé, esso cresce insieme con lui e spesso può apparire addirittura che, quanto più cresce lo sforzo per vincerlo e tramutare il mondo in un paradiso, tanto più numerose si riproducano, dopo ogni colpo, le molteplici teste dell'orribile mostro.

Là, dove l'uomo crede di poter registrare qualche cosa come un reale «progresso» nell'organizzazione di un ordine morale terreno, questo presunto progresso gli sembra unito ad un più profondo dischiudersi di apocalittici abissi. Ciò perché un progresso misurabile – e non solo in senso tecnologico, ma anche culturale e sociale – può verificarsi per sua natura soltanto nella dimensione naturale del genere umano; mentre l'essere profondo della persona individuale, la cui dimora è nell'eterno, resiste ad ogni tentativo di riduzione a puro mezzo di realizzazione della specie. Gli ottimistici fautori del progresso che si costituisce con l'avvento della civiltà tecnologica sono impegnati a fare gran rumore: soltanto così in effetti è possibile soffocare il crescente grido di agonia della persona violentata. Persino un antisocialista come Nietzsche, che sembra aver visto soltanto la grandezza dell'individuo, nel punto cruciale riassorbe nella natura tutti i valori umani, e li riduce alla dimensione biologica: il fine è l'«allevamento» dell'uomo superiore, e di fronte a questa necessità tutte le valutazioni di carattere morale, attraverso le quali si rende manifesta la nostra profonda impotenza nei confronti del bene (e che Kant ha identificato come male radicale[3]), devono dissolversi in vista del supremo potenziamento biologico. Che la concezione di Nietzsche conduca inevitabilmente a quella dei suoi stessi più accaniti avversari è un fatto che la storia ha nel frattempo reso del

tutto evidente, dimostrando con ciò che i problemi, pur reali, posti da Nietzsche, possono essere risolti soltanto su una base diversa dalla sua.

L'uomo non sarebbe uomo se non si rendesse continuamente conto del radicale e crescente conflitto che aggrava le sorti del mondo. Sempre più sinistramente coinvolto in esperimenti ottimistici, pieni di promesse di miglioramento del mondo, di scioglimento del mistero dell'uomo, e dominato sempre più totalmente dalle forze coalizzate e apparentemente ineluttabili dell'economia, della società, della politica mondiale e della tecnologia mondiale, l'uomo intravede rabbrividendo quanto siano minacciati gli ultimi suoi residui di libertà e di forza d'animo; e quanto sia tremenda la cospirazione delle potenze, nell'offrirgli al posto della vera gioia, della vera sofferenza, della vera fedeltà, dell'autentico sacrificio di sé, solo forme di surrogato, il cui pseudo-valore è sempre legato ad un tacito tradimento della persona nella sua dimensione eterna.

La situazione drammatica del mondo mostra, al bagliore di una luce sinistra, il destino dell'essere uomo. Se già prima è apparso chiaro come in definitiva il poter-essere «compiuto» e «salvo» possa avere al massimo una espressione formale nella natura dell'uomo come tale, mai però venire sviluppato nel suo contenuto – perché la sintesi degli elementi richiesta non può compiersi visibilmente – questo è infinitamente più vero per l'uomo nella sua condizione decaduta. L'idea di salvezza, che egli può concepire per sé, non solo supera la sua natura, ma addirittura la contraddice. In qualsiasi modo egli voglia effettuare questo progetto, resta escluso un elemento, che pure dovrebbe essere compreso, e questo perché la contraddizione è insolubilmente radicata nell'uomo desideroso di raggiungere la salvezza.

H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, trad. it. di L. e P. Sequeri, Jaca Book, Milano 1970, pp. 47-50

1. Il motivo della morte quale «fatto bruto» che si erge nella sua insensatezza contro ogni sforzo di comprensione da parte dell'uomo è un motivo classico della riflessione sia filosofica che teologica sulla finitudine umana. Qui Balthasar lo introduce per sottolineare la trascendenza radicale di ciò che sopraggiunge a riscattarne l'apparente assurdità e inquadra quindi il fenomeno della morte in un orizzonte di senso più ampio rispetto a quello angusto delle filosofie dell'esistenza.

2. È quanto ha cercato di fare l'esistenzialismo ateo, per il quale il discorso sulla morte è in realtà un discorso sulla vita, nel senso che la determina nella sua essenziale finitudine. Ma, al di là di questo, in assenza di un'apertura su ciò che sta oltre l'orizzonte della finitudine, la morte non può che essere vissuta nella sua assurdità.

3. Per «male radicale» Kant intende la disposizione dell'uomo, pur nella conoscenza del bene, a contravvenire occasionalmente alla legge morale.

Karl Rahner

Uditori della parola

L'uomo come apertura a Dio

Uditori della parola

Tra i maggiori teologi cattolici del nostro tempo, Rahner è certamente anche tra i più inclini alla speculazione filosofica. Partendo dall'insegnamento heideggeriano Rahner fa propria la filosofia trascendentale di Kant e sviluppa una originale prospettiva che è stata apostrofata, e anche criticata, come «svolta antropologica» della teologia. Egli afferma che l'uomo non è, per la riflessione teologica, un tema fra i tanti, ma assume un rilievo del tutto particolare. La teologia non può quindi trattarlo come tratta degli angeli o dei demoni. L'esperienza umana si rivela essenziale per il costituirsi dell'esperienza religiosa: l'uomo è apertura, nella trascendenza, a Dio. Si tratta allora di analizzare quali siano le condizioni antropologiche della possibilità dell'esperienza religiosa e della sua elaborazione speculativa da parte della scienza teologica. Presentiamo alcune pagine tratte dalla sua opera maggiore, *Uditori della parola* (1941), in cui Rahner presenta i tre capisaldi della sua «antropologia metafisico-filosofico-religiosa».

Abbiamo cominciato col domandarci che cosa possa dirci il primo aspetto del nostro primo problema metafisico dell'essere circa la natura dell'uomo in quanto possibile soggetto di una rivelazione. Abbiamo risposto ora dicendo che l'uomo «è» del tutto aperto all'essere in genere in una differenza ontologica incompiuta. L'uomo è il primo degli esseri finiti e dotati di intelligenza, che sono di loro natura aperti all'assoluta autotrasparenza dell'essere, tanto che questa apertura condiziona e rende possibile ogni singola conoscenza. Non esiste, quindi, settore dell'essere che possa stare del tutto al di fuori di quell'orizzonte in cui l'uomo conosce i suoi oggetti. In questa conoscenza egli può conservarsi autonomo, comportarsi liberamente nei suoi stessi riguardi e determinare il suo destino. Questa costituzione fondamentale dell'uomo, che egli afferma implicitamente in ognuna delle sue conoscenze e azioni, noi con una parola la chiamiamo la sua spiritualità[1]. L'uomo è spirituale, cioè vive la sua vita in una continua tensione verso

l'Assoluto, in una apertura a Dio. Questo non è un fatto che può, per così dire, verificarsi o meno qua e là nell'uomo a suo piacimento. È la condizione che fa essere l'uomo ciò che è e dev'essere ed è presente sempre anche nelle azioni banali della vita quotidiana. Egli è uomo solo perché è in cammino verso Dio, lo sappia o non espressamente, lo voglia o no. Egli è sempre l'essere finito totalmente aperto a Dio.

Ora una rivelazione di Dio è possibile solo quando il soggetto, a cui si deve dirigere, offre *da se stesso* a tale possibile rivelazione una legge e un limite circa il suo possibile contenuto. Una rivelazione, che deve scoprire gli abissi della divinità e in fondo è l'oggettivazione riflessa della chiamata rivolta all'uomo a partecipare della vita dello stesso Dio trascendente, può essere concepita come possibile solo quando l'uomo è considerato come spirito che coglie in pieno la trascendenza dell'essere e necessariamente la tematizza anche come già realizzata da sempre[2]. Un orizzonte più ristretto della conoscenza umana farebbe cadere immediatamente e a priori i possibili contenuti di una rivelazione trascendenti quell'orizzonte, ed escluderebbe la possibilità della loro rivelazione attraverso la parola. La trascendenza della conoscenza dell'essere in genere, che è necessariamente tematizzata e costituisce essenzialmente l'uomo in quanto spirito, è la *prima* affermazione di una antropologia metafisica, tendente a una filosofia della religione capace di fondare la possibilità di una rivelazione orale. La tematizzazione metodica e riflessa di questa trascendenza, che l'afferma o la prova non solo come «una» proprietà dell'uomo, ma come condizione della possibilità del suo conoscere e del suo agire sulla terra, è il primo aspetto di un'ontologia della *potentia oboedientialis* di fronte ad una possibile rivelazione. Perciò costituisce il nucleo più intimo di una filosofia cristiana della religione. L'essere è illuminato, è «logos» e può essere rivelato mediante la parola. L'uomo però è dotato dello spirito, che lo plasma interamente, perciò ha l'orecchio teso a qualunque parola che possa venire dalla bocca dell'eterno. [...]

Avevamo già detto che l'uomo è quell'ente che si trova di fronte a un Dio libero e alle possibilità non ancora esaurite della sua libertà, quindi di fronte al Dio di una possibile rivelazione nel senso precisato meglio già in precedenza. Ora abbiamo dimostrato che l'apertura cosciente dell'uomo a questo Dio della possibile rivelazione, che fa parte della costituzione fondamentale dell'uomo, è nello stesso tempo ed è per essenza sempre determinata nella sua intima struttura concreta dal libero atteggiamento dell'uomo. L'apertura a Dio è apparsa un problema della autodeterminazione morale dell'uomo. La conoscenza di Dio, se indagata come un fenomeno

reale nell'uomo reale, ha un intrinseco carattere morale o meglio religioso, poiché si tratta di una decisione di fronte a Dio. Possiamo quindi formulare la *seconda* proposizione della nostra antropologia metafisica filosofico-religiosa affermando che l'uomo è l'ente che, amando liberamente, si trova di fronte al Dio di una possibile rivelazione. L'uomo è in ascolto della parola o del silenzio di Dio nella misura in cui si apre, amando liberamente, a questo messaggio della parola o del silenzio del Dio della rivelazione. Ascolta *poi* questo messaggio del Dio libero, se non ha delimitato con un falso amore l'orizzonte assoluto della sua apertura all'essere in genere e non ha tolto così in partenza alla parola di Dio la possibilità di esprimere ciò che aggrada al Dio libero e dirci in quale veste ci vuol incontrare. [...]

Così, per essere spirito, l'uomo è orientato alla storia essenzialmente in forza della sua natura. Egli si trova di fronte al Dio di una libera rivelazione che, se si realizza, deve inserirsi nella storia umana. Se non si realizzasse, la cosa più essenziale della storia umana sarebbe il silenzio di Dio, in essa percepibile. L'uomo è orientato a priori verso la storia, entro cui presumibilmente deve verificarsi questa rivelazione. Perciò egli è veramente nella sua essenza l'ente che fin nella sua realtà più intima è in grado di ascoltare una possibile rivelazione di Dio nella storia umana attraverso la parola. Solo chi ascolta così, e nella misura in cui lo fa, è ciò che per sé dev'essere: uomo. Un'antropologia metafisica diventa così ontologia della *potentia oboedientialis* rispetto a una possibile rivelazione libera. La filosofia della religione è di conseguenza l'analisi dell'ascolto, da parte dell'uomo, di una eventuale rivelazione. Ogni religione naturale però, che potrebbe essere costruita con l'aiuto di tale antropologia e di tale metafisica, ha colto la sua propria essenza solo se si concepisce essa stessa come ascolto e tiene conto di una possibile rivelazione di Dio nella storia dell'uomo.

Chiudiamo così la terza tappa dell'indagine da noi intrapresa sul filo conduttore del terzo aspetto del problema ontologico. Giunti al termine, possiamo ora anche formulare la *terza* proposizione della nostra antropologia metafisico-filosofico-religiosa: l'uomo è l'ente che nella sua storia deve tendere l'orecchio a un'eventuale rivelazione storica di Dio attraverso la parola umana. In questo modo crediamo anche di aver risolto nelle linee essenziali la questione che ci siamo posti all'inizio della nostra indagine, e possiamo infine sintetizzare questa soluzione nel suo aspetto antropologico affermando in certo senso a mo' di definizione: l'uomo è l'ente che è dotato di una spiritualità recettiva aperta sempre alla storia e che nella sua libertà in quanto tale si trova di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione; quest'ultima, nel caso che si verifichi, si effettua sempre mediante «la

parola» nella sua storia, di cui costituisce la più alta realizzazione. L'uomo è colui che ascolta nella storia la parola del Dio libero. Solo così egli è quello che deve essere. Un'antropologia metafisica è completa solo quando concepisce se stessa come la metafisica di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione di Dio trascendente.

K. Rahner, *Uditori della parola*, trad. it. di A. Belardinelli, Borla, Torino 1967, pp. 97-99, 144-45

1. L'uomo è apertura a Dio perché è egli stesso spiritualità. La costituzione spirituale dell'uomo è dunque l'orizzonte a cui si affaccia il divino.

2. In altri termini, la rivelazione divina è possibile solo se sono date nell'uomo le condizioni affinché essa sia accolta. Rahner vede in tal modo una complementarità tra rivelazione divina e ascolto della parola, donde il titolo del suo trattato.

Rudolf Otto

Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Razionale e irrazionale

Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

La novità dell'approccio di Otto all'analisi della religione – compito che egli affronta con competenze non solo di teologo, ma anche di storico delle religioni – risiede soprattutto nel fatto che, anziché studiare i *concetti* di Dio e di religione, egli muove dalla considerazione dell'*esperienza religiosa*, mettendone in luce il fondo originario irrazionale. In alternativa alla nozione astratta di Dio che è alla base della concezione filosofica della religione, egli pone l'accento sul sentimento di rispetto e di terrore che sorge di fronte al sacro: quest'ultimo si presenta come il *mysterium tremendum et fascinans* di una potenza da cui l'uomo si sente sovrastato e schiacciato, e rispetto alla quale egli esperisce la propria nullità di creatura. Otto connota questa dimensione in cui la potenza divina si manifesta come il «numinoso» (dal latino *numen*, «dio») o come il «totalmente Altro»: esso differisce radicalmente da ogni immanenza e non ha nulla in comune né con l'uomo né con la natura.

Del celebre libro *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), che fu tradotto in italiano da Ernesto Buonaiuti (Zanichelli, Bologna 1926), presentiamo come brano le argomentazioni iniziali che illustrano il nuovo approccio di Rudolf Otto al problema del divino.

1. Per ogni nozione teistica del divino, ma soprattutto ed in particolar modo per quella cristiana, è essenziale che il divino vi sia rappresentato nella sua precisa e chiara determinazione e vi sia qualificato come spirito, ragione, volontà, volontà finalistica, volontà buona, onnipotenza, essenzialità, consapevolezza e simili. In pari tempo è essenziale che questa nozione medesima sia concepita analogamente all'intelligenza personale, quale l'uomo la scorge in se stesso in maniera limitata e costretta: tutte queste qualifiche sono, poi, concepite nel divino come «assolute», vale a dire come «perfette». Orbene: tutti questi predicati sono concetti chiari e netti, accessibili, non solo al pensiero, alla riflessione speculativa, ma anche alla definizione. Se chiamiamo «razionale» un oggetto in tal modo concepito, allora l'essere divino, circoscritto in queste qualifiche, può dirsi razionale, e una religione che tali qualifiche riconosca ed affermi è, pertanto, una religione razionale.

La fede diventa così una persuasione esprimibile in idee chiare, in contrasto col puro «sentimento». E almeno pel cristianesimo non è vero il detto goethiano: «Tutto è sentimento, la parola non è che suono e fumo». La parola qui equivale all'idea. In una religione è per noi indizio di elevatezza e di superiorità l'avere concetti e conoscenze, cioè professioni di fede, intorno al trascendente, formulate in concetti conformi alle suddette qualifiche e in altre che le completino. Che il Cristianesimo possegga concetti e che essi siano ponderati, chiari, lucidi e completi, è non certamente l'unico e nemmeno il principale, ma un essenziale indizio della sua superiorità su altri stadi e forme di esperienza religiosa.

Questo è da rilevare in primo luogo e con tutta fermezza. Ma, ad evitare un malinteso che porterebbe a giudicare erroneamente da un lato solo il divino, avvertiamo subito che non bisogna credere che i predicati razionali, già nominati, ed altri simili *possano esaurire* l'essenza del divino. Si sarebbe portati a questo malinteso dal linguaggio edificativo retorico e concettuale, e dalla maniera dottrinale usata nell'omiletica e nell'insegnamento e perfino anche nelle nostre sacre scritture. Qui il razionale è posto in prima linea, anzi sembra talvolta essere tutto. Ma è ovvio che il razionale tenga qui il primo posto, perché ogni lingua, in quanto è composta di parole, vuole in primo

luogo trasmettere nozioni. E tanto maggior valore ha la lingua, quanto più le nozioni sono chiare e univoche. Ma anche se i predicati razionali sono generalmente collocati in prima linea, essi esauriscono così poco la nozione integrale del divino, da risultare validi solo come attributi di un *irrazionale*. Certamente questi predicati sono *essenziali*, sì, ma *sintetici*[1]. Vale a dire, sono ben compresi solamente quando vengono riferiti ad un oggetto che essi qualificano, ma che non sia ancora compreso in essi, anzi che non possa esserlo, e che debba essere invece compreso in modo tutto particolare e tutto diverso. Poiché pure in qualche modo occorre comprenderlo: ché altrimenti non sarebbe, in generale, possibile poterne dire qualche cosa. In fondo anche la mistica l'intende così pur chiamandolo *arreton*[2], perché altrimenti non potrebbe consistere che nel silenzio, mentre la mistica è quasi sempre stata molto eloquente.

2. Qui per la prima volta c'incontriamo col contrasto fra il razionalismo e la religione più profonda. [...] La differenza fra il razionalismo e il suo contrario sta in una singolare *diversità qualitativa* delle disposizioni d'anima e del valore intrinseco della religiosità stessa. E la diversità *qualitativa* dipende principalmente dal prevalere del razionale sull'irrazionale oppure dall'essere questo escluso nella nozione del divino, o viceversa. L'asserzione spesso ripetuta che la stessa ortodossia sia la madre del razionalismo è, di fatto, in parte vera. Ma non semplicemente perché essa aveva per scopo l'insegnamento e la dottrina, ciò che fecero anche i mistici più spinti. Ma per il fatto che essa, non trovando nell'insegnamento alcun mezzo atto a giustificare in qualunque modo l'irrazionale del proprio oggetto e a mantenere vivo l'irrazionale stesso nell'esperienza religiosa, ha piuttosto, nella sua patente incapacità di riconoscere questo fattore, unilateralmente organizzato la nozione di Dio.

3. Questa tendenza a razionalizzare predomina ancora, e non solo nella teologia, ma anche in generale nelle ricerche religiose, fino al fondo. Anche le nostre indagini sui miti, come lo studio delle religioni dei primitivi, e i tentativi di ricostruzione delle origini e delle cause prime delle religioni soggiacciono a questa tendenza. [...] Sarà sempre ad ogni modo un impulso salutare il rilevare che la religione non consiste nelle sue espressioni razionali e il mettere in luce la relazione fra i suoi diversi momenti, sì da renderla chiara e coerente in sé.

R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 15-21

1. Nel senso che essi riassumono, sinteticamente, la natura del divino, senza però poterla esaurire.

2. Termine greco che significa «ineffabile».

Rudolf Otto

Il sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Il numinoso

Il sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Dal libro *Il sacro* presentiamo come brano le considerazioni con cui Rudolf Otto introduce la nozione di «numinoso» o «totalmente Altro».

Tenteremo ora di farlo qui a proposito della singolare categoria del *sacro*. La santità è in primo luogo una categoria di interpretazione, di valutazione, la quale come tale si riscontra soltanto nel campo religioso, mentre in altri campi, come per esempio nell’etica, amplia il proprio ambito, ma mai si afferma indipendentemente dalla religione: è complessa e racchiude in sé un momento di assoluta peculiarità, si sottrae alla sfera del razionale nel senso su indicato ed è un *arreton*, un ineffabile, in quanto è assolutamente inaccessibile alla comprensione *concettuale* (come è anche il bello in un altro campo).

1. Questa affermazione sarebbe pregiudizialmente erronea se la santità fosse ciò che comunemente sta a significare nel linguaggio filosofico e naturalmente anche in quello teologico. Ci siamo cioè abituati a usare la parola «santo» in un senso prettamente figurato e che non è affatto il suo senso originario. Generalmente l’intendiamo come predicato assolutamente morale, come il buono perfetto. Così Kant chiama santa quella volontà che, mossa solo dal dovere, ubbidisce senza titubanze alla legge morale. Ma ciò non sarebbe che la perfetta volontà morale. Così si parla anche della santità del dovere e della legge, pensando solo alla sua necessità pratica e alla sua obbligatorietà per tutti. Ma un tale uso della parola «santo» non è rigoroso. *Santo* contiene questi significati, ma implica ancora, a norma del nostro sentimento, qualcosa di più che ora qui intendiamo isolare *particolarmente*. Il fatto è che la parola santo e i suoi equivalenti già nel semitico, nel latino, nel greco, ed in altre lingue antiche, denotò in origine sopra tutto questa sola eccedenza e non denotò affatto il momento morale, o almeno non lo

contenne *a priori*, né mai esclusivamente. Poiché nello spirito del nostro linguaggio il senso morale è senza dubbio sempre contenuto nella parola santo, a noi gioverà, pur momentaneamente, durante le nostre ricerche sul peculiare significato di questa parola, formare pertanto un nome speciale, che contenga l'idea della santità, *minorata* del suo momento morale, e aggiungiamo subito del momento razionale.

Ciò di cui parliamo e che in qualche modo tenteremo di determinare, cioè di rendere accessibile al sentimento, costituisce l'intima essenza di *ogni* religione, senza la quale religione non sarebbe. Ma col più efficiente vigore vive nelle religioni semitiche, massime in quella biblica, ove anzi ha una determinazione particolare: cioè *q?dosh*, che corrisponde a *hagios* e a *sanctus* e più precisamente ancora a *sacer*. [...]

2. Si tratta dunque di trovare un nome per designare questo momento isolatamente, nome che, prima, ne determini tutta la peculiarità e che, secondariamente, renda possibile di comprendere e rilevarne le eventuali sottospecie o i gradi di sviluppo. Io formo pertanto la parola: il *numinoso* (se si può fare di *omen* ominoso, si può fare anche da *numen* numinoso), intendendo parlare di una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e di uno stato d'animo numinoso che subentra ogni qualvolta quella sia applicata, vale a dire quando un oggetto è pensato come numinoso. Simile categoria è assolutamente *sui generis* e non è definibile nel senso stretto, come non lo è alcun dato fondamentale e originale, ma è soltanto atta a essere accennata. Per agevolarne l'intendimento si può tentare di condurre l'ascoltatore, a forza di accenni, fino al punto in cui questo sentimento si desti, scaturisca e diventi cosciente nell'anima.

R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, p. 24

Rudolf Otto

Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Il sentimento «creaturale» come riflesso del senso del numinoso nella consapevolezza di sé (Momenti dei numinoso I)

Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Dal libro *Il sacro* presentiamo come brano le considerazioni di Rudolf Otto relative al sentimento creaturale che l'uomo percepisce davanti al «numinoso».

1. Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. [...]

Invitiamo poi, nell'esame e nell'analisi di tali momenti e di tali stati d'animo di devozione solenne e di commozione, a tenere gran conto di ciò che esse non hanno di comune con altre emozioni, per esempio con il sentimento di elevatezza morale che ci pervade nel contemplare una bell'azione, e di badare quindi a ciò che nel loro contenuto sentimentale hanno di più e di particolare. Qui senza dubbio incontriamo, come cristiani, anzitutto dei sentimenti che, con minore intensità, ci erano già noti in altri campi: sentimenti di riconoscenza, di umile sottomissione e di devozione. Ma questi non esauriscono affatto il momento della religiosità pia, né tradiscono i tratti specialissimi della solennità, quella solennità della singolare commozione che soltanto qui si manifesta.

2. Lo Schleiermacher ha felicemente rilevato un elemento notevolissimo di tale esperienza: quello del sentimento della «dipendenza». Ma due osservazioni si possono contrapporre alla sua importante scoperta.

In primo luogo, il sentimento di cui egli intende parlare non è, per la sua qualità speciale, un sentimento nel senso «naturale» della parola, cioè tale, quale può riscontrarsi anche in altri campi della vita e dell'esperienza, prodotto dal riconoscimento della propria impotenza ed insufficienza di fronte alle relazioni con l'ambiente. Esiste una rispondenza fra questi sentimenti e quello messo in rilievo dallo Schleiermacher, il quale per mezzo di quelli può dunque essere segnalato, spiegato, meglio riferito al proprio oggetto, sì che divenga sentito e còlto per se stesso. Ma la cosa stessa nonostante tutte le somiglianze e tutte le analogie è *qualitativamente* diversa da tutti i sentimenti analoghi. Lo Schleiermacher stesso fa una distinzione vigorosa fra il sentimento di dipendenza religiosa e tutti gli altri sentimenti di dipendenza. [...] Quando Abramo (*Genesi* 18, 27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomiti, dice:

Ecco un sentimento di dipendenza che si professa tale da se stesso, ciò che è pure molto di più e nello stesso tempo tutt'altra cosa qualitativamente, da tutti i sentimenti di dipendenza. Cerco una denominazione per la cosa e dico: *sentimento di essere creatura* – il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura. [...]

3. L’altro errore dello Schleiermacher nella sua determinazione è che egli, attraverso il sentimento della dipendenza o come noi diciamo ora attraverso il sentimento creaturale, vuole circoscrivere il contenuto caratteristico del sentimento religioso stesso. Secondo lui il sentimento religioso sarebbe in primo luogo un autosentimento immediato, un sentimento di peculiare determinatezza del mio io e precisamente della mia dipendenza. Soltanto mediante una deduzione, in quanto cioè io posso immaginare una causa al di fuori di me si può stabilire, secondo Schleiermacher, l’incontro col divino. Questo però è assolutamente contrario al dato di fatto spirituale. Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un’ombra (vale a dire al momento dello «sgomento») il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente* e *direttamente* ad un *soggetto fuori dell’io*. Ma proprio questo è il numinoso. Là dove il *numen* è sentito presente, come è il caso di Abramo, o là, dove si sente un qualche cosa di carattere numinoso, o dove l’animo del proprio intimo si svolge verso di esso, perciò solo in conseguenza di un’applicazione della categoria del numinoso ad un oggetto reale o presunto, là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo *riflesso*.

R. Otto, *Il sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 28-29

Rudolf Otto

Il sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Mysterium tremendum (Momenti del numinoso II)

Il sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Dal libro *Il sacro* presentiamo come brano le considerazioni attraverso cui Rudolf Otto connota il «numinoso» come *mysterium tremendum*.

Ma cosa e com’è dunque questo numinoso stesso, sentito oggettivamente fuori di me?

È dichiarabile, dappoiché è irrazionale, vale a dire, non spiegabile per concetto, ma solo mediante la sua caratteristica reazione nell’anima. «È di tal

guisa, che afferra e commuove l'animo umano con questa e quella determinata ripercussione». Tentiamo di spiegare «questa e quella» determinata risonanza, cercando di farle vibrare nuovamente a mezzo di sentimenti congeneri, analoghi ed opposti, e a mezzo di espressioni simboliche. Noi cerchiamo qui ora questa risonanza appunto, a differenza dello Schleiermacher, come primigenia e scaturiente dall'oggetto, cui *segue* nel sentimento di sé, come un'ombra, il senso della creatura.

Esaminiamo ciò che è nel più profondo e nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa, in quanto questa è qualcosa più della credenza nella salvezza, della fiducia o dell'amore: ciò, che, prescindendo da questi sentimenti complementari può in qualche momento commuovere e riempire il nostro animo con forza quasi frenetica. Seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimandoci con coloro che stanno attorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accompagnano; osserviamolo durante le solennità e nelle ripercussioni che i riti e i culti destano in noi; in ciò che vive e s'agita attorno ai monumenti e agli edifici religiosi, attorno alle chiese e ai templi: una sola espressione s'impone: senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero. [...]

A) *Il momento del tremendo (il terrificante)*

Alla qualità positiva della cosa accenna l'aggettivo *tremendum*. «*Tremor*» per sé è semplicemente paura; un sentimento naturale, ben noto. Ma qui vale come indicazione, proprio senza dubbio ma pur tuttavia puramente analogica, di una reazione sentimentale di un tipo ben determinato, che se ha affinità con la paura genericamente intesa e da questa per analogia può ricavare luce, è in realtà tutt'altra cosa dall'atteggiamento dello spavento.

Esistono in alcune lingue espressioni che denotano sia esclusivamente, sia prevalentemente, il *timore* che è qualcosa più del timore visuale. Tale ad esempio *hiq'disch* (santo) nell'ebraico. «Santificare una cosa nel proprio cuore» vuol dire avvolgerla e contrassegnarla con un sentimento di speciale tremebonda riverenza, non confondibile con altre forme di rispetto, vuol dire avvalorarla mediante la categoria del numinoso. Il Vecchio Testamento sovrabbonda di espressioni affini per indicare simile sentimento. È particolarmente notevole qui l'*emat Jahveh*, il «terrore di Dio» che Jahvè può emanare, che anzi può mandare come un demonio, e che si impadronisce di un individuo come una paralisi: esso è strettamente collegato al *deỳma panikón*, il terrore panico dei greci. [...]

B) *Il momento della sovrappotenza (majestas)*

Noi possiamo ricapitolare il fin qui detto intorno a quel che implica il *tremendum* con l'ideogramma dell'«assoluta inaccessibilità». Si intuisce subito che un altro momento deve essere raggiunto per abbracciarlo in pieno: quello della «potenza», del «dominio», della «sovrappotenza», dell'«assoluta sovrappotenza». Noi sceglieremo per esprimerlo, qui, come nome-simbolo il vocabolo *majestas*. Tanto più volentieri in quanto nello stesso vocabolo il nostro senso linguistico sente vibrare ancora l'ultima sottile traccia del numinoso. Il momento del «tremendo» è appunto dato più adeguatamente come *tremenda majestas*. Il momento della *majestas* può sopravvivere anche quando il primo, della inaccessibilità, si attenua e svanisce, come ad esempio può accadere nella esperienza mistica. Precisamente a questo elemento della assoluta sovrappotenza, della maestà, è collegato come sua ombra e ripercussione soggettiva quel «sentimento creaturale». Il quale, come contrapposizione all'onnipotenza obbiettivamente sentita, si traduce nel sentimento del proprio affogamento, della propria nullità, dell'essere fango e cenere e niente altro. [...]

C) *Il momento dell'«energico»*

Infine i momenti del *tremendum* e della *majestas* comprendono in sé un terzo momento, che potrei denominare l'«energia» del numinoso. È riconoscibile nitidamente nella *orghé* o ira e suggerisce specialmente le espressioni simboliche di vitalità, passione, movimento emozionale, volontà, forza, movimento, eccitamento, attività, impeto. Tali suoi tratti si riproducono costantemente, dagli stadi del demonismo fino all'idea del Dio vivente. Essi rappresentano quel tale momento relativo al *numen* che, se sperimentato, mette in azione il sentimento dell'uomo, lo spinge al «fervore operoso», lo colma di una sconfinata tensione dinamica, sia nell'ascesi, sia nello zelo contro il mondo e contro la carne, sia in un eroico comportamento, in cui la eccitazione interna erompe all'esterno del mondo. [...]

D) *Il momento del mistero. Il «completamente altro»*

Mysterium tremendum noi abbiamo appellato l'oggetto numinoso e ci siamo dati a determinare l'aggettivo, il *tremendum*, esso stesso puramente analogo, poiché la sua analisi ci appariva più agevole che quella del sostantivo, *mysterium*. Ma noi dobbiamo ora cercare di avvicinarci anche a questo più da presso. [...]

Mysterium, *mystes*, *Mystik* derivano verisimilmente da un'unica radice,

che in sanscrito ancora si conserva, *muš*. *Muš* vale restare occulto, nascosto, segreto (*muš* vale lavorio occulto, nascosto, segreto e può quindi assumere il significato di ingannare e di rubare, involare). *Mysterium* assunto nel suo valore universale e sbiadito significa già a prima vista solamente segreto, nel senso di straniero a noi, incompreso ed inesplicato, e in quanto *mysterium* costituisce quel che è da noi inteso una pura nozione analogica, ricavata dall'ambito del naturale, che si presta come raffigurazione di una certa analogia, senza che effettivamente attinga la realtà. In se stesso, però, il misterioso *religioso*, l'autentico *mirum*, è, se vogliamo forse coglierlo nell'essenza più tipica, il «completamente altro», il *tháteron*, l'*anyad*, l'*alienum*, l'*aliud valde*, l'estraneo straniero e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione «nascosto», assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa.

R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 32-35

Gerhardus Van der Leeuw

Fenomenologia della religione

«La fenomenologia cerca il *fenomeno*»

Fenomenologia della religione, Epilogo

La religione è un fenomeno da studiare in un modo del tutto speciale perché – se, come dice l'etimologia, il «fenomeno» (dal greco *phaino*, «mostro», «appaio») è ciò che si mostra – quello con cui ha a che fare la religione, ossia Dio e il divino, è un «fenomeno» che per principio si sottrae all'osservazione scientifica e all'indagine razionale. Ma se fenomenologia significa parlare di ciò che si mostra, com'è possibile una «fenomenologia della religione»? Questo interrogativo anima la riflessione di Gerhardus Van der Leeuw.

Al centro della sua opera principale, *Fenomenologia della religione*, pubblicata nel 1933 e rielaborata postuma dal figlio nel 1950, sta il tentativo di fornire un'analisi completa del fenomeno religioso nelle sue espressioni e manifestazioni. Presentiamo

come brano alcune riflessioni tratte dall'Epilogo dell'opera in cui Van der Leeuw enuclea i tratti salienti del suo approccio metodologico allo studio della religione, demarcando la fenomenologia della religione dalla storia della religione, dalla psicologia della religione, dalla filosofia della religione e dalla teologia.

1. La fenomenologia cerca il *fenomeno*; che cos'è il fenomeno? È ciò che *si mostra*. Questo comporta una triplice affermazione: 1) vi è qualche cosa; 2) questa cosa si mostra; 3) è un fenomeno per il fatto stesso di mostrarsi. Ora, il fatto di mostrarsi interessa sia quel che si mostra, sia colui al quale viene mostrato; di conseguenza il fenomeno non è un semplice oggetto; e non è neppure l'*oggetto*, la vera realtà, la cui essenza sarebbe soltanto ricoperta dall'apparenza delle cose vedute. Di questo parla una certa metafisica. Con *fenomeno* non si intende neppure qualche cosa di puramente soggettivo, una *vita* del soggetto, studiata da un ramo distinto della psicologia, nella misura in cui ne ha la possibilità. Ma il fenomeno è insieme un oggetto che si riferisce al soggetto, e un soggetto relativo all'oggetto. Con questo non si vuol intendere che il soggetto subirebbe qualche usurpazione del suo campo da parte dell'oggetto, o viceversa. Il fenomeno non è prodotto dal soggetto, e tanto meno corroborato o dimostrato da lui. Tutta la sua essenza consiste nel mostrarsi, mostrarsi a *qualcuno*. Appena il qualcuno comincia a parlare di ciò che si mostra, vi è fenomenologia.

Di conseguenza il fenomeno, rispetto al *qualcuno* cui si mostra, comporta tre caratteri fenomenali sovrapposti: 1) è – relativamente – *nascosto*; 2) *si rivela progressivamente*; 3) è – relativamente – *trasparente*. Queste tappe sovrapposte sono non eguali, ma correlative a quelle della vita: 1) *esperienza vissuta*; 2) *comprensione*; 3) *testimonianza*. I due ultimi rapporti, scientificamente trattati, costituiscono il compito della fenomenologia. [...]

1. Occuparsi di fenomenologia significa parlare di quel che si mostra; quanto alla religione, è un'esperienza vissuta liminare, che si sottrae allo sguardo, è una rivelazione che, per la sua essenza, è e rimane nascosta. Come possiamo parlare di quel che sfugge e si nasconde? Come coltivare la fenomenologia dove non vi è fenomeno? Come si può dire che esiste una *fenomenologia della religione*?

Antinomia capitale per tutte le religioni, ma anche essenziale per ogni comprensione. E appunto perché tocca *l'una e l'altra*, la religione e la comprensione, la nostra scienza diventa possibile. Certo, si può osservare con ragione che la fede non esclude l'*epoché*[1], né questa la fede. Si può notare che

la Chiesa cattolica stessa ammette un *duplex ordo* di considerazione, uno puramente razionale, l'altro dipendente solo dalla fede. Si può constatare che un cattolico come Przywara vorrebbe eliminare dalla filosofia ogni intenzione apologetica, anche sussidiaria, e milita valorosamente per l'*epoché*[2]. Eppure non possiamo fare a meno di riconoscere che queste riflessioni sono tutte dovute all'imbarazzo in cui si è. Infatti è in fondo del tutto impossibile mantenere l'atteggiamento dell'*epoché* di fronte a ciò che, da una parte, altro non è che l'esperienza vissuta di un limite, e d'altra parte è l'esperienza dell'essere afferrato. Senza la condotta esistenziale, non avremmo potuto sapere nulla della religione o della fede. Può essere utile e buono il preferire il metodo dell'*epoché*; può anche essere opportuno, perché dove soltanto una condotta esistenziale data in precedenza avesse il diritto di diffondersi, un pregiudizio grossolano invaderebbe anche troppo facilmente il terreno. Ma come intenderemo la vita della religione, se ci teniamo in disparte, da contemplativi? Che dico: come potremo intendere ciò che, per principio, sfugge al nostro intelletto?

Ma abbiamo scoperto che ogni comprensione, non soltanto quella della religione, raggiunge alla fine il limite ove perde il suo nome e diventa un «esser compresa». Più la comprensione penetra profondamente in un fenomeno, meglio *comprende*, e più diventa chiaro per chi intende che il fondamento ultimo della comprensione non è in se stesso, ma è in qualche cosa di *diverso*, che lo comprende oltre il limite. Mancando questa comprensione di valore assoluto, decisiva, non ve ne sarebbe nessuna. Ogni comprensione *fino in fondo* cessa di essere tale prima di aver raggiunto il fondo: invece di comprendere, riconosce se stessa come compresa. In altri termini, ogni comprensione, a qualsiasi oggetto si riferisca, è alla fine religiosa. Ogni significato sbocca, prima o poi, nel significato ultimo. «In quanto si riferisce all'uomo tutto intero e trova propriamente il suo estremo compimento soltanto nella totalità delle circostanze del mondo, ogni comprensione ha un tratto religioso..., noi ci comprendiamo in Dio»[3].

Quel che così si esprime nel senso della linea religiosa orizzontale, può parimenti tradursi nel linguaggio della linea verticale. Se comprendere è, in ultima analisi, esser compresi, amare sarà, alla fine, essere amati. Ogni amore umano altro non è che la risposta all'amore accordato a noi. «In questo è la carità, che senza aver noi amato Dio, Egli per primo ci ha amati... Noi dunque amiamo Dio, poiché Egli per il primo ci ha amato»[4].

In realtà capire presuppone l'*epoché*; non l'atteggiamento di un freddo spettatore, ma, al contrario, lo sguardo affettuoso che chi ama volge all'oggetto amato. Infatti ogni comprensione riposa sull'amore che si dà. Se

non fosse così, sarebbe impossibile parlare di qualsiasi cosa che si mostra, non unicamente nella religione, ma nel senso più generale. Infatti nulla si mostra a chi non ama. Esperienza platonica oltre che cristiana. [...]

2. L'uso delle espressioni: storia della religione o delle religioni, scienza della religione o delle religioni, storia comparata delle religioni, psicologia o filosofia della religione, eccetera, resta fino ad oggi assai oscillante e impreciso. È vaga non soltanto la forma, ma anche il contenuto oggettivo. Certo, i vari rami della scienza religiosa (presa qui nel significato più esteso) non potrebbero vivere l'uno senza l'altro; hanno continuo bisogno di prestarsi reciproco appoggio. Ma, dal momento in cui non si tiene più conto dei limiti dell'indagine, tutto l'essenziale è perduto. Storia della religione, filosofia, psicologia della religione, e disgraziatamente anche teologia, sono, ognuna per la parte sua, tiranne che vorrebbero imporre ai sudditi il giogo preparato per loro. La fenomenologia della religione non solo mira a distinguersi da esse, ma aspira, possibilmente, ad insegnar loro la moderazione. Per questo definiremo anzitutto che cosa non è la fenomenologia, e quel che, nella sua essenza, non corrisponde né all'essenza né all'uso delle altre discipline.

La fenomenologia della religione non è *la poesia* della religione. Constatarlo non è superfluo, infatti abbiamo accennato espressamente al carattere poetico che distingue l'esperienza vissuta della struttura, nel suo tipo ideale. In questo senso è comprensibile anche Aristotele, quando afferma che lo storico espone quel che è accaduto, e il poeta quel che accadrebbe in questo o quel caso; per questo la poesia è cosa filosofica e più seria della storia. È bene tenerlo presente, di fronte ad ogni nuda narrazione storica o pura cronaca. Né dobbiamo dimenticare che l'arte è uno studio non meno della scienza; la scienza una configurazione, non meno dell'arte[5]. Ma sussiste, in ogni caso, fra poesia e scienza, una differenza che si fa notare nel loro rispettivo comportamento, dal principio alla fine. L'opera del fenomenologo resta sempre legata all'oggetto, può svolgersi senza aver continuamente di fronte il caos dato, senza lasciarsi sempre correggere dai fatti. Certo, anche l'artista parte dall'oggetto, ma non gli è legato; in altri termini il poeta non ha bisogno di conoscere questa o quella lingua, di studiare questo o quel periodo della storia (cose non assolutamente indispensabili neppure al poeta che scrive un romanzo cosiddetto storico). Per interpretare un mito, ha licenza di trasformarlo del tutto, come fece, ad esempio, Wagner per la saga dei Germani e dei Celti. Qui il fenomenologo incontra il limite a lui impartito; la sua strada passa sempre fra il caos informe del mondo storico e la struttura della figurazione che egli ne trae. Né

da questa parte né da quell'altra, per tutta la vita. Il poeta invece va più lontano.

In secondo luogo, la fenomenologia della religione *non è la storia della religione*. Certo, la storia non può dire nulla senza prender posizione verso i fenomeni; una semplice traduzione, l'edizione di un testo, non si potrebbero fare senza ermeneutica, come abbiamo visto. Da parte sua, il fenomenologo può lavorare soltanto su materiali storici; deve sapere quali documenti esistano, che caratteri, che proprietà hanno, prima di accingersi a interpretarli. Storico e fenomenologo lavorano perciò in comunione stretta, anzi abitualmente sono uniti nella persona di un ricercatore unico. Tuttavia la missione dello storico differisce essenzialmente da quella del fenomenologo e ha fini diversi. Per lo storico tutto consiste in primo luogo nello stabilire quel che fu, e anche dove non intende, deve descrivere quanto ha trovato, anche se la descrizione dovesse ridursi a registrare e catalogare. Il fenomenologo invece, quando non ha capito, non ha niente da dire. Cammina, avanza o retrocede; lo storico fa altrettanto, ma si ferma più spesso; qualche volta non si muove affatto. Nel cattivo storico questo significa soltanto indolenza o incapacità; al contrario, il silenzio del buono storico altro non è che una necessaria rinuncia, e torna a suo onore.

In terzo luogo, la fenomenologia della religione non è una *psicologia della religione*. È vero che ai giorni nostri la psicologia assume aspetti così svariati, che diventa difficile segnarle una linea di demarcazione con le altre discipline. Comunque, dovrebbe essere chiaro che la fenomenologia non si identifica con la psicologia sperimentale. Più difficile separarla dalla psicologia della forma e della struttura; tuttavia questo potrebbe o dovrebbe esser comune a tutte le psicologie: che si occupino unicamente di ciò che è psichico, del dominio dell'anima. La psicologia della religione cerca dunque di intendere lo psichico nella religione e applicato alla religione; nella misura in cui lo psichico dice la sua parola e collabora in tutto quel che è religioso, psicologia e fenomenologia hanno un compito comune. Ma nella religione si mostra qualche cosa di più del puro psichico: l'uomo vi partecipa, vi agisce, tutto intero, e tutto intero è afferrato dalla religione. Perciò la psicologia sarebbe competente in questo campo soltanto se assurgesse al livello di scienza dello spirito in generale, come fa, del resto, abbastanza spesso. Ma se la dobbiamo limitare all'oggetto che le è proprio, possiamo dire che la fenomenologia della religione percorre, procedendo all'indietro e in avanti, tutto il campo della vita religiosa, mentre la psicologia della religione ne percorre soltanto una parte.

Quarta distinzione: la fenomenologia della religione *non è la filosofia della*

religione. È lecito ritenere che prepari tale filosofia; infatti, avendo natura sistematica, è un ponte fra i vari compartimenti scientifici della storia delle religioni e l'indagine filosofica. Indubbiamente la fenomenologia porta a questioni filosofiche e metafisiche, che essa stessa non è autorizzata a porre. E la filosofia della religione non può fare a meno della sua fenomenologia. Troppo spesso fu coltivata questa o quella filosofia della religione che partiva, ingenuamente, dal *cristianesimo*, cioè, in realtà, dall'Europa occidentale del diciannovesimo secolo e addirittura dal deismo che fioriva intorno al 1800. Chiunque vuol rendere la religione oggetto di una filosofia, deve sapere in che cosa consiste la religione: non ha il diritto di presupporla, come cosa sottintesa. Il suo scopo tuttavia è diverso: deve sapere in che consiste la religione appunto per sottoporre quel che vi trova al movimento dialettico dello spirito. Il quale anch'esso si muove in modo oscillatorio, benché diversamente dalla fenomenologia. Il moto oscillatorio del filosofo è immanente allo spirito; ogni filosofo ha in sé qualche cosa di Dio, a lui si addice muovere il mondo dall'interno. Ora, la sola idea di somigliare a Dio ispira al fenomenologo non soltanto un vivo timore, ma può fargli orrore, come un peccato contro lo spirito della sua scienza.

Infine la fenomenologia *non è una teologia*. La teologia accampa, insieme con la filosofia, la pretesa di scoprire la verità, mentre su questo punto la fenomenologia pratica l'*epoché*. Ma la loro opposizione penetra più profondamente: la teologia non parla soltanto di una linea orizzontale, che forse conduce a Dio, e di una linea verticale, che viene da Dio e sale verso di lui: la teologia parla di Dio. Nella fenomenologia Dio non è né soggetto né oggetto, infatti non si mostra, cioè non si mostra in maniera da poterlo intendere e parlare di lui. Se si mostra, lo fa in modo del tutto diverso, e ne risulta non il discorso comprensibile ma il messaggio annunciato. Ecco il dominio della teologia. Anch'essa *va e viene*, ma né l'una né l'altra direzione è un dato o un'interpretazione; si va e si viene dalla oscurità nascosta alla rivelazione, dalla terra al cielo, o forse all'inferno. La fenomenologia non sa nulla di cielo e inferno; è al suo posto sulla terra, per quanto sappia di esser trasportata verso l'oltretomba dall'amore.

3. La fenomenologia della religione deve dunque, anzitutto, dare dei nomi: sacrificio, preghiera, salvatore, mito, eccetera. Designa anche fenomeni. In secondo luogo, deve inserirli nella vita, farne metodicamente esperienza vissuta. In terzo luogo deve collocarsi accanto ai fenomeni e, nell'*epoché*, cercare di guardare ciò che si mostra. Quarto: tenta di elucidare quel che ha visto, e, quinto (riunendo tutti gli atti precedenti), si sforza di intendere ciò che si è mostrato. Infine, deve affrontare la realtà caotica, i segni non ancora

interpretati, e dar testimonianza di quel che ha capito. Dal suo programma, così definito, sono esclusi problemi di ogni specie, eventualmente interessantissimi in sé. La fenomenologia non sa nulla di uno *sviluppo* storico della religione, e nulla, *a fortiori*, di un'*origine* della religione; la sua missione torna sempre ad essere quella di liberarsi e di astenersi da ogni posizione non fenomenologica, per acquisire sempre nuovamente i grandi vantaggi inerenti alla sua elevata posizione.

A tal fine la mirabile descrizione dell'osservatore psicologo, tracciata da Kierkegaard, potrà servirci, non come regola e neppure come ideale, ma come costante rimprovero: «Occorre all'osservatore psicologo un'agilità ancor più magistrale di quella del funambolo, perché possa trasporsi nell'interno degli uomini e riprodurre le loro posizioni; è necessario che il suo silenzio, nei momenti di fiduciosa intimità, abbia qualche cosa di seducente, di incantevole, affinché, mediante questo stesso silenzio e per il fatto di non essere osservato (circostanze prodotte artificialmente), gli spiriti che si chiudevano possano venir portati a sfogarsi come in un monologo; deve anche possedere nell'anima sua la spontaneità di un poeta, per saper estrarre e modellare un tutto ben ordinato da ciò che l'individuo espone sempre per mezzo di sparsi e disordinati frammenti»[6].

G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1975, pp. 529-30, 538-43

1. Termine greco adottato dal fondatore della fenomenologia, Edmund Husserl, per indicare l'operazione di «sospensione» e di «messa tra parentesi» di ciò che vale per il senso comune, al fine di provocare il passaggio e la conversione del soggetto dall'atteggiamento naturale a quello filosofico.

2. Erich Przywara (1889-1972), gesuita, teologo e filosofo, sensibile all'influenza della fenomenologia e dell'esistenzialismo, sviluppò un'antropologia filosofica nel quadro di una metafisica dell'essere (*Analogia entis*, 1932) che sancisce la radicale differenza tra l'essere della creatura e quello del creatore, ma al tempo stesso la tensione analogica che spinge la prima a risalire verso quest'ultimo.

3. La citazione è tratta dal libro *Lebensformen* (*Forme di vita*) di Eduard Spranger (1882-1963), allievo di Dilthey e teorico del metodo delle «scienze dello spirito».

4. 1 *Giov*. 4, 10, 19.

5. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 9. [*Nota di Van der Leeuw*.]

6. La citazione è tratta da *Il concetto di angoscia* (1844).

Mircea Eliade

Occultismo, stregoni e mode culturali. Saggi di religioni comparate

Occultismo ed esoterismo nel mondo moderno

Occultismo, stregoni e mode culturali. Saggi di religioni comparate

Il rumeno Mircea Eliade è stato tra gli studiosi più originali, versatili e prolifici del mito e delle religioni. Autore di un'imponente serie di studi – il più importante dei quali è il *Trattato di storia delle religioni* del 1949 – Eliade si contrappone nello studio scientifico delle religioni sia all'approccio positivistico che a quello relativistico, ispirandosi piuttosto a quello fenomenologico e alla teoria dei simboli elaborata da Carl Gustav Jung. Egli postula una fondamentale distinzione tra il Sacro e il Profano, intendendoli come due fondamentali modi di essere-nel-mondo che l'uomo ha sviluppato nel corso della sua storia, al fine di dare ordine al tempo e allo spazio e renderli abitabili. La caratteristica del Sacro, di cui egli afferma l'autonomia, è che esso introduce una rottura rispetto all'omogeneità del tempo e dello spazio profano: si rende così possibile l'irrompere del divino e delle sue manifestazioni in quelle che Eliade chiama «ierofanie», le quali per le società tradizionali sono fondatrici di ordine e di senso. Su queste basi Eliade ha anche osservato con grande e poliedrica sensibilità l'evolversi delle società moderne, divenendo un acuto osservatore di tendenze, mode culturali e fenomeni che contraddistinguono la vita odierna. Presentiamo alcune pagine tratte da un saggio, *Occultismo, stregoni e mode culturali. Saggi di religioni comparate* (1976), in cui egli analizza con occhio critico il diffondersi dell'occultismo e dell'esoterismo nel mondo moderno.

Secondo l'*Oxford Dictionary* il termine «*occult*» fu usato la prima volta nel 1545 con il significato di «ciò che non è afferrato o afferrabile dalla nostra mente; ciò che è al di là della comprensione e della conoscenza ordinaria». Quasi un secolo dopo, nel 1633, la parola assunse un significato supplementare; l'occulto era diventato l'oggetto di «quelle presunte scienze antiche e medioevali che si riteneva implicassero la conoscenza e l'uso delle rappresentanze di una natura segreta e misteriosa (quali la magia, l'alchimia, l'astrologia, la teosofia)». Troviamo una definizione più ampia, corrispondente all'uso attuale del termine, nello stimolante articolo di Edward A. Tiryakian *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, dedicato alla sociologia della cultura esoterica.

Per Tiryakian sono «occulte» «le pratiche, tecniche o procedimenti che: *a*) fanno scaturire forze nascoste o segrete della natura o del cosmo, forze che non possono essere misurate né conosciute con gli strumenti della scienza moderna, e che *b*) hanno come conseguenza desiderata o voluta risultati empirici quali il riuscire a conoscere determinati eventi oppure alterarne il corso empirico rispetto a quello che sarebbe stato senza il loro intervento [...]».

La definizione di «esoterismo» è più sottile. Per Tiryakian sono esoterici quei «sistemi di credenze religioso-filosofici che stanno alla base di pratiche e tecniche occulte; il termine, vale a dire, si riferisce alle più ampie indagini cognitive sulla natura e sul cosmo e alle riflessioni epistemologiche e ontologiche sulla realtà ultima che costituiscono una riserva di sapere per procedimenti occulti».

Ma il rappresentante più importante e significativo dell'esoterismo contemporaneo – René Guénon – si oppone energicamente alle cosiddette pratiche occulte. Come vedremo, la distinzione non è di poco conto; ci aiuterà a capire i ruoli paralleli dell'occultismo e dell'esoterismo nei tempi moderni.

Come è noto, tutte le credenze, teorie e tecniche comprese nei termini «occulto» ed «esoterico» erano già diffuse nella tarda antichità. Alcune di esse, come la magia, l'astrologia, la teurgia e la negromanzia, erano state inventate o ordinate in sistemi un paio di millenni prima, in Egitto e in Mesopotamia. È superfluo aggiungere che la maggioranza di queste pratiche non scomparvero completamente nel medioevo. Attinsero però nuovo prestigio, ottennero grande rispetto e conobbero molta fortuna durante il Rinascimento italiano. [...]

Gli scrittori francesi del XIX secolo e il loro interesse per l'occulto

La moda dell'occultismo fu creata da un seminarista francese – Alphonse-Louis Constant – nato nel 1810 e conosciuto come Eliphas Lévi, suo *nom de plume*. Di fatto, il termine «occultismo» fu coniato da questo aspirante prete e usato per la prima volta in inglese dal teosofo A.D. Sinnet nel 1881. Nei suoi anni maturi, Lévi lesse la *Qabbala denudata* di Christian Rosenroth e forse le opere di Jacob Boehme, Swedenborg, Louis-Claude de Saint-Martin («*le Philosophe inconnu*») e di altri *théosophes* del XVIII secolo. I suoi libri – *Dogme et rituel de la haute magie* (1856), *L'Histoire de la magie* (1859) e *La clef des grands mystères* (1861) – sono un'accozzaglia di frasi pretenziose; tuttavia ottennero un successo che oggi si stenta a giustificare. L'«Abbé» Lévi era «iniziato» in diverse società segrete – i rosacroce, i massoni, ecc. – sia in

Francia che in Inghilterra; conobbe Bulwer-Lytton, l'autore del famoso romanzo occultista *Zanoni*, e fece una certa impressione su Madame Blavatsky, la fondatrice della Società Teosofica.

Eliphas Lévi, che morì nel 1875, fu tenuto in grande considerazione dalla generazione successiva di neo-occultisti francesi. Il più ragguardevole dei suoi discepoli fu il dr. Encausse, nato nel 1865, che si faceva chiamare «Papus». Egli affermava di aver appreso il rituale iniziatico da un individuo alquanto misterioso chiamato Don Martines de Pasqually (1743-1774), fondatore di un nuovo ordine esoterico pomposamente chiamato *Franc-Maçonnerie des Chevaliers Maçons Elus Cohen de l'Univers*. Papus pretendeva inoltre di essere «il vero discepolo» di Saint-Martin, il «*Philosophe inconnu*». Non posso esaminare qui la tesi centrale di Martines de Pasqually; basti dire che per lui scopo dell'iniziazione era la reintegrazione dell'uomo nei suoi perduti «privilegi adamitici», cioè il recupero della condizione primitiva di «uomini-dèi creati a immagine di Dio». Tali convinzioni erano condivise dal «*Philosophe inconnu*» e dalla maggioranza dei *théosophes* cristiani del XVIII secolo. Per tutti costoro, infatti, la condizione dell'uomo prima della caduta era suscettibile di recupero tramite il «perfezionamento spirituale», la teurgia (cioè l'evocazione di spiriti angelici) o pratiche alchimistiche. Le innumerevoli società segrete, gruppi mistici e logge massoniche del secolo XVIII perseguivano tutte la rigenerazione dell'uomo caduto. I loro simboli centrali erano il tempio di Salomone, che doveva essere simbolicamente ricostruito; l'ordine dei Cavalieri Templari, che doveva almeno parzialmente tornare a nuova vita; e il Graal, il cui mito e i cui riposti significati si supponevano presenti nelle pratiche dell'alchimia spirituale. [...]

Del tutto diverso è l'orientamento che si manifesta negli autori francesi della seconda metà del XIX secolo, attratti dalle idee, mitologie e pratiche, divulgate da Eliphas Lévi, Papus e Stanislas de Guaita. Da Baudelaire e Verlaine, da Lautréamont e Rimbaud ai nostri contemporanei, André Bréton e i suoi discepoli, l'occulto viene utilizzato come un'arma potente di ribellione contro l'*establishment* borghese e la sua ideologia. È in gioco un rifiuto della religione ufficiale, delle etiche, dei costumi sociali ed estetici contemporanei. Alcuni di questi artisti non sono solo anticlericali, come del resto la maggior parte dell'*intelligencija* francese, ma anche anticristiani. Il loro rifiuto abbraccia in realtà sia i valori ebraico-cristiani che gli ideali greco-romani e del Rinascimento. Il loro interesse per la gnosi e altri gruppi segreti non dipende solo dalle preziose conoscenze che vi possono attingere, ma è influenzato anche dalla persecuzione che questi gruppi hanno subìto da parte

della Chiesa. Nella tradizione occultista vengono cercati elementi preebraico-cristiani e preclassici (anteriori al mondo greco), cioè metodi creativi e valori spirituali egiziani, persiani, indiani o cinesi. Le arti più arcaiche, la rivelazione «primordiale» della bellezza, forniscono nuovi ideali estetici. Stéphane Mallarmé dichiara che un poeta moderno deve andare *al di là* di Omero; con Omero infatti comincia la decadenza della poesia occidentale. E alla domanda dell'intervistatore: «ma quale poesia esisteva prima di Omero?», Mallarmé risponde: «i Veda!».

Gli scrittori e gli artisti dell'avanguardia novecentesca sono andati ancor più in là: hanno cercato nuove sorgenti di ispirazione nelle arti plastiche dell'Estremo Oriente, nelle maschere e nelle statue africane e dell'Oceania. Il surrealismo di André Bréton ha proclamato la morte dell'intera tradizione estetica occidentale. Con altri surrealisti, come Eluard e Aragon, Bréton ha aderito al comunismo, e al pari di loro ha attinto per la sua poesia ai diversi impulsi dell'inconscio; ma anche l'alchimia e il satanismo sono state per lui fonte di ispirazione. René Daumal è stato lui stesso insegnante di sanscrito e ha riscoperto le estetiche indiane; egli era convinto, inoltre, di aver scoperto tramite Gurdjiev, il misterioso maestro caucasico, una tradizione iniziatica da tempo dimenticata in Occidente. Concludendo, da Baudelaire ad André Bréton, il coinvolgimento nell'occulto rappresenta per la letteratura francese e l'avanguardia artistica una delle forme più efficaci di critica e di rifiuto (efficace in quanto lo si riteneva fondato su fatti storici) dei valori religiosi e culturali dell'Occidente. [...]

Le dottrine esoteriche e gli studi contemporanei

Venendo ora a tempi più recenti, si è colpiti da una differenza significativa: mentre il coinvolgimento degli scrittori del XIX secolo nell'occulto non era accompagnato da una pari curiosità da parte degli storici delle idee, negli ultimi trenta o quaranta anni si è verificata una situazione inversa. Ci sono ancora, infatti, scrittori situabili nell'area di Huysmans e André Bréton, ma i contributi illuminanti e decisivi per la comprensione della tradizione occultista vengono adesso dagli storici delle idee. La fantastica popolarità dell'occulto esplosa alla metà degli anni '60 è stata anticipata da una serie di libri scientifici fondamentali pubblicati tra il 1940 e il 1960 sulle dottrine esoteriche e le pratiche segrete. Naturalmente, dobbiamo tener presente il fatto che due delle più famose scoperte del secolo hanno portato alla luce documenti provenienti proprio dai gruppi segreti o esoterici. Mi riferisco alla biblioteca gnostica di Nag Hammadi e ai manoscritti trovati nelle grotte del Mar Morto, che molto probabilmente appartenevano a una comunità essena

e la cui pubblicazione e traduzione è tuttora in corso (due problemi, comunque, che fino alla scorsa generazione erano ancora estremamente controversi, ma che risultano già in parte chiariti).

Ma anche indipendentemente da queste scoperte archeologiche, nell'ambito degli studi contemporanei sono nate alcune opere preziose che hanno radicalmente modificato la nostra comprensione e valutazione della tradizione spirituale esoterica. Prime fra tutte le splendide monografie di Gershom Scholem sulla Qabbalà, lo gnosticismo ebraico e i sistemi mistici[1]. L'erudizione e la facoltà di penetrazione di Scholem ci hanno rivelato l'esistenza di un mondo di significati, molto coerente e profondo in testi generalmente liquidati come magici e superstiziosi. Esempi di opere meno conosciute dai lettori specialisti sono i molti libri su – e le traduzioni di – trattati esoterici ismailiti della tradizione persiana islamica portati alla luce da Henry Corbin e dai suoi discepoli[2]; oppure le pubblicazioni di René de Forestier sui massoni occultisti del XVIII secolo; di Alice Joly e Gerard van Rjinbeck su Martines de Pasqually e le logge segrete di Lione; di Antoine Faivre sull'esoterismo del XVIII secolo; e altri ancora. Negli ultimi trent'anni abbiamo anche assistito a una valutazione più ampia e corretta dell'alchimia cinese, indiana ed occidentale. [...]

Riassumendo, gli studi contemporanei hanno rivelato il consistente significato religioso e la funzione culturale di un gran numero di pratiche, credenze e teorie occulte osservate in civiltà diverse, sia europee che non europee, e *a tutti i livelli culturali*: dai rituali folclorici quali la magia e la stregoneria, a tecniche segrete più dotte ed elaborate e a speculazioni esoteriche: yoga, tantrismo, gnosticismo, ermetismo del Rinascimento, società segrete e logge massoniche del periodo dell'Illuminismo.

Il recente 'boom' dell'occulto

È difficile precisare la relazione tra i risultati di questi studi recenti e il boom dell'occulto degli anni '70. [...] Comunque, quello che è stato chiamato il «boom dell'occulto» ha raggiunto proporzioni tali, che non mancano certo gli esempi che illustrino l'orientamento generale dei nuovi culti magico-religiosi segreti. [...]

La speranza nella «renovatio»

Molti di questi culti e di queste sette subiranno trasformazioni radicali, tramonteranno o scompariranno per essere probabilmente rimpiazzati da altri. Oggi sono però rappresentativi della cultura giovanile e la passione per

l’occulto che vi si esprime ha più vigore e chiarezza che nelle vecchie organizzazioni come la Società Teosofica o la Società Antroposofica. Tutti mostrano alcuni tratti caratteristici. Anzitutto l’insoddisfazione nei confronti delle Chiese cristiane, sia della Chiesa cattolica romana che delle Chiese protestanti. In termini più generali si può parlare di una rivolta contro qualsiasi *establishment* religioso tradizionale dell’Occidente. La ribellione non implica una critica teologica o filosofica di dogmi specifici o di istituzioni ecclesiastiche; piuttosto una generale insoddisfazione. In realtà, la maggioranza dei membri dei nuovi culti ignorano quasi del tutto il proprio patrimonio religioso; ciò che hanno visto, udito o letto sul cristianesimo, li ha però delusi. Ci sono settori della nuova generazione che dalle loro Chiese si aspettavano anche nuove direttive spirituali, non solo delle etiche sociali. Molti di coloro che hanno tentato di partecipare attivamente alla vita delle loro Chiese, cercavano un’esperienza religiosa sacramentale e in special modo una direttiva in ciò che essi chiamano vagamente «gnosi» e «misticismo». Naturalmente, sono rimasti delusi. Negli ultimi anni ’50, infatti, quasi tutte le Chiese cristiane hanno ravvisato il loro compito più urgente in un’intensificazione dell’impegno sociale. L’unica tradizione cristiana occidentale che abbia conservato una liturgia sacramentale imponente – la Chiesa cattolica romana – tende adesso a semplificarla drasticamente. [...]

Aggiungo subito che l’insoddisfazione nei confronti della tradizione cristiana non basta a spiegare il crescente interesse per l’occulto sviluppatosi negli anni ’60, che ha preparato l’esplosione degli anni ’70. Più generale, invece, è stato un rifiuto della tradizione cristiana in nome di metodi, che si suppongono più ampi ed efficaci, di perseguire una *renovatio* individuale e al tempo stesso collettiva. Per quanto ingenuo o addirittura ridicolo possa essere il modo in cui queste idee vengono espresse, in esse si manifesta però la tacita convinzione che esiste una via per uscire dal caos della vita moderna e che questa via implica un’*iniziazione* a – e quindi la rivelazione di – segreti venerabili. La passione per l’occulto si spiega anzitutto con l’attrazione esercitata da un’iniziazione *personale*. Come è noto, il cristianesimo respinge il tipo di religione misterica propria delle iniziazioni segrete. Il «mistero» cristiano fu rivelato a tutti, «proclamato ai quattro venti»; gli gnostici furono perseguitati per i loro segreti rituali iniziatici. Orbene, nell’esplosione attuale dell’occulto l’iniziazione ha una funzione fondamentale, quale che sia il modo con cui gli adepti intendono il termine; l’iniziazione conferisce all’adepto uno *status* nuovo, lo fa sentire in qualche modo un «eletto», un individuo scelto tra la folla anonima e solitaria. Nella maggioranza dei circoli

occultisti, inoltre, l'iniziazione ha anche una funzione sovrapersonale, in quanto si suppone che ogni nuovo adepto contribuisca alla *renovatio* del mondo.

Una speranza siffatta è evidente nello sforzo di riscoprire la sacralità della natura. L'importanza della nudità e dei rapporti sessuali rituali non va interpretata come espressione di tendenze meramente voluttuose. La recente rivoluzione sessuale ha reso obsoleto questo genere di messinscene e di mascherate. Scopo della nudità rituale e delle pratiche orgiastiche, piuttosto, è il recupero del valore sacramentale della sessualità. Si può parlare, insomma, dell'inconscia nostalgia per un'esistenza favolosa, paradisiaca, libera da inibizioni e tabù. È importante osservare che nella maggioranza dei circoli occultisti la nozione di libertà fa parte di un sistema che implica le idee di *renovatio* cosmica, di universalismo religioso (che significa, in particolare, riscoperta delle tradizioni orientali) e di crescita spirituale tramite l'iniziazione (crescita, naturalmente, che prosegue nell'al di là). In breve, in tutti i recenti gruppi occultisti è presente a livello cosciente o inconscio quella che io chiamerei una valutazione ottimistica del modo di essere umano.

M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, trad. it. di E. Franchetti, Sansoni, Firenze 1982, pp. 52-54, 57-59, 63, 70-72

1. Eliade allude in particolare al celebre studio su *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941).

2. Eliade si riferisce a H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 voll., Paris 1971-72.

René Girard

La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo

Cristianesimo e mito alla luce della teoria del capro espiatorio

La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo

Antropologo e critico letterario di spicco, René Girard ha elaborato in una serie di vibranti ricerche – come *La violenza e il sacro* (1972), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*

(1978), *Il capro espiatorio* (1986), *L'antica via degli empi* (1985), *Shakespeare* (1990), *Io vedo Satana cadere come un fulmine* (1999) – una potente chiave ermeneutica per interpretare il fenomeno del sacro e del religioso nella sua stretta connessione con quello della violenza fondatrice di una comunità. In tal modo egli ha contrastato efficacemente le neutralizzazioni del religioso cui non solo l'antropologia storicista e materialista, ma la stessa teologia cattolica, nelle sue tendenze a ridurre la religione al piano meramente morale e sociale, da tempo ci hanno abituati. Partendo dalla sua teoria del «capro espiatorio» e del desiderio mimetico che caratterizza l'uomo in quanto essere sociale, Girard riesce a leggere anche molti altri fenomeni, manifestazioni e aspetti della civiltà umana, dalla tragedia greca alle grandi figure letterarie fino ai problemi del nostro tempo. Da una raccolta di saggi più recenti, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo* (1998), curata da Giuseppe Fornari, uno studioso italiano che da anni lavora in stretto contatto con lui, presentiamo le pagine in cui Girard illustra gli ultimi sviluppi della sua ricerca. In dialogo con Fornari egli interpreta i Vangeli, alla luce dell'antropologia in essi implicita, come un testo che svela il fomarsi del meccanismo vittimario, del capro espiatorio, quale atto fondatore della comunità. E sottolinea come il messaggio cristiano rappresenti, con la sua risposta non violenta alla violenza e al sacrificio, il più potente gesto anti-sacrificale di ogni tempo, le cui conseguenze sono destinate a ripercuotersi ancora a lungo sul nostro futuro.

Stiamo assistendo nella nostra epoca a una crisi della fede cristiana, una crisi che, in alcuni aspetti essenziali, risale alle origini stesse del cristianesimo. Già ai tempi dell'Impero Romano i difensori del paganesimo osservavano le somiglianze fra la Passione e la Resurrezione di Cristo da un lato, e dall'altro i *mythoi* o racconti riguardanti divinità come Dioniso, Adone, Osiride e così via.

Tanto la maggior parte dei miti quanto i Vangeli cominciano con qualche tipo di sovvertimento che minaccia la sopravvivenza della comunità. Questa crisi iniziale è spesso rappresentata nei miti sotto una veste fantastica, come ad esempio un disordine cosmico, ma essa può anche essere una catastrofe riconoscibile, un conflitto sociale, un'epidemia, una siccità, un'alluvione, o qualche altro disastro identificabile. Lo stesso Gesù inizia la sua missione

durante una crisi che Giovanni il Battista identifica come una grande crisi messianica, rappresentata simbolicamente dalle parole introduttive di Isaia 40: «Ogni burrone sarà innalzato, ogni monte e ogni colle sarà abbassato...».

Questa crisi iniziale è la *prima* grande somiglianza fra i miti e i Vangeli. La *seconda* somiglianza è il drammatico evento centrale che trasforma questa crisi nel tipico schema vittimario del «tutti contro uno», con l'espulsione e spesso la morte di una singola vittima che riporta la pace: questa violenza è o fisicamente collettiva – un linciaggio – oppure ispirata dalla collettività, come ci mostra il ruolo della folla nella decisione di Pilato di crocifiggere Gesù. La *terza* somiglianza è il trionfante ritorno della vittima alla conclusione, ritorno interpretato come resurrezione o prova d'immortalità.

Non sono forse tutte queste somiglianze incompatibili con l'assoluta unicità rivendicata dal cristianesimo? Questa è la domanda che i pagani per primi hanno posto. Dopo secoli di oblio questa domanda è stata fatta rivivere in epoca moderna, quando gli antropologi scoprirono in tutto il mondo molti miti e riti simili a quelli del paganesimo antico. Come può il cristianesimo essere unico – si domandavano in molti – quando il suo dramma centrale assomiglia ai drammi del mito? Come ha detto A.N. Whitehead: «Il cristianesimo manca di una separazione ben definita rispetto alle rozze fantasie delle più arcaiche religioni tribali»[1].

Questa frase ben sintetizza quella che probabilmente è la causa più importante dello scetticismo religioso nella nostra epoca. Per poterne valutare tutta l'entità è sufficiente ricordare che un'importante, se non la più importante, impresa esegetica del nostro secolo è stata la *Demythologisierung* (demitizzazione) di Rudolf Bultmann, che si è presentata come lo sforzo di espungere dai Vangeli tutti gli elementi che in essi possono essere considerati mitici. Si supponeva che da questa vera operazione chirurgica un cristianesimo davvero «unico» dovesse emergere...

Da un punto di vista cristiano il problema della demitizzazione è che, in definitiva, essa assume il proprio criterio non dalle Scritture cristiane, ma dalla mitologia stessa: se un qualunque aspetto dei dogmi cristiani sembra avvicinarsi a qualche mito, è *ipso facto* sospettato di contaminazioni mitiche e spietatamente scartato. La vittima più eminente di questo programma non poteva che essere il punto centrale della fede cristiana, la Passione e la Resurrezione di Cristo, una successione che, come ho appena osservato, ricorda in modo ravvicinato molti altri miti di morte e resurrezione. Qualunque fossero le intenzioni dei suoi primi sostenitori, la demitizzazione poteva essere soltanto il penultimo passo sulla strada di un completo relativismo religioso. In anni recenti, infatti, gli sforzi per preservare una

modalità «esistenziale» alla pretesa cristiana di unicità hanno lasciato il posto a una completa rinuncia all'idea complessiva, con l'argomento che essa deve aver origine nel nostro ostinato etnocentrismo. Non si tratta solo della valanga crescente di singoli credenti che dubitano che la nostra religione sia veramente unica, ma di intere Chiese che non solo rifiutano la pretesa di unicità ma la condannano come «non caritatevole» verso le altre religioni e perciò «non cristiana», in un'epoca come la nostra di «multiculturalismo». Il relativismo vagamente cristianizzato della nostra età deve meno, io temo, alla virtù celebrata da San Paolo[2] che alla moderna tendenza a considerare la vicenda della Morte e Resurrezione di Cristo come necessariamente mitica.

Ma è vero che il cristianesimo manca di una separazione ben definita rispetto alle religioni tribali? In queste conferenze esaminerò le somiglianze fra miti e Vangeli che sopra ho elencato, in particolare le prime due, e mostrerò che, sebbene siano strette quanto i relativisti pretendono, se non ancora di più, tali somiglianze così rimarchevoli, anziché escludere la netta demarcazione che Whitehead e milioni di nostri contemporanei ormai non percepiscono, anziché condurre necessariamente al trionfo del relativismo, forniscono al contrario lo sfondo antropologico sul quale la pretesa cristiana di unicità diviene non solo plausibile, ma manifestamente vera. [...]

Giuseppe Fornari *La sua interpretazione dei Vangeli sembra essere ed è stata spesso considerata come la conclusione della sua concezione antropologica. Adesso però lei vuole seguire la strada inversa, partendo dai Vangeli. Può spiegare la sua attuale linea di ricerca?*

René Girard Vorrei partire dai Vangeli allo scopo di mostrare che da essi viene un'autentica rivelazione, la rivelazione del desiderio mimetico e delle relazioni mimetiche fra gli uomini, e la rivelazione della violenza che può conseguire da queste relazioni, ciò che io chiamo il meccanismo del capro espiatorio. Per comprendere questo punto dobbiamo considerare l'intero tema dell'imitazione nei Vangeli. Quando pensiamo all'imitazione in senso evangelico giustamente pensiamo a quell'imitazione buona e non violenta che è l'imitazione di Cristo, ma la raccomandazione di Cristo a imitarlo implica anche, e necessariamente, il pericolo di una cattiva imitazione, di qualcosa che può andare storto nel nostro processo imitativo. Questo non è mai stato capito, e la ragione è che ciò che il termine *skandalon* significa non è mai stato veramente compreso. Io ritengo che ciò che può accadere con l'imitazione quando funziona male e diventa violenta sia interamente presente in questa parola. *Skandalon* significa «pietra d'inciampo», «ostacolo», non qualunque tipo di ostacolo ma quell'ostacolo particolare che

attrae in quanto respinge e respinge in quanto attrae. Noi imitiamo sempre qualche modello, il che significa che imitiamo il desiderio di quel modello, e così facendo desideriamo il medesimo oggetto che egli desidera: è in tal modo che il modello può diventare un ostacolo, un rivale, uno *skandalon*. Al contrario, se il nostro modello desidera in un modo non avido, non egoistico, anche noi saremo a nostra volta capaci di desiderare in un modo non avido e non egoistico. È questo il buon modello che Gesù intende essere, un buon modello che si presenta a sua volta come imitatore, l'imitatore di suo Padre. Nella proposta imitativa di Gesù non c'è la contraddizione che possiamo riscontrare in molti moderni *maîtres à penser*, i quali dicono: «Imitatemi perché io non imito nessuno». Gesù invece dice: «Imitatemi perché io sono un imitatore, imitate il mio modello che è il Padre, il Padre celeste». La buona imitazione di Cristo è una protezione dallo *skandalon*, il che significa che noi non siamo in procinto di diventare rivali di Gesù, né di competere a causa del Padre poiché il Padre, se rettamente compreso, rende questo impossibile: il Padre da questo punto di vista dimostra nei confronti degli uomini la stessa disponibilità che ha manifestato nei confronti del Figlio. La divinizzazione dell'uomo significa che egli diventa come Cristo, perciò la relazione col Padre diventa come quella di Cristo.

G.F. *Il significato di* skandalon *rivela la presenza nei Vangeli di una conoscenza sull'uomo semplice quanto potente. La parola skandalon, insieme al verbo skandalizein ovviamente, si riferisce anche al risultato finale del cattivo desiderio mimetico, quando tutti sono scandalizzati.*

R.G. È vero. In un modo che non potrebbe essere più semplice e più potente *skandalon* indica tutte le fasi del processo mimetico, dall'insorgere della rivalità alla sua concentrazione finale contro un solo rivale. Nei primi capitoli dei Vangeli sinottici si parla dello *skandalon* in un modo che preannuncia già la Passione. Più scandali ci sono nel mondo, più il mondo è in pericolo. Il fatto che questa preoccupazione sia presente in Gesù è testimoniato dalla frase: «È inevitabile che avvengano scandali» (*Mt*. 18, 7). Tale frase non vuol dire che c'è una necessità di tipo deterministico in questo, ma che le probabilità per una comunità che questo accada sono terribilmente alte, e quando gli scandali appaiono essi sono contagiosi, e trascinano le persone dentro il cerchio dello *skandalon*. Il solo modo di non essere trascinati nello *skandalon* sarebbe cedere al proprio rivale qualunque sia il motivo della rivalità, che è il punto essenziale in quelli che sono chiamati i precetti del Regno di Dio: se uno ti percuote la guancia destra tu offrigli anche l'altra, se uno vuole la tua tunica tu lasciagli anche il mantello, se qualcuno ti costringe a fare un miglio con lui tu fanne due, e così via. Tutto

ciò potrebbe essere interpretato come un modo di vivere idealistico, come una sorta di programma utopico, mentre invece si tratta di una precisa risposta a situazioni di incipiente rivalità mimetica, quelle che si hanno allorché diventiamo i destinatari di richieste oltraggiose da parte di qualcun altro e siamo fortemente tentati di reagire. Questa è una vera etica della non reazione, della non rappresaglia, un'etica che non è presentata come una specie di cieco pacifismo, ma come risposta a una concreta situazione di provocazione. Nei Vangeli è una situazione di provocazione a prevalere a causa del rifiuto del messaggio di Gesù, cosa che è specialmente visibile nel Vangelo di Matteo, dove abbiamo una situazione di ostilità e scontro crescente fra Gesù e l'*élite* religiosa ebraica. Possiamo vedere in tal modo la normale espulsione dello *skandalon*, l'inevitabile esagerazione ed esasperazione dello *skandalon* che conduce alla violenza di massa, ma anche al suo antidoto antropologico, al curioso e violento antidoto della violenza, il fenomeno del capro espiatorio. Quando la rivalità mimetica si è esasperata fino a dimenticare il suo oggetto e a focalizzarsi sui rivali stessi, c'è una tendenza alla concentrazione, alla polarizzazione contro un sempre minor numero di antagonisti e alla fine, nel più alto parossismo della rivalità, contro una sola vittima, il capro espiatorio, l'ultimo *skandalon*.

R. Girard, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianeismo*, a cura di G. Fornari, Santi Quaranta, Treviso 1998, pp. 41-43, 149-51

1. La citazione è tratta dall'opera *Religion in the Making* (*Il divenire della religione*) del 1926.
2. Si tratta della virtù della carità, cfr. 1 *Cor*. 13.

La nascita e lo sviluppo delle scienze umane

Le scienze umane, con la loro crescente specializzazione, offrono un panorama ampio e frastagliato, difficile da abbracciare in tutte le sue ramificazioni. Ciascuna di esse – psicologia, sociologia, scienze politiche e giuridiche, linguistica, etnologia, antropologia, ecc. – richiederebbe un discorso specifico circa la genesi, lo sviluppo, il metodo e i concetti che la contraddistinguono. Per offrire una scelta di testi sufficientemente rappresentativa, ci limiteremo in ciascuna disciplina ai suoi rappresentanti eminenti.

Per la psicoanalisi abbiamo scelto alcune pagine di **Sigmund Freud** (1856-1939) e di **Carl G. Jung** (1875-1961); della psicologia abbiamo voluto documentare due suoi sviluppi recenti più originali con **Jean Piaget** (1896-1980).

Per la sociologia ci limitiamo a due classici, **Émile Durkheim** (1858-1917) e **Vilfredo Pareto** (1848-1923), nonché al suo esponente più prestigioso, **Niklas Luhmann** (1927-1998).

Per il pensiero giuridico e politico proponiamo alcune pagine dei due grandi antagonisti del Novecento, **Hans Kelsen** (1881-1973) e **Carl Schmitt** (1888-1985), oltre a brani di **Leo Strauss** (1899-1973), di **Hannah Arendt** (1906-1975) e, tra le figure del dibattito più recente, di **John Rawls** (1921-2002).

Per la linguistica diamo alcune pagine di **Ferdinand de Saussure** (1857-1913) e di **Noam Chomsky** (nato nel 1928).

Per l’etnologia e l’antropologia di orientamento strutturalistico ci siamo limitati al loro caposcuola, **Claude Lévi-Strauss** (nato nel 1908).

Infine, per il cosiddetto pensiero post-strutturalista francese, abbiamo scelto due brani di **Michel Foucault** (1926-1984).

Sigmund Freud

Interpretazione dei sogni

L’interpretazione dei sogni come accesso all’inconscio

Interpretazione dei sogni, cap. 7

La psicoanalisi – con la scoperta dell’«inconscio» e il riesame delle dinamiche che regolano il funzionamento della vita psichica – fu rivoluzionaria non solo sul piano medico e terapeutico, ma anche in prospettiva teorica e filosofica. Mettendo in questione la psicologia tradizionale, con la sua teoria dell’inconscio Freud obbligò a ripensare nel suo insieme la dimensione dello psichico. Più in generale ancora: alla luce delle scoperte della psicoanalisi tutta la vita umana appare in una nuova dimensione.
La prima grande opera nella quale Freud presentò i risultati della sua ricerca fu l’*Interpretazione dei sogni*, pubblicata nel 1900 e da lui stesso definita «l’opera della sua vita». Mediante lo studio dei sogni, e delle relazioni tra la vita onirica e lo stato di veglia, Freud giunse a scoprire che la motivazione e la spiegazione dei comportamenti coscienti stavano nell’inconscio e che, nel sogno, esse venivano alla superficie e potevano essere riconosciute. L’analisi dei sogni divenne in tal modo la via regia per accedere all’inconscio. Dal settimo capitolo dell’opera, quello in cui Freud sviluppa le conseguenze teoriche della sua scoperta, presentiamo un breve brano in cui è illustrata la funzione del sogno ed è proposta una prima definizione dell’inconscio.

Il sogno non è un fenomeno patologico; non ha per presupposto alcuna perturbazione dell’equilibrio psichico, non lascia dietro di sé nessun indebolimento della capacità operativa. L’obiezione che dai miei sogni, come da quelli dei miei pazienti nevrotici, non si possono trarre deduzioni sui sogni di persone sane, non dovrebbe essere neppure considerata. Se dunque dai fenomeni deduciamo le loro forze motrici, dobbiamo riconoscere che il meccanismo psichico di cui si serve la nevrosi non viene creato da un’alterazione patologica che colpisce la vita psichica, ma si trova già pronto nella struttura normale dell’apparato psichico. I due sistemi psichici[1], la censura di passaggio fra essi, l’inibizione e la sovrapposizione di un’attività sull’altra, le relazioni di entrambe con la coscienza – oppure ciò che in loro vece può darmi un’interpretazione più esatta delle condizioni reali – tutto ciò fa parte dell’assetto normale del nostro strumento psichico e il sogno ci

indica una delle vie che portano alla conoscenza di questo assetto. Volendoci accontentare di un minimo accrescimento di conoscenza assolutamente sicura, diremo: il sogno ci dimostra che *il materiale represso continua a sussistere anche nell'uomo normale e rimane capace di prestazioni psichiche*. Il sogno stesso è una delle manifestazioni di questo materiale represso; secondo la teoria lo è in tutti i casi, secondo l'esperienza concreta almeno in un gran numero di casi, nei quali saltano agli occhi nel modo più chiaro i sorprendenti caratteri del sogno. Ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato nella propria espressione dalla *reciproca eliminazione delle contraddizioni*, ed escluso dalla percezione interna, trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso, mezzi e vie per imporsi alla coscienza.

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo[2].

Ma l'interpretazione del sogno è la via regia che porta alla conoscenza dell'inconscio nella vita psichica.

S. Freud, *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. III, Boringhieri, Torino 1966, pp. 552-53

1. Cioè il sistema psichico inconscio e conscio.

2. «Se non potrò piegare gli dei, mi indirizzerò verso l'Acheronte» (Virgilio, *Eneide*, 7, 312). Il verso è usato da Freud, in esergo all'*Interpretazione dei sogni*, come motto della sua ricerca. La frase che segue fu aggiunta nel 1909.

Sigmund Freud

Metapsicologia

La definizione dell'inconscio

Metapsicologia

Dopo l'*Interpretazione dei sogni* (1900) Freud continuò la sua analisi dell'inconscio mirando a spiegarne più precisamente la struttura e il funzionamento. Scoprì soprattutto il ruolo fondamentale che la «libido», cioè l'impulso sessuale, svolge nella vita inconscia e ne individuò tre fasi di sviluppo: orale, anale e fallica. Nell'opera *Metapsicologia*, che riunisce studi condotti tra il 1915 e il 1917, egli presenta una esposizione organica dei risultati raggiunti fino a quel momento.

Presentiamo le pagine in cui è precisato il significato del termine «inconscio».

Abbiamo imparato dalla psicoanalisi che l'essenza del processo di rimozione non consiste nel sopprimere un'idea che rappresenta una pulsione, nell'annullarla, ma nell'impedirle di diventare cosciente. In questo caso diciamo che essa si trova in uno stato «inconscio», e possiamo produrre prove convincenti che dimostrano come essa possa esplicare degli effetti anche quando è inconscia, compresi certi effetti che alla fin fine raggiungono la coscienza. Tutto ciò che è rimosso è destinato a restare inconscio; tuttavia è nostra intenzione chiarire fin dall'inizio che il rimosso non esaurisce tutta intera la sfera dell'inconscio. L'inconscio ha un'estensione più ampia; il rimosso è una parte dell'inconscio.

Come possiamo arrivare a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in una forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in qualcosa di conscio. Il lavoro psicoanalitico ci fa sperimentare ogni giorno che una traduzione del genere è possibile. [...]

Prima di procedere oltre, vogliamo asserire il seguente fatto importante, ma anche imbarazzante: il non essere conscio è solo uno degli aspetti dello psichico, che da solo non basta affatto a caratterizzarlo. Esistono atti psichici di valore assai diverso che hanno tuttavia in comune la proprietà di essere inconsci. L'inconscio comprende da un lato atti che sono meramente latenti, provvisoriamente inconsci, ma che per il resto non differiscono in nulla dagli atti consci, e d'altro lato processi come quelli rimossi, che, se diventassero coscienti, si discosterebbero necessariamente, e nel modo più reciso, dai rimanenti processi coscienti. Tutti i fraintendimenti sarebbero eliminati, se d'ora in poi noi descrivessimo i diversi tipi di atti psichici prescindendo interamente dalla questione se siano consci o inconsci, e se li classificassimo e organizzassimo considerando esclusivamente il loro rapporto con le pulsioni e le finalità, e sulla base della loro struttura e della loro appartenenza all'uno o all'altro dei sistemi di cui si compone la gerarchia psichica. Ma questo è impossibile per svariati motivi, e quindi non possiamo evitare l'ambiguità di usare i termini «conscio» e «inconscio» ora in senso descrittivo ora in senso sistematico, e in quest'ultimo caso essi staranno a significare l'appartenenza a determinati sistemi e il possesso di certe proprietà. [...] Potrà forse essere di qualche utilità l'espediente di sostituire, almeno scrivendo, il termine «coscienza» con la sigla *C* e il termine «inconscio» con l'abbreviazione corrispondente *Inc*, quando usiamo queste due parole in senso sistematico.

Passando ora a esporre gli accertamenti positivi della psicoanalisi, diciamo che in generale un atto psichico attraversa due fasi, fra le quali è interpolata una sorta di controllo (*censura*). Nella prima fase l'atto è inconscio e appartiene al sistema *Inc*; se dopo averlo controllato la censura lo respinge, gli è vietato di passare alla seconda fase; si chiama allora «rimosso», ed è costretto a restare inconscio. Se invece supera questo controllo, entra nella seconda fase e viene a far parte del secondo sistema, che abbiamo deciso di chiamare sistema *C*. Ma il fatto di appartenere a questo secondo sistema non è ancora sufficiente per determinare in modo univoco il suo rapporto con la coscienza. L'atto psichico non è ancora cosciente, ma *capace di diventare cosciente* (per usare l'espressione di Josef Breuer[1]), e cioè, a patto che intervengano certe condizioni, può diventare oggetto della coscienza senza incontrare particolari resistenze. Con riguardo a questa capacità di coscienza, diamo al sistema *C* anche la denominazione di «*preconscio*». Se dovesse risultare che anche il farsi cosciente da parte del preconscio è condizionato da una certa censura, dovremmo scindere più nettamente fra loro i sistemi *Prec* e *C*. Per ora basti la constatazione che il sistema *Prec* condivide le proprietà del sistema *C*, e che la rigida censura esercita il suo ufficio nel punto di transizione dall'*Inc* al *Prec* (o *C*).

Postulando l'esistenza di questi due (o tre) sistemi psichici la psicoanalisi si è allontanata di un altro passo dalla psicologia descrittiva della coscienza e si è fatta carico di affrontare nuove problematiche questioni e nuovi contenuti. Finora si era distinta dalla psicologia soprattutto per la sua concezione *dinamica* dei processi psichici; ora essa intende occuparsi altresì della *topica* psicologica, indicando, per un qualsivoglia atto psichico, entro quale sistema o fra quali sistemi si svolga. A causa di questo suo sforzo le è stato conferito il nome di «psicologia del profondo».

S. Freud, *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 54-56

1. Psichiatra austriaco (1842-1925), che ebbe con Freud stretti rapporti di amicizia e di collaborazione scientifica, pubblicando con lui gli *Studi sull'isteria* (1895).

Sigmund Freud

Al di là del principio di piacere

Principio di piacere e principio di realtà

Al di là del principio di piacere

Lo scritto *Al di là del principio di piacere*, pubblicato nel 1920, segna una tappa decisiva nelle ricerche di Freud, che giunge a precisare in termini quasi definitivi il modello da lui ipotizzato per spiegare la vita psichica. In luogo della dicotomia tra conscio e inconscio egli introduce un'articolazione più complessa, distinguendo tra Es, Io e Super-io. A questa ipotesi Freud perviene attraverso la constatazione che il «principio di piacere», ammesso fino allora come egemone, non è l'unico principio che alimenta la vita psichica. Gli si accompagna e gli si contrappone un altro principio, «il principio di realtà», la cui funzione è di inibire le pulsioni attivate dal principio di piacere. Da *Al di là del principio di piacere* presentiamo un brano che illustra la relativizzazione del principio di piacere mediante l'introduzione del principio di realtà.

Nella teoria psicoanalitica non esitiamo ad affermare che il flusso degli eventi psichici è regolato automaticamente dal principio di piacere; riteniamo che il flusso di questi eventi sia sempre stimolato da una tensione spiacevole, e che prenda una direzione tale che il suo risultato finale coincide con un abbassamento di questa tensione, e cioè col fatto di aver evitato dispiacere o prodotto piacere. Considerando i processi psichici da noi studiati in relazione a questo flusso, introduciamo nel nostro lavoro il punto di vista economico. Riteniamo che un'esposizione che cerchi di valutare anche questo fattore economico, oltre a quello topico e a quello dinamico, sia la più completa che possiamo attualmente immaginare, e meriti la denominazione di esposizione «metapsicologica».

In questo contesto non ci interessa affatto cercare di stabilire se e in che misura questa nostra adozione del principio di piacere si avvicini o si ricolleghi a un sistema filosofico particolare, storicamente determinato. Siamo pervenuti a queste ipotesi speculative nello sforzo di descrivere e farci una ragione dei fatti che si possono osservare quotidianamente nel nostro campo di ricerche. [...]

I fatti che ci hanno indotto a credere nell'egemonia del principio di piacere nella vita psichica trovano espressione anche nell'ipotesi che l'apparato psichico si sforzi di mantenere più bassa possibile, o quanto meno costante, la quantità di eccitamento presente nell'apparato stesso[1]. Quest'ipotesi non è che una diversa formulazione del principio di piacere, poiché se il lavoro

dell'apparato psichico mira a tenere bassa la quantità di eccitamento, tutto ciò che ha invece la proprietà di aumentare tale quantità dev'essere necessariamente avvertito come contrario al buon funzionamento dell'apparato, e cioè come spiacevole. Il principio di piacere consegue dal principio di costanza; invero il principio di costanza è stato inferito dai fatti che ci hanno obbligati ad adottare il principio di piacere. Una discussione più approfondita ci mostrerà anche che questa tendenza da noi attribuita all'apparato psichico è un caso particolare che rientra sotto il principio della *tendenza alla stabilità* con cui Fechner[2] ha messo in rapporto le sensazioni di piacere e di dispiacere.

Eppure dobbiamo ammettere che a rigore non è esatto parlare di un'egemonia del principio di piacere sul flusso dei processi psichici. Se tale egemonia esistesse, la stragrande maggioranza dei nostri processi psichici sarebbe accompagnata da piacere o porterebbe al piacere, mentre l'universale esperienza si oppone energicamente a questa conclusione. Dobbiamo dunque limitarci a dire che nella psiche esiste una forte tendenza al principio di piacere, che però è contrastata da altre forze o circostanze, talché il risultato finale non può essere sempre in accordo con la tendenza al piacere. [...]

Il primo caso di una siffatta inibizione del principio di piacere ci è familiare, perché si presenta con regolarità. Sappiamo che il principio di piacere si confà a un modo di operare *primario* dell'apparato psichico ma che, dal punto di vista dell'autoaffermazione dell'organismo che deve affrontare le difficoltà del mondo esterno, esso è fin dall'inizio inefficace e addirittura altamente pericoloso. Sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'Io il principio di piacere è sostituito dal *principio di realtà*[3], il quale, pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere. Il principio di piacere continua tuttavia per molto tempo a informare il modo in cui operano le pulsioni sessuali, che sono difficilmente «educabili», e accade continuamente che, a partire da queste pulsioni, oppure nello stesso Io, il principio di piacere riesca a sopraffare il principio di realtà, a detrimento dell'organismo nel suo insieme.

È tuttavia fuori discussione che la sostituzione del principio di piacere con il principio di realtà può essere considerata responsabile solo di una piccola parte delle esperienze spiacevoli, e non di quelle più intense. Un'altra fonte del dispiacere, che lo alimenta con non minore regolarità, è data dai conflitti e dalle scissioni che si verificano nell'apparato psichico mentre l'Io realizza il suo sviluppo verso forme di organizzazione più complesse. Quasi tutta

l’energia contenuta nell’apparato psichico deriva dai moti pulsionali di cui esso è dotato; tuttavia questi moti non possono accedere tutti alle medesime fasi evolutive. Nel corso dello sviluppo accade continuamente che singole pulsioni o componenti pulsionali si rivelino incompatibili nelle loro mete o nelle loro pretese con le rimanenti pulsioni che sono in grado di costituire insieme la grande unità dell’Io. Esse vengono allora separate da questa unità mediante il processo della rimozione, trattenute a livelli inferiori dello sviluppo psichico, e, sulle prime, private della possibilità di soddisfacimento. Se in seguito riescono, per vie traverse, a ottenere un soddisfacimento diretto o sostitutivo, come accade assai spesso nel caso delle pulsioni sessuali rimosse, questo successo, che altrimenti sarebbe stato un’occasione di piacere, viene invece avvertito dall’Io come dispiacere. [...]

Le due fonti di dispiacere che abbiamo testé indicato sono lungi dall’esaurire la maggioranza delle nostre esperienze spiacevoli; ma quanto alle esperienze rimanenti pare ci siano buoni motivi per affermare che la loro presenza non contraddice al dominio del principio di piacere. La maggior parte del dispiacere che proviamo è invero un dispiacere «percezionale»; può essere la percezione dell’assillo di pulsioni insoddisfatte, oppure una percezione esterna, sia che questa sia penosa in se stessa, sia che susciti aspettative spiacevoli nell’apparato psichico, e cioè che quest’ultimo riconosca in essa un «pericolo». La reazione a queste pretese pulsionali e minacce di pericolo, in cui si esprime l’attività vera e propria dell’apparato psichico, può essere allora orientata correttamente dal principio di piacere oppure dal principio di realtà che di esso è una modificazione.

S. Freud, *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, pp. 193-97

1. Il concetto di «quantità di eccitamento», che si trova frequentemente negli scritti di Freud, è usato e teorizzato già nel *Progetto di una psicologia* del 1895, mentre la formulazione del «principio di costanza», di cui si parla più avanti, risale alle prime ricerche neurofisiologiche da lui compiute.

2. Theodor Gustav Fechner (1801-1887), psicologo tedesco, principale esponente della «psicofisica», cioè dello studio della psiche attraverso i suoi effetti fisici, diede con Wilhelm Wundt un impulso decisivo alla nascita della psicologia sperimentale, studiando le leggi che regolano il rapporto tra l’intensità dello stimolo fisico e la sensazione.

3. La prima formulazione di tale principio si trova nel saggio *Precisazioni sui due princìpi dell’accadere psichico*, del 1911.

Sigmund Freud

Il disagio della civiltà

«L’esistenza di questa tendenza all’aggressione...»

Il disagio della civiltà, Conclusione

Sulla scorta del successo conseguito in ambito medico e psicologico, Freud estese le idee psicoanalitiche a una interpretazione della civiltà; in altre parole, cercò di applicare quanto aveva scoperto e verificato per la vita individuale sul piano della storia dell’umanità. Nacque così l’idea portante di uno dei suoi ultimi saggi, *Il disagio della civiltà*, del 1929. La tesi di Freud è che la civiltà, con le sue regole, i suoi ordinamenti e le sue manifestazioni, nasca da un’attività di inibizione, controllo e canalizzazione di pulsioni libidinali originarie, come la sessualità e l’aggressività, che vengono «sublimate», cioè trasferite al livello più elevato della creatività umana. Dal saggio del 1929, che mostra quale importanza la psicoanalisi possa avere anche sul piano filosofico, presentiamo un brano tratto dalla conclusione.

L’esistenza di questa tendenza all’aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di energia. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società civile è continuamente minacciata di distruzione. Gli interessi della comunione di lavoro non bastano a tenerla unita: i moti pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali. La civiltà deve fare di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell’uomo, per rintuzzarne la vivacità mediante formazioni psichiche reattive. Di qui l’impiego di metodi intesi a provocare negli uomini identificazioni e relazioni amorose inibite nella meta, di qui le restrizioni della vita sessuale, di qui, anche, il comandamento ideale di amare il prossimo come se stessi, che ha la sua effettiva giustificazione nel fatto che nulla contrasta in modo altrettanto stridente con la natura umana originaria. Nonostante tutto, questo sforzo della civiltà non ha finora ottenuto gran che. La civiltà spera di prevenire i peggiori eccessi della forza bruta conferendo a se stessa il diritto di impiegare la violenza contro i criminali, ma la legge non può mettere le mani sulle manifestazioni più discrete e raffinate dell’aggressività umana. [...]

Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche

all’aggressività dell’uomo, allora intendiamo meglio perché l’uomo stenti a trovare in essa la sua felicità. Di fatto l’uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L’uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po’ di sicurezza. Non dimentichiamo poi che nella famiglia primigenia solo il capo godeva di questa libertà pulsionale; gli altri vivevano in una repressione schiavistica. Il contrasto tra una minoranza che godeva dei benefici della civiltà e una maggioranza che non ne godeva era dunque, in quei primordi della civiltà, portato agli estremi. Quanto ai primitivi oggi viventi, sappiamo ormai, dopo accurate indagini, che la loro vita pulsionale non è affatto da invidiarsi per la sua libertà; essa soggiace a restrizioni di altra specie, ma forse più severe ancora di quelle dell’uomo civile moderno.

Quando giustamente protestiamo contro lo stato attuale della nostra civiltà, accusandolo di appagare troppo poco le nostre esigenze di un assetto vitale che ci renda felici, di lasciar sussistere molto dolore che probabilmente potrebbe essere evitato, quando con critica spietata ci sforziamo di mettere a nudo le radici della sua imperfezione, sicuramente esercitiamo un nostro giusto diritto e non ci mostriamo nemici della civiltà. Possiamo aspettarci di ottenere cambiamenti nella nostra civiltà con l’andare del tempo, tali che soddisfino meglio i nostri bisogni e sfuggano a questa critica. Ma forse ci abitueremo anche all’idea che ci sono difficoltà inerenti all’essenza stessa della civiltà e che esse resisteranno di fronte a qualsiasi tentativo di riforma. Oltre agli obblighi, cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo d’una condizione che potremmo definire «la miseria psicologica della massa»[1]. Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l’identificazione reciproca dei vari membri, mentre le personalità dei capi non acquistano quell’importanza che dovrebbero avere nella formazione di una massa. La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità di studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l’impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani. [...]

Capirei benissimo chi desse rilievo al carattere di inevitabilità della civiltà umana e dicesse, per esempio, che la tendenza a porre delle restrizioni alla vita sessuale o quella di mettere in pratica l’ideale umanitario a spese della selezione naturale sono direzioni evolutive che non si possono eludere né deviare, e alle quali è meglio inchinarsi come se fossero necessità naturali. Conosco anche l’obiezione che gli si potrebbe opporre: che spesso l’umanità,

nel corso della sua storia, ha respinto simili tendenze che si ritengono irresistibili, e le ha sostituite con altre. Così mi manca il coraggio di erigermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper recare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti.

Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile riuscirà a padroneggiare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva e autodistruttrice degli uomini. In questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il loro potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due «potenze celesti», l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?[2]

S. Freud, *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 600; 602-3; 630

1. Freud si era occupato di questo argomento nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, del 1921.
2. L'ultima frase fu aggiunta nel 1931, quando gli eventi politici andavano ormai prendendo una piega minacciosa.

Carl G. Jung

Il concetto di inconscio collettivo

L'inconscio collettivo e gli archetipi

Il concetto di inconscio collettivo

Lo sviluppo che Jung ha dato alla teoria psicoanalitica è senza dubbio quello più stimolante per la filosofia e lo studio delle religioni. Jung libera l'interpretazione della psiche e dell'inconscio dalla dimensione della sessualità, predominante nella teoria freudiana. Mediante l'idea dell'inconscio collettivo, formato da «archetipi», cioè da forme e rappresentazioni simboliche comuni a una tradizione culturale o anche a più culture, egli connette l'analisi della psiche individuale a motivi

che trovano importanti corrispondenze nelle mitologie e nelle religioni. È proprio per la sua capacità di elaborare il materiale analitico, insieme a quello ricavato dalla storia delle religioni, dalla mitologia, dalla mistica e dall'esoterismo, che l'opera di Jung presenta uno straordinario interesse anche per la filosofia. Di lui presentiamo un brano tratto dal saggio *Il concetto di inconscio collettivo* (1936), in cui sono illustrate le due nozioni fondamentali della psicologia junghiana, quella di «inconscio collettivo» e quella di «archetipo».

Probabilmente nessuno dei miei concetti empirici ha incontrato tanta incomprensione quanto l'idea di inconscio collettivo. In queste pagine cercherò di dare: 1) una definizione del concetto, 2) una descrizione del suo significato per la psicologia, 3) una spiegazione del metodo di prova [...].

1. *Definizione*

L'inconscio collettivo è una parte della psiche che si può distinguere in negativo dall'inconscio personale per il fatto che non deve, come questo, la sua esistenza all'esperienza personale e non è perciò un'acquisizione personale. Mentre l'inconscio personale è formato essenzialmente da contenuti che sono stati un tempo consci, ma sono poi scomparsi dalla coscienza perché dimenticati o rimossi, i contenuti dell'inconscio collettivo non sono mai stati nella coscienza e perciò non sono mai stati acquisiti individualmente, ma devono la loro esistenza esclusivamente all'ereditarietà. L'inconscio personale consiste soprattutto in «complessi»; il contenuto dell'inconscio collettivo, invece, è formato essenzialmente da «archetipi».

Il concetto di archetipo, che è un indispensabile correlato dell'idea di inconscio collettivo, indica l'esistenza nella psiche di forme determinate che sembrano essere presenti sempre e dovunque. La ricerca mitologica le chiama «motivi»; nella psicologia dei primitivi esse corrispondono al concetto di *représentations collectives* di Lévy-Bruhl[1]; nel campo della religione comparata sono state definite da Hubert[2] e Mauss[3] «categorie dell'immaginazione». Adolf Bastian[4], molto tempo fa, le ha denominate «pensieri elementari» o «pensieri primordiali». Da questi riferimenti dovrebbe risultare abbastanza chiaro che la mia idea di archetipo – letteralmente una «forma preesistente» – non è isolata, ma è riscontrabile anche in altri campi della conoscenza.

La mia tesi, dunque, è la seguente: oltre alla nostra coscienza immediata, che è di natura del tutto personale e che riteniamo essere l'unica psiche

empirica (anche se vi aggiungiamo come appendice l'inconscio personale), esiste un secondo sistema psichico di natura collettiva, universale e impersonale, che è identico in tutti gli individui. Quest'inconscio collettivo non si sviluppa individualmente, ma è ereditato. Esso consiste di forme preesistenti, gli archetipi, che possono diventare coscienti solo in un secondo momento e danno una forma determinata a certi contenuti psichici.

2. *Il significato psicologico dell'inconscio collettivo*

La psicologia medica, sviluppandosi, come ha fatto, dalla pratica professionale, insiste sulla natura «personale» della psiche. Mi riferisco qui alle concezioni di Freud e di Adler. La loro è una «psicologia della persona», in cui i fattori etiologici o causali sono ritenuti di natura quasi interamente personale. Anche questa psicologia si basa nondimeno su certi fattori biologici generali – per esempio, sull'istinto sessuale o sulla spinta all'autoaffermazione – che non sono in nessun modo caratteristiche meramente personali. A ciò essa è indotta dalla pretesa di essere una scienza esplicativa. Né la concezione freudiana né quella adleriana negano l'esistenza di istinti a priori comuni sia all'uomo sia agli animali, né la loro considerevole influenza sulla psicologia personale. Gli istinti sono tuttavia fattori impersonali, diffusi universalmente, ereditari, di natura dinamica o motivante, che molto spesso non riescono a raggiungere per nulla la coscienza, così che la psicoterapia moderna si trova dinanzi al compito di aiutare il paziente a divenirne cosciente. Gli istinti, inoltre, per natura non sono vaghi e indefiniti, ma sono forze motrici specificamente formate, che, molto prima che esista un qualsiasi grado di coscienza, e a prescindere dal grado di coscienza raggiunto in seguito, perseguono i loro scopi intrinseci. Essi assumono di conseguenza analogie così strette con gli archetipi, che vi sono in verità buone ragioni per supporre che gli archetipi siano le immagini inconsce degli istinti stessi; in altre parole, che essi siano «modelli di comportamento istintuale».

L'ipotesi dell'esistenza dell'inconscio collettivo non è perciò più audace dell'assunto secondo cui esistono gli istinti. Non è difficile ammettere che l'attività umana è notevolmente influenzata dagli istinti, del tutto indipendentemente dalle motivazioni razionali della mente cosciente. Pertanto, se si asserisce che la nostra immaginazione, la percezione e il pensiero sono parimenti influenzati da elementi formali innati e presenti universalmente, mi sembra che un'intelligenza normale non debba vedere in quest'idea né più né meno misticismo che nella teoria degli istinti. Benché l'accusa di misticismo sia stata rivolta frequentemente alla mia concezione,

devo di nuovo sottolineare che il concetto d'inconscio collettivo non è né speculativo né filosofico, ma empirico. Il problema è semplicemente questo: esistono o non esistono forme universali inconsce di questo genere? Se sì, c'è una regione della psiche che si può denominare inconscio collettivo. [...]

È possibile forse chiarire meglio il mio pensiero mediante un esempio concreto. Avete probabilmente letto l'analisi che Freud offre di un quadro di Leonardo da Vinci, *Sant'Anna, la Vergine e il Bambino*[5]. Freud interpreta questo quadro straordinario sulla base del fatto che Leonardo avrebbe avuto due madri. Questa causalità è personale. Non mi dilungherò sul fatto che una raffigurazione del genere non è certo unica, né su un'imprecisione secondaria (sant'Anna è la «nonna» di Cristo, non, come si deduce dall'interpretazione di Freud, la madre), ma sottolineerò solo che compare qui, intrecciandosi con la psicologia chiaramente personale, un motivo impersonale, a noi ben noto da altri campi. Si tratta del motivo della «doppia madre», un archetipo di cui si trovano molte varianti nel campo della mitologia e della religione comparata; esso si trova inoltre alla base di numerose *représentations collectives*. Potrei ricordare, per esempio, il motivo della «doppia discendenza», cioè la discendenza da genitori umani e divini, come nel caso di Eracle, che ricevette l'immortalità perché adottato a sua insaputa da Era. Ciò che era un mito in Grecia, era un rituale in Egitto: il faraone era per natura sia umano sia divino. Sulle pareti dei sacrari della nascita[6] dei templi egizi sono dipinti il secondo concepimento, quello divino, e la nascita del faraone: egli è «nato due volte». È, questa, un'idea che sta alla base di tutti i misteri di rinascita, anche nel cristianesimo. Cristo stesso è «nato due volte»: con il suo battesimo nel Giordano egli fu rigenerato e rinacque dall'acqua e dallo spirito. [...] Sulla base di questo motivo della doppia nascita, oggi i bambini, in luogo di fate buone e cattive che li «adottano» magicamente alla nascita con benedizioni o sortilegi, ricevono come protettori un «padrino» e una «madrina». (*Götti* e *Gotte* in svizzero-tedesco, *godfather* e *godmother* in inglese.)

L'idea di una seconda nascita si trova in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Ai primordi della medicina era un mezzo magico di guarigione; in molte religioni è l'esperienza mistica centrale; è l'idea chiave della filosofia occulta medievale e, *last but not least*, è una fantasia infantile presente in innumerevoli bambini d'ogni età, i quali credono che i loro genitori non siano quelli veri, ma soltanto genitori adottivi, ai quali sono stati affidati. Anche Benvenuto Cellini ebbe quest'idea, come narra nella sua autobiografia.

È assolutamente impossibile che tutti gli individui che credono in una doppia discendenza abbiano sempre avuto realmente due madri o, viceversa,

che quei pochi che condividono il destino di Leonardo abbiano contagiato il resto dell'umanità con il loro complesso. Non si può piuttosto fare a meno di supporre che la presenza universale del motivo della doppia nascita, unito con la fantasia delle due madri, risponda a un bisogno umano onnipresente che si riflette in questi motivi. Anche se realmente Leonardo ritrasse in sant'Anna e Maria le sue due madri – cosa di cui dubito –, egli cercò soltanto di esprimere qualcosa in cui hanno creduto innumerevoli milioni di persone prima e dopo di lui. [...]

Nella vita vi sono tanti archetipi quante situazioni tipiche. La continua ripetizione ha impresso queste esperienze nella nostra costituzione psichica, non nella forma d'immagini dotate di contenuto, ma in principio solo come «forme senza contenuto», atte a rappresentare solo la possibilità d'un certo tipo di percezione e azione. Quando si presenta una situazione che corrisponde a un dato archetipo, allora l'archetipo viene attivato, e si sviluppa una coattività che, come una forza istintiva, si fa strada contro ogni ragione e volontà oppure produce un conflitto di dimensioni patologiche, cioè una nevrosi.

3. *Metodo di prova*

Dobbiamo ora porci il problema di trovare il modo di provare l'esistenza degli archetipi. Poiché si suppone che gli archetipi producano certe forme psichiche, dobbiamo considerare come e dove si possa reperire il materiale che mostri queste forme. La fonte principale sono i sogni, che hanno il vantaggio di essere prodotti involontari, spontanei, della psiche inconscia, e pertanto puri prodotti di natura, non falsificati da un'intenzione cosciente. Interrogando l'individuo, è possibile accertare quali, tra i motivi che appaiono nel sogno, gli siano noti. [...] Dobbiamo allora cercare motivi che potrebbero non essere noti al sognatore e che tuttavia si comportino funzionalmente nel suo sogno in modo da coincidere con ciò che del funzionamento dell'archetipo si sa da fonti storiche.

Un'altra fonte del materiale di cui abbiamo bisogno si trova nell'«immaginazione attiva». Con ciò intendo una serie di fantasie prodotte da una deliberata concentrazione. Ho riscontrato che l'esistenza di fantasie inconsce irrealizzate accresce la frequenza e l'intensità dei sogni, e che quando queste fantasie vengono rese coscienti, i sogni mutano carattere e diventano più deboli e meno frequenti. Da ciò ho tratto la conclusione che i sogni contengono spesso fantasie che tendono a diventare coscienti. Le fonti dei sogni sono spesso istinti rimossi che hanno una naturale inclinazione a influenzare la mente cosciente. In tali casi il paziente ha semplicemente il

compito di contemplare un qualsiasi frammento di fantasia che gli sembri significativo – un'idea casuale o qualcosa di cui è diventato cosciente in sogno – finché il «contesto», cioè l'importante materiale associativo in cui è inserito, diventi palese. Non si tratta qui della «libera associazione» che Freud raccomanda per l'analisi dei sogni, ma dell'elaborazione d'una fantasia attraverso l'osservazione del materiale fantastico che si accompagna in modo naturale al frammento. [...]

Infine, fonti molto interessanti di materiale archetipico si possono trovare nei deliri dei paranoici, nelle fantasie osservabili in stati di trance e nei sogni della piccola infanzia, dal terzo al quinto anno di età. Tale materiale è disponibile in abbondanza, ma è privo di valore se non si possono addurre paralleli mitologici convincenti. Naturalmente non basta mettere semplicemente in connessione un sogno in cui appare un serpente con la presenza dei serpenti nella mitologia. Chi garantisce, infatti, che il significato funzionale del serpente nel sogno sia lo stesso che nel contesto mitologico? Per delineare un parallelo valido, è necessario conoscere il significato individuale del simbolo individuale e scoprire, poi, se il simbolo mitologico apparentemente parallelo possegga un contesto analogo e abbia pertanto lo stesso significato funzionale.

C.G. Jung, *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1980, pp. 43-50

1. Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939), etnologo e sociologo francese, è noto soprattutto per i suoi studi su *La mentalità primitiva* (1922), *L'anima primitiva* (1927), *Il soprannaturale e la natura nella mentalità primitiva* (1931), in cui, riprendendo la teoria di Émile Durkheim delle «rappresentazioni collettive», sostiene che la mentalità primitiva elabora i dati reali connettendoli in termini mistici e simbolici con il soprannaturale.

2. Henri Pierre Eugène Hubert (1872-1927), storico francese delle religioni, studiò soprattutto il fenomeno del sacrificio e il problema del tempo. Con M. Mauss fu autore dei *Mélanges d'histoire des religions* (Paris 1909).

3. Marcel Mauss (1872-1950) è uno dei maggiori etnopsicologi francesi, che ha messo in evidenza l'idea del «fatto sociale totale» e la complementarità tra psichismo individuale e struttura sociale.

4. Adolf Bastian (1826-1905), etnologo tedesco, osservò la presenza di credenze comuni in popoli diversi, diffusesi grazie alle migrazioni e ai contatti interculturali. È considerato tra i fondatori del «diffusionismo».

5. Precisamente nel saggio *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, del 1910.

6. Jung si riferisce qui ai tempietti (*mammisi*) posti trasversalmente all'asse dei templi egizi, sulle cui pareti erano rappresentati il concepimento e la nascita del dio-re. Là si recava la madre del faraone per partorire.

Jean Piaget

Intervista su conoscenza e psicologia

Il concetto di struttura nello sviluppo della mente

Intervista su conoscenza e psicologia

Divenuto famoso per i suoi studi sulla psicologia dell'età evolutiva, Jean Piaget ha sviluppato, in base alle proprie ricerche sul campo, una serie di importanti riflessioni epistemologiche che hanno dato corpo a quella che lui stesso ha definito «epistemologia genetica». Essa affronta problemi classici dell'epistemologia, in particolare quelli relativi alla formazione e all'organizzazione delle nostre conoscenze, sulla scorta dei risultati conseguiti mediante lo studio della «psicogenesi», cioè dello sviluppo della mente e dell'intelligenza umana, che Piaget ha svolto con l'ausilio della équipe del Centro internazionale di epistemologia genetica di Ginevra, da lui fondato e diretto.
Il brano che presentiamo – tratto da un libro-intervista, *Intervista su conoscenza e psicologia* (1977), nel quale Piaget illustra gli aspetti principali della sua ricerca – riguarda il concetto di struttura che lo psicologo elvetico riprende dallo strutturalismo (rifiutando il comportamentismo e l'empirismo), ma che intende e sviluppa in una prospettiva «genetica», tenendo cioè conto del fatto che anche le strutture, pur essendo forme e articolazioni relativamente costanti, si generano e si trasformano. Fenomeno, questo, che Piaget illustra sulla scorta dell'analisi dello sviluppo cognitivo individuale, in cui le forme iniziali della conoscenza differiscono da quelle finali, passando per una serie di stadi intermedi.

A proposito dello sviluppo dell'intelligenza, lei ha usato ripetutamente la parola «strutture». Si considera uno strutturalista?

Sì, diciamolo pure, se vuole, sebbene io sia assai lontano da molti strutturalismi oggi di moda, secondo i quali le strutture sono preformate, o predeterminate, date insomma una volta per tutte, e se ne prende coscienza successivamente. Io credo che tutte le strutture si costruiscano, che il fatto fondamentale sia il corso di tale costruzione, e che nulla sia dato in partenza, tranne qualche punto su cui si basa tutto il resto. Le strutture non sono date all'inizio nello spirito umano né nel mondo esterno, quale noi lo percepiamo

o lo organizziamo, ma si costruiscono per interazione fra le attività del soggetto e le reazioni dell'oggetto.

È lo stesso ragionamento fatto per gli stadi, un ordine sequenziale.

Ma certo. A ogni stadio o livello corrisponde un insieme di strutture, e ovviamente pertanto il movimento è identico. Non appena si manifesta la vita...

Esistono stadi e strutture dell'organismo simili a quelli della mente?

Certo! Indubbiamente lo sviluppo organico presenta stadi classici, ben noti del resto in embriogenesi.

Il feto che si sviluppa, se non altro.

Esatto. In tutte le specie. Gli stadi embriologici sono sequenziali, nel senso che ciascuno di essi è necessario alla comparsa del successivo e presuppone quello che lo precede. In altre parole, non si può saltare una tappa. E, questo, credo che lo si ritrovi anche negli stadi dello sviluppo delle funzioni conoscitive dell'intelligenza, del pensiero.

C'è però una differenza fondamentale: nell'organismo, tutto è predeterminato in partenza dal sistema genetico, mentre ciò non accade nelle strutture o nell'evoluzione del pensiero – o mi sbaglio?

Sì, è così. È una differenza di gradi, credo, perché nell'embriogenesi c'è sì una programmazione ereditaria, ma anche un crescente intervento dell'ambiente. Waddington[1] ha chiaramente evidenziato la presenza di un altro sistema, oltre quello genetico, ch'egli chiama sistema epigenetico, da epigenesi, ossia l'idea che l'embrione costruisca qualcosa e che non tutto sia preformato; e il sistema epigenetico presuppone delle interazioni con l'ambiente. Non è una predeterminazione completa.

I feti comunque si sviluppano tutti nello stesso modo.

Non esattamente: ci sono notevoli differenze da un individuo all'altro. Anche se apparentemente è un tutto regolare, vi sono delle interazioni necessarie con l'ambiente, e queste interazioni presuppongono degli alimenti, diciamo così, la cui assenza provoca certe malformazioni. È una differenza di grado, non di natura.

E ciò vale anche per gli animali? Un uccello sa farsi il nido senza averlo mai imparato, voglio dire.

Sì, indubbiamente. C'è una programmazione genetica, ma le circostanze sono molto variabili; e il fatto di applicare la programmazione alla situazione costituisce già un margine di adeguamento individuale, che supera la pura ereditarietà.

Non si adatta l'intero gruppo?

Gli etologi[2] della nuova generazione non parlano più di comportamenti innati, ma di «comportamenti detti in passato innati», perché, sebbene la programmazione ereditaria esista sempre, v'è anche una parte di esercizio, di adattamento attuale, che aumenta enormemente con i comportamenti acquisiti dell'intelligenza. E quando si parla di comportamenti di gruppo... l'istinto è essenzialmente transindividuale, vale a dire che l'istinto del maschio è correlativo a quello della femmina, e sono correlativi gli animali sociali, le diverse funzioni, ecc. Nell'uomo il comportamento è individuale, pur essendo coordinato con quello degli altri individui, beninteso.

Che cosa c'è di codificato nell'uomo, insomma?

È difficile dirlo, perché da quando si parla di maturazione del sistema nervoso, ecc., nessuno è mai riuscito a mettere il dito su qualcosa di veramente ereditario. Sappiamo con certezza che l'ereditarietà interviene in tutti i campi, che la maturazione è un elemento sempre presente, ma non siamo in grado di dire niente di positivo su ciò ch'essa comporta. Apre delle possibilità. Sappiamo che a un certo livello di maturazione il tal comportamento è impossibile mentre poi diventa possibile, ma non possiamo dire: questo è ereditario, questo no.

Da questo punto di vista, ci si sta allontanando dal determinismo biologico di un tempo.

Non è, o meglio non direi, determinismo, bensì predeterminazione. È un costruttivismo che attualmente trionfa su tutta la linea. Se nel campo della conoscenza consideriamo la storia della matematica, ad esempio, è evidente che si tratta di una creazione continua e, per quanto concerne lo sviluppo del bambino, non c'è dubbio che fra i dodici e i quindici anni le strutture sono davvero straordinariamente nuove e più ricche, rispetto alle strutture di partenza.

È un paradosso della struttura, del resto, di presentarsi come una totalità chiusa.

Sì, ma nello stesso tempo è il punto di partenza di nuove strutture. Il vero problema è come queste nuove strutture si creino. È qui che interviene la genesi. Una genesi è la formazione di una struttura, ma è un potenziale della struttura stessa. Se non si tiene conto del fatto che la struttura è sempre un sistema di trasformazione – dal più semplice al più complesso – è impossibile capire il passaggio da una struttura all'altra, a causa appunto del paradosso cui lei ha accennato. Parlare di trasformazione equivale tuttavia a parlare di possibile costruzione di nuove strutture, di estensione della struttura iniziale, che si inserisce come caso particolare in strutture più ampie: una volta costruito il numero, ad esempio, si avrà prima la scoperta dei numeri negativi, poi quella dei numeri frazionari... La struttura iniziale in quanto sistema di trasformazione s'inserisce in ulteriori strutture grazie a una genesi, che a sua volta presuppone una struttura in quanto non è mai un inizio assoluto, ma parte sempre da una struttura più semplice. Si tratta pertanto di due termini assolutamente solidali e inseparabili. La genesi è la formazione delle funzioni, e la struttura è la loro organizzazione.

Come si sa, in via sperimentale, di avere a che fare con una struttura? come la si scopre?

Come definirla? È un sentimento completamente nuovo, un sentimento di *necessità* che compare nella coscienza del soggetto. Sono rapporti, considerati semplicemente come dati o constatati, e che sono sentiti come necessari. Il soggetto non può più pensare diversamente. Prendiamo ad esempio la transitività: se A è uguale a B, e se successivamente il bambino constata che B è uguale a C, A è per lui uguale a C? Possiamo far confrontare a un bambino un bastone di un certo peso con una bacchetta di peso uguale, e successivamente con una pallina. Bene, per il bambino di livello preoperatorio, prima della costruzione delle strutture, non c'è alcun rapporto fra questi tre oggetti, e risponde che non sa: ha visto A e B, poi ha visto B e C, ma non ha visto A e C insieme; oppure emette un giudizio su ciò che gli sembra probabile o possibile. Al livello delle strutture, invece, tutto questo gli sembra evidente, necessario: e farà un sorrisetto, o scuoterà le spalle per il fatto che gli si faccia una domanda così semplice: se A è uguale a B e B è uguale a C, è evidente che A è uguale a C. Il criterio della chiusura o del compimento di una struttura è la necessità.

In altre parole, si ha una struttura solo quando il bambino comincia a poter fare delle operazioni, ad esempio?

Se si ammette che si tratti di azioni interiorizzate, prima delle operazioni

esistono già strutture d'azione. Al livello sensomotorio precedente il linguaggio, ci sono già delle strutture, e molto avanzate anche. Al livello sensomotorio una struttura sarà ad esempio il gruppo degli spostamenti: il bambino può spostare un oggetto da un posto all'altro già a sei mesi. Il lattante è capace di riportare un oggetto al punto di partenza. All'inizio del secondo anno, il bambino sa fare certi andirivieni per raggiungere uno scopo. Una volta che ha imparato a camminare, è capace di muoversi in un appartamento o in un giardino seguendo dei segni, e fa delle composizioni di spostamenti e insieme degli andirivieni e delle deviazioni, che corrispondono all'associatività del gruppo di spostamento. Si tratta di una struttura geometrica ben nota ai matematici. Al termine di questo periodo di apprendimento, il soggetto può andare oltre e interiorizzare le proprie azioni sensomotorie in nuove strutture che saranno vere e proprie strutture di pensiero. Cominciano allora – verso i sette anni – le classificazioni, le seriazioni, il numero intero, i gruppi di spostamenti nello spazio, con la misura, e le strutture geometriche in genere. Il segno psicologico della struttura è la presenza di invarianti che i matematici chiamano invarianti di gruppo. L'invarianza corrisponde alla conservazione: la palla di plastilina, i numeri che non cambiano se si distanziano gli elementi o si allunga la fila...

Ma mentre si crea la struttura, se così posso dire, la genesi si arresta? c'è una fase d'immobilità?

No, affatto. Il funzionamento della struttura rappresenta nella genesi un livello d'equilibrio, e conduce più lontano, a costruire cioè nuove strutture. La necessità della struttura è legata a una necessità di coerenza interna e di organizzazione, senza le quali ci sarebbe anarchia interna, disordine, incoerenza. Quanto alla genesi, è un problema che sorge ogni volta che il soggetto affronta una situazione nuova. Bisogna costruire, bisogna dare una risposta ai problemi. L'intelligenza è, per definizione, l'adattamento a situazioni nuove, ed è pertanto una continua costruzione di strutture.

J. Piaget, *Intervista su conoscenza e psicologia*, a cura di J.-C. Bringuier, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 47-54

1. Conrad Waddington, studioso dei fenomeni dell'evoluzione biologica, noto per avere scoperto la cosiddetta *assimilazione genetica*.

2. L'etologia (dal greco *éthos*, «costume», «abitudine») è la scienza che studia i comportamenti animali.

Emile Durkheim

Dizionario delle idee

La filosofia positiva e la scienza della società

Dizionario delle idee

Il nome di Durkheim, il primo a cui fu assegnata in Francia una cattedra di scienza sociale, è legato alla fondazione della sociologia come scienza. In verità, i primi sviluppi del pensiero sociologico si erano avuti con Saint-Simon e Comte in Francia, e con John Stuart Mill e Spencer in Inghilterra. Ma Durkheim fu il primo a rendersi conto e ad affermare che, per fare della sociologia una scienza, bisognava uscire dalle «generalità filosofiche» e porsi esplicitamente il problema dello studio dei fatti sociali secondo regole metodologiche rigorose. Egli svincolò pertanto la sociologia dalla filosofia della storia, a cui Comte l'aveva legata, e non la concepì più come una scienza globale con il compito di indicare le leggi universali di sviluppo della società al fine di instaurare un governo ottimale di quest'ultima, bensì come «disciplina scientifica a fianco di altre scienze sociali» mirante a descrivere «le istituzioni storiche di qualsiasi tipo, facendoci capire quel che esse hanno di necessario e di provvisorio, la loro forza di resistenza e la loro infinita variabilità». Durkheim, inoltre, diversamente da quanto pensavano Comte e Mill, sostenne che la sperimentazione era applicabile anche nel campo dei fenomeni sociali. E infine congiungeva questo suo interesse epistemologico con un forte impegno civile e sociale – non va dimenticato che discendeva da una famiglia di rabbini – come egli stesso scrive nella *Divisione del lavoro sociale*: «Dal fatto che ci proponiamo anzitutto di studiare la realtà non deriva la rinuncia a migliorarla: se le nostre ricerche avessero un interesse esclusivamente speculativo, non meriterebbero un'ora di lavoro».
Presentiamo un brano tratto dal *Dizionario delle idee* (1998) in cui vengono esposti questi motivi centrali del suo pensiero.

Il nostro principale obiettivo è di estendere alla condotta umana il razionalismo scientifico, facendo vedere che, considerata nel passato, essa è

riducibile a rapporti di causa ed effetto, che un'operazione non meno razionale può trasformare successivamente in regole di azione per il futuro. Il nostro cosiddetto positivismo non è che una conseguenza di questo razionalismo, e non deve essere confuso con la metafisica positivistica di Comte e di Spencer. [...] Ci sembra dunque che, soprattutto in quest'epoca di rinascente misticismo, una simile impresa possa e debba essere accolta senza inquietudine, e anzi con simpatia, da tutti coloro che, pur dissentendo da noi su alcuni punti, condividono la nostra fede nell'avvenire della ragione. [...]

L'affermazione della filosofia positiva è stato l'avvenimento più importante nella storia filosofica del XIX secolo. Di fronte alla progressiva specializzazione delle scienze e al loro crescente carattere di positività, ci si poteva domandare se l'antica aspirazione dell'umanità all'unità del sapere non dovesse essere ormai considerata un'illusione, una prospettiva fallace alla quale bisognava rinunciare. [...] La filosofia positiva è stata una reazione contro questa tendenza, una protesta contro questa rinuncia. Essa afferma che l'eterna ambizione dello spirito umano non ha perso ogni legittimità, che il progresso delle scienze particolari non ne è la negazione ma che, per soddisfarla, devono essere impiegati nuovi mezzi. Occorre che la filosofia, invece di tentare di oltrepassare le scienze, si assuma il compito di organizzarle, e le organizzi seguendo il loro metodo, divenendo essa stessa positiva. Per il pensiero si apriva così una prospettiva del tutto nuova. Ecco perché si può dire che, a parte il cartesianesimo, non vi è nulla di più importante in tutta la storia della filosofia francese. E del resto, per molti aspetti, queste due filosofie possono essere legittimamente accostate, giacché entrambe sono ispirate dalla stessa fede razionalista. Ora, abbiamo visto che l'idea, il termine e anche l'abbozzo della filosofia positiva si trovano interamente in Saint-Simon. Egli è stato il primo a pensare che tra le generalità formali della filosofia metafisica e la stretta specializzazione delle scienze particolari, potesse esservi spazio per una nuova impresa, della quale ha fornito il programma e che egli stesso ha tentato. È dunque a Saint-Simon che per amore di giustizia occorre riconoscere il merito attribuito generalmente a Comte.

Ma non è tutto. Una delle grandi novità che la filosofia positiva ha portato con sé, è la sociologia positiva, è – come si dice – l'integrazione della scienza sociale nell'insieme delle scienze naturali. A tal riguardo, si può dire che il positivismo ha arricchito l'intelligenza umana, che le ha aperto nuovi orizzonti. Aggiungere una scienza alla serie delle scienze è sempre un'operazione molto laboriosa e più produttiva dell'annessione di un nuovo continente ai continenti antichi; ma essa è al tempo stesso molto più difficile

e più feconda, quando la scienza che si intende istituire ha per oggetto l’uomo. È stato sempre necessario far quasi violenza allo spirito umano [...], per fargli riconoscere che per poter agire sulle cose doveva conoscerle, che, per poterle dominare, doveva anzitutto imparare da esse. Ma le resistenze sono state particolarmente ostinate quando l’oggetto che si trattava di sottomettere alla scienza eravamo noi stessi, e questo a causa della nostra tendenza [...] a reclamare un posto a parte nell’universo. Saint-Simon è stato il primo a liberarsi decisamente da questi pregiudizi. Benché abbia avuto dei precursori, mai prima di lui era stato così chiaramente sostenuto, non soltanto che l’uomo e le società potevano essere guidate nella loro condotta solo se divenivano oggetto di scienza, ma anche che questa scienza poteva basarsi esclusivamente sui princìpi delle scienze naturali. Ed egli non ha soltanto tracciato il piano di tale scienza, ma ha anche cercato di realizzarla, almeno in parte. È dunque evidente quanto gli debba Auguste Comte, e di conseguenza tutti i pensatori del XIX secolo. [...]

A Saint-Simon va il merito di aver fornito per primo una definizione della scienza sociale.

La fede che aveva nel potere della scienza gliene ispirò la concezione. [...] Spirito creatore e avventuroso, desideroso di impiegare le sue facoltà inventive e gli ardori del suo genio in qualche grande impresa, Saint-Simon fu naturalmente affascinato dall’idea di scoprire, nuovo Cristoforo Colombo, un mondo ancora sconosciuto e di conquistarlo alla scienza.

A questa nuova scienza egli dà un nome nuovo: la chiama *fisiologia sociale*. Essa ha per oggetto gli organismi sociali considerati nel loro divenire, e per questo si distingue decisamente dalla fisiologia ordinaria o speciale, secondo l’espressione da lui utilizzata, che tratta esclusivamente degli organismi individuali. [...] Ma è soltanto con Auguste Comte che il grande progetto, concepito da Saint-Simon, comincia a divenire una realtà.

In un certo senso, si può dire che tutte le idee fondamentali della sociologia comtiana si trovano già in Saint-Simon. Ma Comte non si è limitato a far vedere come queste potessero servire di base a una scienza nel suo complesso; egli volle fare questa scienza. Ne definì infatti il metodo e ne costituì i quadri. [...]

Anche se le conclusioni positive a cui Comte è arrivato sono raramente accettabili, la grandezza della sua opera è incontestabile. Egli resta infatti il primo ad aver compiuto uno sforzo costante e metodico per costituire una scienza positiva della società. [...]

Il termine sociologia è stato creato da Auguste Comte per designare la

scienza della società[1]. Se il termine era nuovo, era perché la cosa stessa era nuova; un neologismo era dunque necessario. Senza dubbio, in un senso assai generale, si può dire che la speculazione sulle cose politiche e sociali è iniziata prima del XIX secolo: la *Repubblica* di Platone, la *Politica* di Aristotele, i numerosi trattati ispirati a questi modelli, quelli di Campanella, di Hobbes, di Rousseau e di molti altri, trattavano già tali problemi. Ma questi studi differivano per una caratteristica essenziale dalle ricerche indicate con il termine sociologia. Essi avevano infatti per oggetto non la descrizione e la spiegazione delle società *quali sono* o *quali sono state*, ma la ricerca di ciò che le società *devono essere*, di *come devono organizzarsi*, per essere il più possibile perfette. Completamente diverso è lo scopo del sociologo che studia le società *per conoscerle* e *comprenderle*, come il fisico, il chimico, il biologo fanno per i fenomeni fisici, chimici e biologici. Il suo compito è unicamente quello di determinare correttamente i fatti che intende studiare, di scoprire le leggi in base alle quali si producono, lasciando ad altri la preoccupazione di trovare, se è il caso, le applicazioni possibili delle proposizioni che ha stabilito. [...]

Sociologia e biologia. Se la sociologia esiste, essa ha un metodo e leggi proprie. I fatti sociali possono essere veramente spiegati soltanto da altri fatti sociali e non se ne dà conto segnalando la loro somiglianza con i fatti biologici, la cui scienza è attualmente già costituita. La spiegazione conveniente per questi ultimi non è adatta ai primi. L'evoluzione non è una ripetizione monotona; ogni regno della natura manifesta qualche novità che la scienza deve cogliere ed evidenziare, invece di cancellare. [...]

Ma d'altra parte non si può dimenticare che l'analogia è un prezioso strumento di conoscenza e anche di ricerca scientifica. [...] In effetti, se i fatti sociali e i fatti biologici non sono che momenti diversi di una medesima evoluzione, deve accadere la stessa cosa per le scienze che li spiegano. In altri termini, il quadro e i procedimenti della sociologia, senza essere ricalcati su quelli della biologia, devono tuttavia richiamarli. [...]

Sociologia e psicologia. Il gruppo pensa, sente e agisce in modo del tutto diverso da come farebbero i suoi membri, se fossero isolati. Se dunque si parte da questi ultimi, non si potrà capire nulla di quanto accade nel gruppo. In una parola, tra la psicologia e la sociologia, vi è la stessa soluzione di continuità che si riscontra tra la biologia e le scienze fisico-chimiche. Di conseguenza, tutte le volte che un fenomeno sociale è direttamente spiegato da un fenomeno psichico, si può essere certi che la spiegazione è falsa. [...] Ma ci si ingannerebbe singolarmente sul nostro pensiero se, da quanto

precede, si traesse la conclusione che la sociologia, secondo noi, deve o può fare astrazione dall'uomo e dalle sue facoltà. È chiaro, invece, che i caratteri generali della natura umana entrano nel lavoro di elaborazione da cui deriva la vita sociale. Ma non sono questi che la determinano o le conferiscono la sua forma specifica: essi la rendono possibile. Le rappresentazioni, le emozioni, le tendenze collettive non sono prodotte da certi stati della coscienza individuale. Ma dalle condizioni in cui si trova il corpo sociale nel suo insieme.

É. Durkheim, *Dizionario delle idee*, a cura di S. Mariani, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 83-85; 105-7

1. Per la precisione nella lezione XLVII del *Corso di filosofia positiva* (1830-42).

Vilfredo Pareto

Trattato di sociologia generale

La classificazione delle azioni

Trattato di sociologia generale

Tra i padri della moderna sociologia non può essere dimenticato Pareto. Dopo avere lavorato come ingegnere ed essere stato direttore generale della «Società delle ferriere italiane», aveva iniziato a studiare economia politica pura e nel 1893 era stato chiamato da Léon Walras, docente di tale materia nell'Università di Losanna, a succedergli nella sua cattedra. Allargando progressivamente il suo interesse dallo studio dell'agire economico a quello dell'agire umano in generale, negli ultimi anni della sua attività Pareto cominciò a concepire una scienza generale dell'agire sociale che, nonostante egli fosse ormai molto malato, riuscì a esporre nel *Trattato di sociologia generale* del 1916. Da qui è tratto il brano che presentiamo.
Pareto intende la sociologia come indagine «esclusivamente sperimentale», cioè scientifica, e la oppone alle sociologie «umanitarie» e «metafisiche»: «Di sociologie umanitarie ne abbiamo a iosa – scrive – tali essendo quasi tutte quelle che ora si pubblicano; di sociologie metafisiche non soffriamo difetto, e

tra esse sono da porsi tutte le positiviste e tutte le umanitarie; di sociologie cristiane, cattoliche e simili, ne abbiamo un piccolo numero; ci sia concesso, senza fare torto a tutte queste sociologie, di esporne qui una esclusivamente sperimentale, come la chimica, la fisica ed altre simili scienze». La nuova scienza sociologica, così definita, è in grado per Pareto di chiarire la dinamica dell'agire sociale e spiegarne le ragioni dell'equilibrio e del mutamento.

L'unità di base e l'oggetto primo che essa studia è l'azione, la quale è un comportamento, un impiego di energia, orientato verso certi obiettivi e implicante almeno un motivo; l'insieme delle azioni costituisce l'ordito che chiamiamo società. Primo compito della sociologia è la descrizione dell'azione sociale. Il testo che proponiamo illustra la classificazione fondamentale che Pareto introduce a tal fine, cioè la distinzione tra «azioni logiche» e «azioni non-logiche» (che non significa illogiche). Le prime sono quelle che utilizzano mezzi adatti ai fini da raggiungere e collegano logicamente i primi con i secondi; nelle altre tale collegamento non sussiste. Affinché l'azione possa essere considerata logica, non basta che il collegamento sia dato soggettivamente, cioè solo per la persona agente, ma esso deve sussistere anche oggettivamente, per «coloro che hanno cognizioni più estese». Il primo tipo di azioni è quello che si ha per esempio in economia o in altri campi in cui prevalgono i criteri della verità empirica e della validità logica. Il secondo, le azioni non-logiche, sono quelle più numerose nella vita sociale: esse riflettono pregiudizi, costumi, abitudini, valori, ammantandosi spesso della parvenza di logicità.

Una parte considerevole delle forze che agiscono sulla società proviene dalle azioni degli uomini.

Per studiarle dobbiamo anzitutto cercare di classificarle; in ciò ci proponiamo di seguire i princìpi della classificazione detta naturale in botanica e in zoologia, mercé la quale si riuniscono gli oggetti aventi un insieme di caratteri simili. [...]

Noi vogliamo tentare di stabilire, per le azioni degli uomini, analoghe divisioni.

Non sono però le azioni concrete che classifichiamo, ma gli elementi di queste azioni. Del pari il chimico classifica i corpi semplici e le loro

combinazioni, e in natura si trovano mescolanze di tali combinazioni. Le azioni concrete sono sintetiche; esse risultano da mescolanze, in proporzioni variabili, degli elementi che dobbiamo classificare.

Ogni fenomeno sociale può essere considerato sotto due aspetti, cioè quale esso è in realtà e quale si presenta allo spirito di certi uomini. Il primo aspetto si dirà oggettivo, il secondo soggettivo. Questa divisione è necessaria, perché non possiamo comprendere in una medesima classe, ad esempio, le operazioni che un chimico fa nel suo laboratorio e le operazioni di colui che si dedica alla magia, le azioni che facevano i marinai greci, i quali remavano per spingere innanzi la nave sull'acqua, e i sacrifizi che offrivano a Posidone per ottenere una navigazione propizia. A Roma la legge delle XII Tavole puniva chi faceva sortilegi sulle messi. Noi vogliamo distinguere tale azione da quella d'incendiare le messi.

I nomi dati a queste due classi non ci devono trarre in inganno. In realtà sono tutt'e due soggettive, perché ogni conoscenza umana è soggettiva, ed esse si distinguono non per una differenza di natura, ma per una somma più o meno grande di conoscenze di fatti. Noi sappiamo – o crediamo di sapere – che i sacrifizi a Posidone non hanno alcuna influenza sulla navigazione; li separiamo quindi da altre azioni che, almeno secondo le nostre cognizioni, posseggono tale influenza. Se un giorno si venisse a scoprire che noi c'inganniamo e che i sacrifizi a Posidone sono utilissimi per ottenere una navigazione favorevole, bisognerebbe collocare di nuovo questi sacrifizi con le altre azioni che hanno tale carattere. Tutto ciò, a dire il vero, non è che un pleonasmo, e si riduce ad affermare che ciascun individuo che fa una classificazione, la fa secondo le cognizioni che possiede. Non si capisce come potrebbe essere altrimenti.

Vi sono azioni che consistono in mezzi appropriati al fine ed uniscono logicamente i mezzi al fine; ve ne sono altre in cui tale carattere manca.

Queste due classi di azioni sono molto differenti secondo che si considerano sotto l'aspetto oggettivo o sotto quello soggettivo.

Sotto quest'ultimo aspetto, quasi tutte le azioni umane rientrano nella prima classe. Per i marinai greci, i sacrifizi a Posidone e l'azione di remare erano mezzi ugualmente logici per navigare.

È opportuno, per evitare lungaggini che riuscirebbero moleste, designare con dei nomi queste classi di azioni. La miglior cosa sarebbe forse quella di valersi di nomi che non avessero per se stessi alcun significato: per esempio, delle lettere dell'alfabeto. Ma tale sistema nuocerebbe alla chiarezza dell'esposizione. Bisogna dunque rassegnarsi a prendere a prestito dei termini dal linguaggio comune; ma il lettore deve tener bene a mente che

questi nomi – o la loro etimologia – non servono a nulla per conoscere le cose ch'essi indicano. Queste devono essere studiate direttamente e il loro nome non è che un'etichetta qualsiasi, che serve a distinguerle.

Sotto questa espressa riserva daremo il nome di «azioni logiche» alle azioni che uniscono logicamente le azioni al fine, non solo rispetto al soggetto che compie le azioni, ma anche rispetto a coloro che hanno cognizioni più estese, cioè alle azioni logiche aventi soggettivamente e oggettivamente il senso spiegato più sopra. Le altre azioni saranno dette «non logiche», il che non vuol punto significare illogiche. Questa classe si dividerà in vari generi.

Giova dare un quadro sinottico di tale classificazione.

Le azioni hanno un fine logico?

Oggettivamente Soggettivamente

1ª classe	*Azioni logiche*	
	Sì	Si

Il fine oggettivo differisce da quello soggettivo.

2ª classe	*Azioni non logiche*	
1° genere	No	No
2° genere	No	Si
3° genere	Sì	No
4° genere	Sì	Si

Il fine oggettivo differisce da quello soggettivo.

Specie del 4° genere.

4 α Il fine oggettivo sarebbe accettato dal soggetto, se lo conoscesse;

4 β Il fine oggettivo sarebbe respinto dal soggetto, se lo conoscesse.

Il fine di cui qui si parla è un fine diretto; la considerazione di un fine indiretto è esclusa. Il fine oggettivo è un fine reale, posto nel campo dell'osservazione e dell'esperienza, non un fine immaginario, posto fuori di questo campo. Quest'ultimo fine può essere invece un fine soggettivo.

Il terzo genere si divide anch'esso in due specie, come il quarto.

Le azioni logiche sono molto numerose presso i popoli civili. Le operazioni delle arti e delle scienze, almeno per le persone che conoscono le une e le altre, appartengono a questa classe. Per gli esecutori materiali di tali operazioni, i quali non fanno altro che eseguire gli ordini dei loro capi, vi sono azioni della 2ª classe, 4° genere. Le azioni studiate dall'economia politica appartengono anch'esse, in grandissima parte, a questa classe. Vi si deve mettere inoltre un certo numero di operazioni militari, politiche, giuridiche, ecc.

Vediamo alcuni esempi di azioni della 2ª classe.

Il 1° e il 3° genere, che non hanno fine soggettivo, sono assai poco importanti per la razza umana. Gli uomini hanno una tendenza spiccatissima a dare una vernice logica alle loro azioni; esse passano dunque quasi tutte nel 2° e nel 4° genere. Molte azioni imposte dalla cortesia o dal costume potrebbero appartenere al 1° genere. Ma il più delle volte gli uomini adducono un motivo qualsiasi per giustificare le loro azioni, il che le fa passare nel 2° genere.

Se lasciamo da parte il motivo indiretto risultante dal fatto che l'uomo, il quale si allontana dagli usi comuni, è biasimato e mal veduto, troviamo alcune azioni da porre nel 1° e nel 3° genere.

Esiodo dice «Non orinare alla foce di un fiume che si getta nel mare, né in una fontana. Bisogna evitarlo. Non ti alleggerire ivi il ventre, perché è meglio». Il precetto di non imbrattare i fiumi alla loro foce appartiene al 1° genere. Non si vede alcun fine oggettivo né soggettivo all'azione di evitare questa bruttura. Il precetto di non imbrattare le fontane appartiene al 3° genere. V'ha un fine oggettivo, che Esiodo non poteva conoscere, e che i moderni conoscono. Esso consiste nell'evitare la diffusione di certe malattie.

È probabile che esistano presso i selvaggi e i barbari parecchie azioni del 1° e del 3° genere; ma i viaggiatori, volendo ad ogni costo conoscere la causa delle azioni da loro osservate, finiscono per ottenere, in un modo o nell'altro, qualche risposta che le fa passare nel 2° e nel 4° genere.

Presso gli animali, in quanto ammettiamo che non ragionino, quasi tutte le azioni dette istintive prendono posto nel 3° genere; alcune possono anche andare nel 1°.

Il 3° genere è il tipo puro delle azioni non logiche e lo studio di esso presso gli animali ci aiuterà a intendere queste azioni presso gli uomini.

Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale,* in *Guida a Pareto. Un'antologia*, a cura di G. Busino, Rizzoli, Milano 1975, pp. 235-39

Niklas Luhmann

Archimedes und wir

La teoria sistemica della società

Archimedes und wir

Luhmann, da molti considerato tra i maggiori sociologi degli

ultimi decenni, è tra coloro che non si sono piegati allo sviluppo empirico-statistico delle discipline sociologiche, ma ha mantenuto l'esigenza di una riflessione teorica forte. Già il suo primo lavoro, *Concetto di scopo e razionalità sistemica* del 1968, mette in evidenza l'originalità della sua prospettiva: egli si prefigge di superare le categorie «vetero-europee» della teoria sociologica tradizionale e di introdurre al loro posto una «teoria sistemica» della società, cioè una descrizione della complessità sociale basata sulla moderna teoria dei sistemi.
Luhmann deve la sua notorietà internazionale a una controversia con Jürgen Habermas circa il compito della sociologia, documentata nel volume *Teoria della società o tecnologia sociale?* del 1971. Mentre Habermas, allora marxista e giovane esponente della Scuola di Francoforte, sosteneva che compito del pensiero sociologico è una critica della società, Luhmann difendeva l'idea che la sociologia va intesa come pura descrizione dei sistemi sociali. In una serie imponente di lavori – tra i quali spiccano *Sistemi sociali* del 1984, *La scienza della società* del 1990 e *Il diritto della società* del 1993 – Luhmann ha elaborato una siffatta teoria, descrivendo la società come un sistema capace di auto-organizzazione, cioè di darsi da sé un ordine, e di auto-poiesi, cioè di produrre da sé i propri elementi, e formato da sottosistemi: la «verità» (ovvero il sapere scientifico), il «potere» (ovvero l'apparato burocratico), il «denaro» (ovvero l'economia) e l'«amore» (ovvero la riproduzione sociale). Riportiamo il testo di una nostra intervista a Luhmann (*Archimedes und wir*, 1987) nella quale l'eminente sociologo fa il punto sullo stato della sociologia e sulla sua opera.

F.V.: *Professor Luhmann, come valuta lei la situazione della sociologia oggi?*

N.L.: La sociologia si trova oggi in una crisi teorica. La ricerca empirica, di per sé assai fruttuosa, ha indubbiamente accresciuto in misura considerevole il nostro patrimonio conoscitivo, ma non ha consentito la formazione di una teoria sociologica disciplinare unitaria. Oggi, dunque, la sociologia è ferma dinanzi alla soglia della teoria. I classici vengono studiati ed elaborati con uno zelo alessandrino; si assiste inoltre a un'opera intensa di combinazioni teoriche diverse. Non si registrano però progressi e manca soprattutto, dopo la morte di Parsons, ogni riferimento alla discussione interdisciplinare che

pure è enormemente progredita. La rassegnazione è tanto diffusa che non si tenta nemmeno più di fondare la particolarità dell'ambito oggettuale proprio della sociologia né la sua unità specifica di disciplina scientifica.

F.V.: *La sua applicazione della teoria sistemica alla descrizione della società rappresenta proprio per questo una svolta nella sociologia contemporanea. Come caratterizzerebbe lei questa svolta?*

N.L.: Per connotare in modo efficace questa svolta, è necessario mettere a confronto l'impostazione sistemica della sociologia, da me praticata, con le impostazioni classiche della teoria sociologica. La differenza più appariscente è che le teorie sociologiche classiche (M. Weber, E. Durkheim, G. Simmel) lavoravano con pochi concetti fondamentali, non sufficientemente definiti, come ad esempio il concetto di azione, di ruolo, di aspettativa, ecc. Il potenziale descrittivo di questi concetti sembra oggi esaurito. Certo, di continuo si verificano, come ho detto, tentativi di reinterpretare i classici della sociologia, ma queste interpretazioni rimangono sterili; possono essere paragonate all'opera di chi rosicchia sempre lo stesso osso. L'intenzione fondamentale della teoria sistemica della società è invece quella di fornire una serie molto più articolata e complessa di strumenti e di concetti – come ad esempio senso, evento, relazione, complessità, contingenza, azione, comunicazione, sistema, ambiente, struttura, processo, autoreferenza, chiusura, autorganizzazione, autopoiesi, ecc. – ricavati non pescando nel serbatoio della tradizione, ma sviluppando una considerazione interdisciplinare. In questo senso essa ha prodotto un cambio di paradigma che ha aperto nuove possibilità per l'analisi dei sistemi sociali.

F.V.: *Quali sono queste possibilità?*

N.L.: Queste nuove possibilità sono state aperte dalla considerazione dei sistemi sociali come sistemi autoreferenziali. L'autoreferenza di un sistema opera non solo sul piano della sua *struttura* (nel senso della sua *organizzazione*), ma anche sul piano dei suoi *elementi* (nel senso della sua *autopoiesi*, ossia della sua produzione e autoriproduzione). In base a questo modello i sistemi sociali possono essere concepiti come quei sistemi che debbono costituire come unità, da se stessi, tutto ciò che essi impiegano come unità: i loro elementi, i loro processi, le loro strutture, le loro parti e anche se stessi. Al tempo stesso, la teoria sistemica ritiene che per fare questo sia necessaria una riduzione della complessità dell'ambiente.

F.V.: *Nei suoi primi scritti lei distingueva nettamente tra sistemi chiusi e*

sistemi aperti, cioè in comunicazione con l'ambiente, come organismi, sistemi sociali, sistemi psichici. Nella sua ultima opera lei ha riformulato e ricompreso questa distinzione nel quadro della teoria dei sistemi autoreferenziali. Potrebbe illustrare questo sviluppo?

N.L.: Per descrivere i sistemi si era utilizzato inizialmente il concetto di autorganizzazione. Esso veniva però riferito soltanto alla struttura di un sistema. Nel frattempo tale riferimento alla struttura è stato sostituito dal riferimento all'unità (del sistema o dei suoi elementi). La teoria dei sistemi autoreferenziali asserisce che una differenziazione di sistemi avviene soltanto mediante l'autoreferenza, cioè in virtù del fatto che, nel costituire i loro elementi e le loro operazioni elementari, i sistemi si riferiscono a se stessi, cioè a operazioni dello stesso sistema, all'unità dello stesso sistema. Per poter fare questo, i sistemi debbono produrre e impiegare una descrizione di se stessi; debbono saper usare come orientamento e come principio per la produzione di informazioni almeno la differenza tra sistema e ambiente. La chiusura autoreferenziale è perciò possibile soltanto in un ambiente, solo in condizioni ecologiche. L'ambiente è un correlato necessario delle operazioni autoreferenziali. La distinzione ormai classica tra sistemi «chiusi» e sistemi «aperti» viene sostituita dalla questione di come la chiusura autoreferenziale possa produrre apertura.

F.V.: *Nel suo ultimo lavoro* Sistemi sociali*, che porta come significativo sottotitolo* Linee fondamentali di una teoria generale della società*, lei si propone una rifondazione della teoria sociologica. Qual è il rapporto tra questo suo intento e il programma teorico weberiano di una descrizione complessiva della società secondo il metodo della cosiddetta sociologia comprendente?*

N.L.: Il programma di M. Weber è diverso dall'intento della teoria dei sistemi sociali perché nella fase fondativa della sociologia, con Weber, il compito da risolvere era diverso: si trattava, cioè, di consolidare sul piano teorico la sociologia come disciplina nascente. Oggi, invece, si tratta di produrre uno sviluppo ulteriore; si potrebbe dire che si tratta di operare un secondo consolidamento teorico, di dare alla sociologia il fondamento di una teoria disciplinare generale. Dopo Weber, dopo Parsons, questo non è stato più tentato.

F.V.: *L'eredità di M. Weber è stata raccolta e sviluppata soprattutto in due direzioni: nella direzione che considera soprattutto la dimensione del senso soggettivo dell'agire sociale (A. Schütz), e nella direzione che ne sottolinea*

invece gli aspetti funzionalistici ultra-personali (T. Parsons). Alla teoria sistemica è stato obiettato, ad esempio nella Teoria dell'agire comunicativo *di Habermas, di essersi sviluppata unilateralmente in questa seconda direzione, cioè di avere considerato esclusivamente la società da una prospettiva funzionalistica, seguendo il modello di razionalità proprio di sistemi come l'economia o la burocrazia, e di avere invece ignorato la prospettiva del soggetto che agisce nell'orizzonte di un mondo vitale, cioè in un orizzonte di senso soggettivo. Che cosa risponde a questo genere di obiezioni?*

N.L.: La questione del senso soggettivo dell'agire sociale è effettivamente un problema centrale nella teoria sociologica classica. Il tentativo della teoria sistemica è di ripensare l'agire sociale in termini di comunicazione (intesa come unità di informazione, messaggio e comprensione), prescindendo radicalmente da ogni riferimento a componenti trascendentali, da ogni relazione a un soggetto. Questo perché il concetto di soggetto mi sembra altamente problematico. Inoltre, in nessuna teoria sociologica contemporanea si è stati in grado di evitare rigorosamente la prospettiva soggettivo-trascendentale: naturalmente non in Habermas, naturalmente non nei francesi, naturalmente non in Parsons. Mi pare allora preferibile evitare l'uso della categoria di soggetto. Questo è appunto ciò che la teoria dei sistemi ha fatto. Se con la designazione di soggetto ci si riferisce alla prospettiva della vita psicologica individuale, quest'ultima può essere compresa a livello di semantica culturale con i termini di «individuo» o «persona», e dal punto di vista sistemico è possibile usare la designazione più rigorosa di «sistema psichico». Prescindendo dalla prospettiva del soggetto, anche quello che tradizionalmente viene compreso come agire sociale dotato di senso può essere ridescritto in modo nuovo. Cioè: l'operazione fondamentale che porta alla formazione di sistemi di senso non è l'*azione*, bensì la *comunicazione* (unità, come ho detto, di informazione, messaggio e comprensione). Lo stesso dicasi per il problema ermeneutico tradizionale del senso. Il *senso* non è nient'altro che un'*autodescrizione della complessità*, è un'operazione fondamentale con la quale un sistema psichico o sociale rende rappresentabile una complessità elevata.

F.V.: *Nei suoi scritti, fin dall'inizio, lei ha abbandonato quelle che chiama le categorie vetero-europee e ha preso ironicamente le distanze da quelle che Lyotard chiamerebbe le grandi narrazioni di senso dell'età moderna, come la dialettica hegeliana, la visione marxista della storia, l'ermeneutica del senso, l'idea neofrancofortese di un'emancipazione progressiva dell'umanità.*

N.L.: Si tratta di visioni globali, vetero-europee appunto, legate a una comprensione umanistica del mondo che non è in grado di coglierne la complessità. Allo stesso tempo sono visioni prospettiche, gravate da elementi polemogeni, e per questo stanno in perenne conflitto fra di loro. Descrivendo invece la complessità sociale in base alla teoria dei sistemi autoreferenziali, gli elementi polemogeni della tradizione vetero-europea vengono depotenziati e ricompresi in modo più rigoroso e radicale. [...]

F.V.: *Pur prendendo le distanze dalle comprensioni vetero-europee della realtà, lei mantiene tuttavia l'ideale vetero-europeo della* theoria *come sapere universale e complessivo, l'ideale dell'autotrasparenza totale. Non le sembra con ciò di andare contro l'atteggiamento fallibilista oggi penetrato anche nelle roccaforti dell'epistemologia? e contro l'idea di una diversificazione delle chiavi di lettura della realtà, contro l'esigenza della differenziazione dei paradigmi, della plurivocità e della polimorfia?*

N.L.: Credo si debba distinguere l'ideale fondamentalistico della tradizione vetero-europea dal fine formale di una teoria sistemica, che ha effettivamente la pretesa di coprire l'intero ambito della realtà, descrivendo ad esempio tutti i sistemi sociali, e anche se stessa. Anche la sociologia, dunque, rientra nell'indagine come oggetto d'analisi. La teoria sistemica è dunque universale e autoreferenziale. Universale non nel senso che voglia essere un *rispecchiamento* dell'intera realtà dell'oggetto; né nel senso dell'*esaustione* di tutte le possibilità conoscitive; né in quello dell'*esclusività* della pretesa di verità in rapporto ad altre teorie; ma *universalità* nel senso che essa tratta tutto l'ambito del sociale e non solo sezioni di esso (come l'interazione, i ruoli, la mobilità o altre particolarità della società moderna). [...] Con ciò è strettamente connessa l'autoreferenzialità della teoria sistemica. V'è una differenza tra le teorie disposte asimmetricamente e le teorie disposte circolarmente. Una teoria universale considera i propri oggetti in un rapporto autoreferenziale. Credo che la figura dell'autoreferenza, ossia l'inclusione dell'osservazione e degli strumenti d'osservazione tra gli oggetti dell'osservazione stessa, sia una proprietà specifica di teorie universali che non è stata vista nella tradizione vetero-europea. In quest'ultima si ha sempre una descrizione dal di fuori, *ab extra*, ad esempio ad opera del soggetto. Voglio dire: la logica classica o l'ontologia classica hanno sempre presupposto uno spettatore esterno in grado di osservare in modo vero o falso, ossia in modo bivalente, ma esse non hanno pensato che questo osservatore, per poter osservare la realtà, deve osservare anche se stesso. In questo senso io rompo con la tradizione vetero-europea. Tuttavia non

condivido l'esigenza, fatta valere contro l'ideale unitario di sapere della modernità europea, di una frammentazione dei contesti, degli orizzonti, dei paradigmi, degli strumenti d'analisi e di descrizione, giacché in essa va completamente perduto di vista il problema della connessione e dell'unità.

F.V.: *La condizione del mondo contemporaneo sembra essere caratterizzata da una crisi d'autodescrizione, cioè dall'assenza di punti di vista archimedei, sulla base dei quali si possa descrivere il tutto. Né arte né religione, né filosofia né politica sembrano essere più punti di vista privilegiati, in grado di parlare a nome delle altre parti della società. Qual è in questa situazione il compito del pensiero sociologico? La sociologia, magari nell'impostazione sistemica, potrebbe fungere da punto archimedeo per descrivere il tutto?*

N.L.: Condivido questa sua descrizione della situazione del mondo contemporaneo e credo che oggi non sia più possibile pensare a punti archimedei per descrivere l'intero. Nemmeno la sociologia può essere un tale punto archimedeo. Credo però che la sociologia abbia perlomeno la possibilità di riflettere su questo problema, cioè di riflettere sulla sua visione della società come descrizione autoreferenziale, che riflette su se stessa come avente luogo nella società. La sociologia può dunque riflettere anche sulla sua rinuncia ad occupare una posizione privilegiata da un punto di vista ontologico, soggettivo-trascendentale o epistemologico. Posso dire, ad esempio, che io descrivo la società come un sistema funzionale differenziato. Ma questa mia descrizione è soltanto una descrizione scientifica e se, ad esempio, la politica non accetta le conseguenze di tale descrizione, ciò accade proprio perché la politica rappresenta un altro punto di vista, un'altra prospettiva, che produce un'altra descrizione della medesima realtà. Ma in quanto sociologo io posso capire le ragioni per le quali la politica non accetta la mia descrizione. Da un punto di vista scientifico, comunque, ritengo che la sociologia sia una descrizione di livello più alto. E credo che ciò possa essere mostrato.

N. Luhmann, *Archimedes und wir*, Merve, Berlin 1987, pp. 156-66 (trad. it. di F. Volpi)

Hans Kelsen

La dottrina pura del diritto

Il concetto di norma

La dottrina pura del diritto

Eminente giurista e teorico del diritto, Kelsen ha dato la formulazione più rigorosa del cosiddetto «positivismo giuridico». È questa una concezione che intende fornire una teoria del diritto positivo, cioè del diritto come esso si manifesta nei diversi ordinamenti storici, senza però essere con questo la teoria di un particolare ordinamento giuridico, bensì mostrando in generale ciò che lo fa essere tale, ossia diritto positivo. Kelsen spiega che essa, come teoria, descrive il diritto così com'è e non come deve essere. Di come esso debba essere, si occupa invece la politica del diritto. L'opera capitale in cui viene presentato tale programma è *La dottrina pura del diritto*, del 1934, nella quale Kelsen si prefigge di conferire alla propria disciplina uno statuto scientifico rigoroso. A tale scopo è indispensabile che la teoria del diritto sia «pura», cioè scevra da interferenze ideologiche, politiche o naturalistiche, e che essa si attenga alla realtà giuridica tale qual è, e non a come essa dovrebbe essere in base a un'idea trascendente di giustizia o a un presunto diritto naturale.
Presentiamo alcune pagine dell'opera che illustrano tale programma. Nel leggerle va tenuto presente che, dopo la morte di Kelsen, avvenuta nel 1973 a Berkeley, fu trovato tra le sue carte il manoscritto di una importante opera, pronta per la stampa, intitolata *Teoria generale delle norme*, nella quale Kelsen introduce una significativa modifica della propria concezione: mentre in precedenza egli aveva sostenuto che il sistema delle norme trova il proprio «assioma di chiusura», cioè la propria chiave di volta, in una «norma fondamentale», nell'opera postuma sostituisce questa fondazione, accusata di «logicismo», con il costante richiamo alla volontà del legislatore e del giudice, considerata come la vera fonte della norma. Non è improbabile che con questa modifica Kelsen volesse tenere conto delle obiezioni che gli erano state mosse da Carl Schmitt.

1. La «purezza»

La dottrina pura del diritto è una teoria del diritto positivo. Del diritto

positivo semplicemente, non di un particolare ordinamento giuridico. È teoria generale del diritto, non interpretazione di norme giuridiche particolari, statali o internazionali.

Essa, come teoria, vuole conoscere esclusivamente e unicamente il suo oggetto. Essa cerca di rispondere alla domanda: che cosa e come è il diritto, non però alla domanda: come esso deve essere o deve essere costituito. Essa è scienza del diritto, non già politica del diritto.

Se viene indicata come dottrina «pura» del diritto, ciò accade perché vorrebbe assicurare una conoscenza rivolta soltanto al diritto, e perché vorrebbe eliminare da tale conoscenza tutto ciò che non appartiene al suo oggetto esattamente determinato come diritto. Essa vuole liberare cioè la scienza del diritto da tutti gli elementi che le sono estranei. Questo è il suo principio metodologico fondamentale e sembra di per sé comprensibile a tutti. Uno sguardo alla scienza tradizionale del diritto nel suo sviluppo durante il corso dei secoli XIX e XX dimostra però chiaramente quanto questa sia ancor lontana dal rispondere a una tale esigenza di purezza. In modo del tutto acritico la giurisprudenza si è infatti mescolata con la psicologia e la biologia, con l'etica e la teologia. Oggi non esiste quasi più una scienza speciale nella quale il giurista non si creda competente; anzi, egli crede di poter accrescere la sua fama scientifica col prendere appunto in prestito elementi da altre discipline. Con ciò, naturalmente, la vera e propria scienza giuridica va perduta.

2. *Fatto naturale (atto) e significato*

La dottrina pura del diritto cerca di delimitare chiaramente l'oggetto della sua conoscenza nelle due direzioni in cui è compromessa la sua autonomia per il dominante sincretismo metodologico[1]. Il diritto è un fenomeno sociale, la società è però un oggetto completamente diverso dalla natura, perché è una connessione di elementi del tutto diversa. Se la scienza del diritto non deve risolversi nella scienza della natura, il diritto deve essere allora staccato il più chiaramente possibile dalla natura. Questo è però difficile per il fatto che il diritto, o ciò che si suole chiamare anzitutto come tale, pare che, almeno per una parte del suo essere, stia nel campo della natura e abbia una esistenza del tutto naturalistica. Se si analizza cioè un qualsiasi fatto considerato come diritto, per esempio una deliberazione parlamentare, un atto amministrativo, una sentenza giudiziaria, un negozio giuridico, un delitto, si possono distinguere due elementi: l'uno è un atto sensibilmente percepibile il quale procede nello spazio e nel tempo, un accadimento esteriore, per lo più un comportamento umano, l'altro è un significato, uno

specifico significato quasi immanente o aderente a quest’atto o accadimento. In una sala si riuniscono degli uomini, tengono dei discorsi, gli uni si alzano dai loro posti, gli altri rimangono seduti: questo è un accadimento esteriore. Il suo senso è che una legge è stata votata. Un uomo in toga pronuncia da un seggio elevato determinate parole a un uomo che gli sta dinanzi. Questo accadimento esteriore significa una sentenza. Un commerciante scrive una lettera con un determinato contenuto a un altro, l’altro invia una risposta: ciò significa che hanno conchiuso un contratto. Qualcuno cagiona con un’azione qualsiasi la morte di un altro: ciò giuridicamente significa un omicidio. [...]

4. *La norma come schema qualificativo*

Questo aspetto esteriore è ora, in tutti i casi, un fatto sensibilmente percepibile perché si svolge nel tempo e nello spazio, è un frammento di natura che, come tale, è determinato secondo la legge di causalità. Ma questo fatto, in quanto tale, come elemento del sistema della natura, non è oggetto specifico della conoscenza giuridica e in generale non è nulla di giuridico. Ciò che trasforma questo fatto in un atto giuridico (in un atto illecito) è, non già la sua realtà di fatto, il suo essere naturale appartenente al sistema della natura e determinato causalmente, ma è bensì il senso oggettivo che è unito a questo atto: il suo significato. Il fatto in questione ottiene infatti il suo senso specificamente giuridico, il suo particolare significato giuridico, per mezzo di una norma che nel suo contenuto vi si riferisce e gli impartisce il significato giuridico di modo che l’atto possa essere qualificato secondo questa norma. La norma funziona così come schema qualificativo. Essa viene prodotta da un atto giuridico che da parte sua riceve di nuovo il suo significato da un’altra norma. La qualificazione di un fatto come esecuzione di una sentenza capitale e non come omicidio non risulta affatto da una percezione sensibile, ma soltanto da un processo di pensiero: dal riferimento al codice penale e di procedura penale. Che il summenzionato scambio di lettere significhi la conclusione di un contratto, risulta esclusivamente e solo dal fatto che questo evento cade sotto certe determinate disposizioni del codice civile. Che un’adunanza di uomini sia un parlamento e che il risultato della loro attività sia una legge, in altre parole: che questi fatti abbiano questo «significato», vuol dire soltanto che tali fatti nella loro totalità corrispondono a determinate disposizioni della costituzione; che il contenuto di un avvenimento effettivo coincide cioè col contenuto di una norma in qualsiasi modo presupposta. [...]

7. *Conoscenza di norme giuridiche e sociologia del diritto*

Considerando il diritto come norma e la scienza del diritto (che è una funzione diversa da quella degli organi che pongono e applicano il diritto) come scienza limitata alla conoscenza di norme, si delimita il diritto rispetto alla natura, e la scienza giuridica, come scienza normativa, rispetto a tutte le altre scienze che cercano di spiegare i fenomeni naturali secondo la legge di causalità. In particolare lo si delimita anche rispetto a una scienza la quale si propone di indagare le cause e gli effetti di quegli accadimenti naturali che, qualificati dalle norme giuridiche, si presentano come atti giuridici. Se si vuole designare tale ricerca come sociologia, o specificamente come sociologia del diritto, non vi è nulla da obiettare al riguardo. Non è qui il caso di dire nulla intorno alle sue possibilità e al suo valore. Qui si deve stabilire però soltanto che una tale conoscenza sociologico-giuridica non ha nulla a che fare con le norme giuridiche come specifiche strutture qualificative, ma soltanto con certi fatti senza riguardo al rapporto che essi hanno con una qualsiasi norma riconosciuta o presupposta come valida. Questa sociologia del diritto non pone in relazione i fatti naturali che deve studiare con le norme valide, ma stabilisce un rapporto di causa ed effetto tra questi e altri fatti naturali. Essa si chiede per esempio per quale determinata causa un legislatore abbia emanato proprio queste e non altre norme e quali effetti abbiano avuto le sue disposizioni. Essa si chiede in quale modo certi fatti economici, certe idee religiose influiscano effettivamente sull'attività dei tribunali, per quali motivi gli uomini conformino o no il loro comportamento all'ordinamento giuridico. Il diritto in tal modo viene in questione solo come fatto naturale, come fatto nella coscienza degli uomini che pongono, che eseguiscono o che violano le norme giuridiche. Non è quindi propriamente il diritto quello che costituisce l'oggetto di questa scienza, ma costituiscono quest'oggetto soltanto certi fenomeni paralleli della natura. Allo stesso modo avviene che il fisiologo che ricerca i processi fisici e chimici per i quali o con i quali si manifestano determinati sentimenti, non può comprendere questi stessi sentimenti, i quali, come fenomeni psicologici, non possono essere compresi chimicamente e fisiologicamente. La dottrina pura del diritto, come specifica scienza giuridica, non rivolge la sua attenzione alle norme giuridiche considerate come fatti di coscienza, né alla volizione o alla rappresentazione di queste, ma la rivolge alle norme giuridiche come strutture qualificative volute o rappresentate. Essa comprende qualsiasi fatto solo in quanto è un contenuto di norme giuridiche, in quanto è cioè determinato da norme giuridiche. Il problema della dottrina pura del diritto è quindi quello della specifica autonomia di una sfera comprendente atti e fatti che hanno un significato.

H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino 1952, pp. 47-55

1. Kelsen definisce «sincretismo metodologico» la tendenza a mescolare princìpi metodologici ricavati da ambiti o discipline scientifiche diversi.

Carl Schmitt

Il concetto del «politico»

Il concetto di Stato presuppone quello di «politico»

Il concetto del «politico»

Carl Schmitt è stato tra i filosofi della politica più controversi del nostro secolo. Per gli uni la sua teoria ha fornito una legittimazione allo Stato totalitario nazionalsocialista, basato sul principio del Führer; per gli altri ha invece diagnosticato con lucidità la decadenza del parlamentarismo, propugnando uno Stato politicamente efficiente e capace di azione, cioè di decisione. A causa del suo impegno durante il nazismo, alla fine della guerra Schmitt fu arrestato prima dai russi, poi dagli americani, trascorrendo più di un anno in un campo di internamento. Fu convocato al processo di Norimberga come teste e interrogato, ma alla fine fu rilasciato. Ritiratosi nella cittadina natale di Plettenberg – nel suo «San Casciano», come soleva dire alludendo all'esilio del suo grande ispiratore, Niccolò Machiavelli – Schmitt ha ricordato l'amara esperienza degli anni tra il 1945 e il 1947 nel memoriale *Ex captivitate salus e in Glossarium*, i suoi diari pubblicati postumi nel 1991. Nella tarda vecchiaia ha assistito alla riscoperta delle sue tesi. La sua concezione del politico ha infiammato di nuovo gli animi ed è stata oggetto di una ricezione senza frontiere, a destra come a sinistra. In questa ripresa la cultura italiana ha svolto un ruolo di primo piano, facendo di alcuni suoi testi – come la *Teologia politica*, *Il concetto del «politico»* e *Il nomos della terra* – punti di riferimento importanti per il dibattito filosofico-politico contemporaneo.

Il concetto del «politico», un breve ma denso saggio pubblicato

per la prima volta nel 1927 e in una versione ampliata nel 1932, pone in maniera concisa e penetrante il problema del «politico», opponendosi alla sua moderna identificazione con lo Stato. Per definire il politico e dare un fondamento alla legittimità e alla sovranità dello Stato oggi non è più praticabile il tradizionale ricorso a istanze pre-politiche – come la teologia, le visioni del mondo e le ideologie. Al posto di tutte queste istanze, ormai neutralizzate e inefficaci, Schmitt indica un unico, semplice criterio per la definizione del politico nella sua autonomia: esso è dato dalla fondamentale distinzione tra «amico e nemico» – quest'ultimo inteso non come *inimicus*, il nemico personale, né come *adversarius*, colui che sta dalla parte avversa indipendentemente dalle relazioni personali, ma come *hostis*, il nemico della patria, pubblico, che sta in un'alterità irriducibile e verso il quale non è possibile altra attitudine se non quella strategico-conflittuale della lotta. È questa opposizione a definire il politico, allo stesso modo in cui l'opposizione di buono e cattivo definisce l'ambito morale o quella di bello e brutto l'ambito estetico.

Presentiamo i primi tre paragrafi del saggio (nella versione ampliata del 1932), in cui Schmitt articola la sua definizione.

1. Il concetto di Stato presuppone quello di «politico». Per il linguaggio odierno, Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso.

Ma in tal modo viene data solo una prima descrizione, e non una definizione concettuale dello Stato: di essa non v'è neppure bisogno qui, dove ci occupiamo dell'essenza del «politico». Possiamo lasciare in sospeso quale sia l'essenza dello Stato: una macchina o un organismo, una persona o un'istituzione, una società o una comunità, un'azienda o un alveare o forse una «serie fondamentale di procedure». Tutte queste definizioni e modelli anticipano troppo l'interpretazione, l'attribuzione di significato, l'illustrazione e la costruzione del concetto e non possono perciò costituire il punto di partenza più adatto per una trattazione semplice ed elementare. In base al suo significato etimologico e alla sua vicenda storica, lo Stato è una situazione, definita in modo particolare, di un popolo, è anzi la situazione che fa da criterio nel caso decisivo, e costituisce perciò lo *status* esclusivo, di fronte ai molti possibili *status* individuali e collettivi.

A questo punto non è possibile dir di più. Tutti i caratteri di questa

definizione – *status e popolo* – acquistano il loro significato solo grazie all'ulteriore carattere del «politico» e divengono incomprensibili se viene fraintesa l'essenza di quest'ultimo.

È raro trovare una chiara definizione del 'politico'. Per lo più il termine viene impiegato solo in senso negativo come contrapposizione ad altri concetti, in antitesi come politica ed economia, politica e morale, politica e diritto, e all'interno del diritto poi di nuovo politica e diritto civile e così via. Attraverso contrapposizioni negative e spesso anche polemiche come questa, può certo venir indicato, a seconda del contesto e della situazione concreta, qualcosa di sufficientemente chiaro: ma ciò non costituisce in alcun modo una definizione del concetto specifico. In generale «politico» viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a «statale» o quanto meno viene riferito allo Stato. Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale: si tratta manifestamente di un circolo vizioso. [...]

2. Si può raggiungere una definizione concettuale del «politico» solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il «politico» ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il «politico» deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico. Assumiamo che sul piano morale le distinzioni di fondo siano buono e cattivo; su quello estetico, bello e brutto; su quello economico, utile e dannoso oppure redditizio e non redditizio. Il problema è allora se esiste come semplice criterio del «politico», e dove risiede, una distinzione specifica, anche se non dello stesso tipo delle precedenti distinzioni, anzi indipendente da esse, autonoma e valida di per sé.

La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*. Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre sintesi, né è riconducibile ad esse. Se la contrapposizione di buono e cattivo non è identica senz'altro e

semplicemente a quella di bello e brutto o di utile e dannoso, e non può essere direttamente ridotta ad esse, ancor meno la contrapposizione di amico e nemico può essere confusa o scambiata con una delle precedenti. Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero, e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intenso, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo «disimpegnato» e perciò «imparziale». [...]

Nella realtà psicologica, il nemico viene facilmente trattato come cattivo e brutto, poiché ogni distinzione di fondo, e soprattutto quella politica, che è la più acuta e intensa, fa ricorso a proprio sostegno a tutte le altre distinzioni utilizzabili. Ciò però non cambia niente quanto all'autonomia di quelle contrapposizioni. Vale perciò anche il rovescio: ciò che è moralmente cattivo, esteticamente brutto ed economicamente dannoso, non ha bisogno di essere per ciò stesso anche nemico; ciò che è buono, bello e utile non diventa necessariamente amico, nel senso specifico, cioè politico, del termine. La concretezza ed autonomia peculiare del «politico» appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo.

3. I concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli; essi non devono essere mescolati e affievoliti da concezioni economiche, morali e di altro tipo, e meno che mai vanno intesi in senso individualistico-privato, come espressione psicologica di sentimenti e tendenze private. Non sono contrapposizioni normative o «puramente spirituali». [...]

Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro

raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *polémios* non l'*echtrós*[1]. La lingua tedesca, come altre, non distingue fra «nemico» privato e politico, cosicché sono possibili, in tal campo, molti fraintendimenti e aberrazioni. Il citatissimo passo che dice «amate i vostri nemici» (*Matteo* 5, 44; *Luca* 6, 27) recita «diligite *inimicos* vestros», «*agapàte tùs echtrùs hymòn*», e *non* «diligite *hostes* vestros»: non si parla qui del nemico politico. Nella lotta millenaria fra la Cristianità e l'Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio «nemico», cioè il proprio avversario. Quel passo della Bibbia riguarda la contrapposizione politica ancor meno di quanto non voglia eliminare le distinzioni di buono e cattivo, di bello e brutto. Esso soprattutto non comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro di esso.

La contrapposizione politica è la più intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto più politica quanto più si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico[2].

C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-2; 108-12

1. In Platone (*Repubblica*, libro V, cap. 16) la contrapposizione di *polémios* e *echtrós* è assai accentuata, ma in collegamento con l'altra contrapposizione di *pólemos* (guerra) e *stásis* (tumulto, sommossa, ribellione, guerra civile). Per Platone solo una guerra fra greci e barbari (che sono «per natura nemici») è realmente guerra, mentre le lotte fra i greci sono per lui *stáseis*. Agisce qui l'idea che un popolo non può condurre guerra contro se stesso e che una «guerra civile» è solo auto-dilaniamento e mai, in nessun caso, creazione di un nuovo Stato o popolo. Per il concetto di *hostis* viene per lo più citato il passo del *Digesto*, 50, 16, 118 di Pomponio. La definizione migliore si trova, con ampi riferimenti, in E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, vol. III, pp. 320 e 511: «*Hostis* è colui col quale combattiamo pubblicamente una guerra [...] e in ciò si differenzia dall'*inimicus* che è colui col quale abbiamo odi privati. I due concetti possono essere distinti anche nel senso che *inimicus* è colui che ci odia; *hostis* chi ci combatte». [*Nota di Schmitt.*]

2. Nel proseguimento del brano C. Schmitt spiega come in base a ciò si deve pensare che la conflittualità sia una componente essenziale del politico. Un'affermazione, questa, che non va assimilata alla celebre sentenza di Carl von Clausewitz secondo la quale «la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi» (*Della guerra* [1834], Mondadori, Milano 1970, Parte II, p. 811). «Per lui – scrive Schmitt – la guerra è un "semplice strumento della politica". Ciò è senza dubbio vero, ma in tal modo non è ancora colto del tutto il significato che essa riveste per la comprensione dell'essenza della politica. Osservando meglio, per Clausewitz la guerra non è semplicemente uno dei molti strumenti, ma la *ultima ratio del raggruppamento* amico-nemico. La guerra ha una "grammatica" sua propria (cioè un insieme esclusivo di leggi tecnico-militari) ma il suo "cervello" continua ad essere la politica: essa cioè non è dotata di una "logica propria". Quest'ultima può essere ricavata soltanto dai concetti di amico e

nemico».

Leo Strauss

Che cos'è la filosofia politica?

«Il significato e il carattere della filosofia politica»

Che cos'è la filosofia politica?

Nell'opera da cui è tratto il brano che presentiamo, *Che cos'è la filosofia politica?*, del 1959, Strauss si preoccupa di definire la «filosofia politica» classica e di distinguerla da altre forme del sapere politico: dal pensiero politico, dalla teologia politica e dalla scienza politica moderna. Importante è soprattutto la demarcazione rispetto a quest'ultima: mentre la filosofia politica classica aveva secondo Strauss un carattere normativo, cioè verteva sul bene della comunità politica e sul modo migliore per conseguirlo, la scienza politica moderna è diventata una descrizione neutrale, avalutativa, di quanto accade nella sfera politica. Da un lato ciò è conforme ai princìpi metodologici ed epistemologici del positivismo moderno, dall'altro ha come corrispettivo culturale lo storicismo relativistico e nichilistico, ovvero l'idea che tutto sia calato nella storia, quindi relativo e alla fin fine indifferente. Di fronte al vuoto di orientamento e alla crisi dei valori, nel mondo moderno la filosofia politica classica, con le sue istanze normative, può fungere secondo Strauss da paradigma alternativo.

Il significato e il carattere della filosofia politica sono oggi evidenti così come lo sono sempre stati fin dai tempi in cui la filosofia politica venne alla luce in Atene. Ogni azione politica mira o alla conservazione o al mutamento: quando si tende alla conservazione ci si propone di impedire un cambiamento per il peggio; quando si tende al cambiamento ci si propone di produrre qualcosa per il meglio. Tutte le azioni politiche sono dunque guidate da una qualche idea del meglio e del peggio, ma tale idea implica a sua volta l'idea del «buono». La consapevolezza del «buono» che guida tutte le nostre azioni ha un carattere opinabile: non viene più discussa, ma si rivela ancora discutibile se sottoposta a riflessione. Proprio il fatto che si possa sottoporla a

discussione ci orienta verso una idea del «buono» che non sia più oggetto di dubbio – verso un'idea che non sia più opinione, bensì conoscenza. Ogni azione politica quindi ha in sé un orientamento verso la conoscenza del «buono»: della vita come della società buona. La società buona costituisce appunto il bene politico perfetto.

Se tale orientamento diviene esplicito, se gli uomini fanno dell'acquistare conoscenza della vita buona e della buona società il loro esplicito scopo, ecco emergere la filosofia politica. Col dare a questa ricerca il nome di filosofia politica, vogliamo dire che essa forma una parte di un più largo intero, la filosofia, ovvero che la filosofia politica costituisce un ramo della filosofia. Nell'espressione «filosofia politica», il termine «filosofia» sta ad indicare il modo di trattazione, insieme analitica e comprensiva, il termine «politica» indica tanto l'oggetto quanto la funzione. La filosofia politica tratta le questioni politiche intese a rivestire importanza per la vita politica e pertanto il suo oggetto deve essere identico allo scopo ultimo dell'azione politica. Il tema della filosofia politica è costituito dai grandi fini dell'umanità, della libertà e del governo o imperio, fini capaci di sollevare gli uomini oltre gli angusti termini del loro io. La filosofia politica è quella branca della filosofia che è più vicina alla vita politica, alla vita non filosofica, alla vita umana. Solo nella *Politica* Aristotele fa uso di imprecazioni, l'accompagnamento pressoché inevitabile di ogni discorso appassionato. [...]

La filosofia politica dovrebbe essere tenuta distinta dal pensiero politico in generale, col quale è invece attualmente spesso identificata. La gente ormai è andata tanto oltre nell'avvilire il nome della filosofia da parlare dei filosofi come di volgari impostori. Per pensiero politico intendiamo la riflessione o l'esposizione di idee politiche; e per idea politica intendiamo «qualunque visione, concetto, categoria o tutto ciò di politicamente rilevante che la mente possa applicarsi a pensare» intorno ai fondamenti politici. Ne consegue che tutta la filosofia politica è pensiero politico, ma non viceversa. Il pensiero politico come tale è indifferente alla distinzione tra opinione e conoscenza, mentre la filosofia politica è il tentativo cosciente, coerente ed incessante di sostituire le opinioni intorno ai fondamenti politici con la loro conoscenza. Il pensiero politico può non essere, e anche prefiggersi di non essere, nulla più che l'esposizione o la difesa di una convinzione fermamente sostenuta o di un mito che la rafforza, ma non è essenziale alla filosofia politica l'essere posta e mantenuta in movimento dall'inquietante consapevolezza della fondamentale differenza tra convinzione o credenza e conoscenza. Un pensatore politico che non sia un filosofo è interessato o legato ad un ordine o ad una politica specifici; il filosofo politico è interessato o legato in modo

primario alla verità. [...]

Ancora, dobbiamo distinguere la filosofia politica dalla teologia politica. Per teologia politica intendiamo le dottrine politiche che si basano sulla rivelazione divina, mentre la filosofia politica si limita a ciò che è accessibile alla mente umana non assistita dall'esterno. Per quanto riguarda la filosofia sociale, essa si rivolge al medesimo oggetto, considerandolo tuttavia da un diverso punto di vista. La filosofia politica si fonda sulla premessa che l'associazione politica – il proprio paese o la propria nazione – sia l'associazione più comprensiva o la più autorevole, mentre la filosofia sociale concepisce l'associazione politica come parte di un più largo intero designato col termine «società».

Per finire, dobbiamo chiarire il rapporto della filosofia politica rispetto alla scienza politica. «Scienza politica» è un'espressione ambigua: essa designa quelle indagini intorno alle cose politiche che sono condotte secondo il modello delle scienze naturali e sta anche ad indicare il lavoro compiuto dai membri delle facoltà di scienze politiche. Per quanto concerne la prima, o quella che possiamo chiamare scienza politica «scientifica», essa si considera *la via* per eccellenza verso l'autentica conoscenza delle cose politiche. Come la vera conoscenza delle cose naturali iniziò allorché ci si volse dalla sterile e vana speculazione allo studio empirico e sperimentale, così la vera conoscenza delle cose politiche incomincerà soltanto quando la filosofia politica avrà fatto completamente posto allo studio scientifico della politica. Così come le scienze naturali poggiano su proprie basi e al massimo, e non deliberatamente, forniscono materia alla speculazione dei filosofi della natura, altrettanto fa la scienza politica che tutt'al più, e non deliberatamente, fornisce materia per le speculazioni dei filosofi politici. Considerando il contrasto fra la solidità dell'uno e la pietosa pretenziosità dell'altro tipo di ricerca, è tuttavia più ragionevole bandire del tutto le vaghe ed inani speculazioni della filosofia politica piuttosto che continuare a rendere un vuoto omaggio ad una tradizione decrepita e completamente screditata. Le scienze, tanto naturali che politiche, sono francamente non filosofiche. Esse necessitano di un solo tipo di filosofia: della metodologia o logica. Ma queste discipline filosofiche non hanno ovviamente nulla in comune con la filosofia politica. Infatti la scienza politica «scientifica» è incompatibile con la filosofia politica. [...]

La filosofia politica, come abbiamo cercato di circoscriverla, è stata coltivata senza interruzioni dalle sue origini fino a un tempo relativamente recente. Oggi essa si trova in uno stato di decadenza e forse anche di putrefazione, qualora non sia del tutto scomparsa. Non solo vi è disaccordo completo

riguardo al suo oggetto, ai suoi metodi e alla sua funzione, ma anche la sua stessa esistenza in una qualunque forma è diventata discutibile. L'unico punto sul quale gli accademici di scienze politiche sono ancora d'accordo riguarda l'utilità di studiare la storia della filosofia politica. Per quanto riguarda i filosofi, è sufficiente mettere a confronto l'opera dei quattro maggiori filosofi degli ultimi quaranta anni – Bergson, Whitehead, Husserl, Heidegger – con quella di Hermann Cohen per vedere quanto rapidamente e completamente la filosofia politica sia caduta in discredito. Possiamo descrivere la presente situazione nel modo seguente. In origine la filosofia politica era identica alla scienza politica e consisteva nello studio che abbracciava tutti i problemi umani, mentre oggi la ritroviamo tagliata a pezzi che si comportano come se fossero parti di un lombrico. In primo luogo si è applicata allo studio dei problemi umani la distinzione tra filosofia e scienza, e concordemente si è fatta un'altra distinzione tra scienza e politica non filosofica e filosofia politica non scientifica; distinzione, questa, che nelle presenti condizioni toglie ogni dignità e ogni onestà alla filosofia politica. In seguito, parti considerevoli che prima appartenevano alla filosofia politica o alla scienza politica si sono emancipate sotto il nome di economia, sociologia, e psicologia sociale. I pietosi resti di cui i sociologi onesti non si interessano sono lasciati come preda ai filosofi della storia e a gente che più di altri si diletta di professioni di fede. Non esageriamo molto affermando che oggi la filosofia politica non esiste più, se non come oggetto di inumazione, vale a dire per una ricerca storica, oppure come tema di deboli e poco convincenti dichiarazioni di fede.

Se ricerchiamo le ragioni di un così grande cambiamento, otteniamo queste risposte: la filosofia politica non è scientifica, o è antistorica, o è entrambe le cose. La Scienza e la Storia, queste due grandi potenze del mondo moderno, sono finalmente riuscite a distruggere la possibilità di una filosofia politica.

L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 33-34; 36-38; 42-43

Hannah Arendt

Vita activa

La condizione umana

Vita activa, I, §§ 1-2

L'importanza del pensiero di Hannah Arendt è emersa in questi anni dando origine a una vera e propria ricezione senza frontiere. Oggi appare chiaro con quanta lungimiranza e sensibilità la Arendt abbia avvertito la crisi della politica fornendo un'anamnesi adeguata ai mali, e non si sia peritata di cercare vie d'uscita dalle patologie della modernità. Certo, la sua estraneità a qualsiasi scuola, il carattere provocatorio e impertinente delle sue tesi, la sua rinuncia a darne una fondazione filosofica forte hanno reso più difficile la comprensione del suo impegno teorico e civile. Per di più, esso non si lascia classificare né come di destra né come di sinistra, ma taglia trasversalmente gli steccati tradizionali della teoria politica.
Non stupisce, dunque, che la valutazione della sua opera sia stata a lungo controversa. La sua concezione comunicativa del potere, in cui viene sviluppata l'idea di un originario interagire tra gli uomini, è stata criticata come una «utopia della polis», inadatta a far presa sulla complessità della vita moderna. Altri invece hanno visto in essa un'acuta comprensione dei caratteri genuini dell'agire politico: una sorta di definizione ideale del politico, un criterio per giudicare il tasso di autenticità delle azioni reali della politica.
Tra le sue opere principali – *Le origini del totalitarismo* (1951), *Vita activa* (1958) e la trilogia incompiuta *La vita della mente* (1978) – scegliamo la seconda, presentando alcune pagine che illustrano la concezione arendtiana della condizione umana come *vita activa*. Per quanto sorprendente ciò possa apparire, tale concezione dipende, nelle motivazioni di fondo, dal pensiero del giovane Heidegger. Fu proprio quest'ultimo, infatti, a mostrare per primo che il carattere originario della vita umana è l'agire, cioè la prassi intesa nel senso aristotelico di azione e distinta dalla produzione e dalla teoria. Fu Heidegger a sostenere per primo che il privilegio tradizionalmente accordato alla teoria, e il corrispondente primato della presenza, facevano della prassi, cioè dell'uomo, un oggetto lì presente tra molti altri, una cosa tra le cose, da osservare e descrivere. Seguendo su questo punto Heidegger, la Arendt mira a decostruire il «teoreticismo» del pensiero politico tradizionale, che ingabbia il carattere mobile e aperto dell'azione entro la stabilità di schemi e

categorie ad essa estranee in quanto ricavate dal privilegiamento della teoria e della presenza. Il pensiero politico occidentale occulta tendenzialmente il carattere di possibilità dell'agire e quindi il fenomeno del politico, riducendolo nell'orizzonte del mero produrre. E tale tendenza verrebbe portata all'estremo nel mondo moderno. In esso ogni attività umana viene ri(con)dotta a lavoro e il politico viene ridotto a mera tecnica per la conservazione e la gestione del potere. L'agire umano diventa il processo reale della produzione e riproduzione dell'uomo mediante il lavoro, che trasforma la natura e mette in atto tutto ciò che la teoria gli propone come possibile, cioè come fattibile, e tale processo è la storia. L'agire umano, come processo della produzione e della riproduzione della specie, è così inglobato in due processi sovrumani: la Natura e la Storia.

È questa, per la Arendt, la radice più profonda della moderna desertificazione del mondo. E della corrispondente fuga dell'individuo «dal mondo del deserto, dalla politica, verso… non importa dove». Si tratta allora di trovare oasi nelle quali rigenerare le forze. Ma bisogna fare attenzione perché «fuggendo, possiamo portare la sabbia dentro le oasi». Attaccandosi tenacemente all'esile radice della finitudine umana, alla condizione dell'uomo definita dai due estremi della natalità e della mortalità, la Arendt rivaluta i caratteri dell'agire politico screditati dalla tradizione: la sua pluralità e imprevedibilità, la sua irripetibilità e irreversibilità, la sua «originalità» nel duplice senso di novità e inizialità, in una parola: la sua libertà. Esso è un agire senza «scopi» perché conosce soltanto «finalità disinteressate»: la gloria (che ci è nota dal mondo omerico), la libertà (testimoniata dall'Atene del periodo classico), la giustizia e anche l'uguaglianza, intese come «convinzione della originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano».

1. *La «vita activa» e la condizione dell'uomo*

Con il termine *vita activa* propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; a ciascuna di esse corrisponde infatti una delle condizioni-base cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il

cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa.

L'operare è la prassi che corrisponde al momento non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbito nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensato da esso. Il frutto dell'operare è un mondo «artificiale» di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. I confini di questo mondo comprendono ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel trascendere quei limiti. La condizione umana dell'operare è la sfera mondana.

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che più uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, tuttavia questa pluralità è specificamente *la* condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica. Così il linguaggio dei romani, forse il popolo più dedito all'attività politica che sia mai apparso, impiegava le parole «vivere» ed «essere tra gli uomini» (*inter homines esse*), e rispettivamente «morire» e «cessare di essere tra gli uomini» (*inter homines esse desinere*) come sinonimi. Ma nella sua forma più elementare, il concetto di azione è implicito anche nel *Genesi* («Egli *li* creò maschio e femmina»), se accettiamo questa storia della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'Uomo, e secondo cui la moltitudine degli esseri umani è il risultato di una moltiplicazione. L'azione sarebbe una capricciosa e inutile interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile, come quelle di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive, o vivrà.

Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni più generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'«artificio» umano, conferiscono un elemento di continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto crea e conserva gli organismi politici, permette il ricordo, cioè la storia. Lavoro, opera e azione sono radicate anche nella natalità, poiché

hanno il compito di preparare e di conservare il mondo per i nuovi venuti, che nascono al mondo come stranieri, prevedendone e considerandone il costante afflusso. Tuttavia, delle tre, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è implicito in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico. [...]

2. *Il termine «vita activa»*

Il termine *vita activa* è sovraccarico di tradizione. Esso è antico quanto la nostra tradizione di pensiero politico, ma non più di essa. [...] Il termine *vita activa*, che nella filosofia medievale è la traduzione acquisita dell'aristotelico *bíos politikós*, già ricorre in Agostino, dove, come *vita negotiosa* o *actuosa*, riflette ancora il suo significato originale: una vita dedicata alle faccende pubblico-politiche.

Aristotele distinse tre modi di vita – *bíoi* – che gli uomini potrebbero scegliere in libertà, cioè, in piena indipendenza dalle necessità della vita e dalle relazioni da esse originate. Questo requisito della libertà escludeva tutti i modi di vita principalmente dediti alla conservazione della vita stessa – non solo l'attività organica, che definiva l'esistenza dello schiavo, del tutto condizionato dalla necessità di sopravvivere e dal dominio del padrone, ma anche l'opera del libero artigiano e l'attività commerciale del mercante. In breve, esso escludeva chiunque involontariamente o volontariamente, per tutta la vita o temporaneamente, avesse perduto la libera facoltà di disporre dei suoi movimenti e delle sue attività. Gli altri tre modi di vita avevano la caratteristica comune di concernere il «bello», cioè, le cose né necessarie né meramente utili: la vita dei piaceri corporei in cui il bello, come si offre, viene consumato; la vita dedicata alla *polis*, in cui l'eccellere produce belle imprese; e la vita del filosofo dedita alla ricerca e alla contemplazione delle cose eterne, la cui immortale bellezza non può essere prodotta dall'intervento operativo dell'uomo né mutata dal fatto che egli le consumi.

La principale differenza tra l'accezione aristotelica e quella medievale del termine è che il *bíos politikós* denotava esplicitamente solo il regno degli affari umani, insistendo sull'azione, la *praxis*, necessaria per istituirlo e sostenerlo. Né l'attività né il *labor* né l'artificio umano sembravano avere sufficiente dignità per costituire comunque un *bíos*, un modo di vita

autonomo e autenticamente umano; poiché esse servivano e producevano ciò che era necessario e utile, non potevano essere libere, indipendenti dalle necessità e dalle esigenze umane. La vita politica sfuggiva a questa condanna perché la concezione greca della *polis* faceva di questa una forma di organizzazione peculiare e liberamente scelta, non una mera forma d'azione necessaria per tenere uniti gli uomini in un modo ordinato. [...]

Con la scomparsa dell'antica città-stato – sant'Agostino è forse l'ultimo a sapere almeno che cosa significasse un tempo essere un cittadino – il termine *vita activa* perdette il suo significato specificamente politico e indicò ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo. Certo, ciò non significa che l'attività lavorativa e quella operativa si fossero elevate nella gerarchia delle attività umane per essere pari in dignità alla vita politica. Si trattava, piuttosto, della trasformazione opposta: l'azione veniva ora annoverata tra le necessità della vita terrena, cosicché rimaneva la contemplazione (il *bíos theoretikós*, tradotto in *vita contemplativa*) come solo modo di vita veramente libero.

Tuttavia, l'enorme superiorità della contemplazione sull'attività di qualsiasi genere, non esclusa l'azione, non è di origine cristiana. La troviamo nella filosofia politica di Platone, dove l'intera riorganizzazione utopistica della vita della *polis* non solo è diretta dall'intuizione superiore del filosofo ma non ha altro scopo che rendere possibile il modo di vita del filosofo. L'articolazione aristotelica dei modi di vita, nel cui ordine la vita di piacere svolge una funzione di secondo piano, è evidentemente improntata all'ideale della contemplazione (*theoría*). All'antica libertà dalle necessità della vita e dalle costrizioni degli altri, il filosofo aggiunge la libertà e il ritiro dalla vita pubblica (*scholé*), per cui la più tarda aspirazione cristiana a essere liberi dagli impegni in affari mondani, da tutte le faccende di questo mondo, fu preceduta dalla *apolitéia* filosofica della tarda antichità e nacque da essa. Ciò che era stato rivendicato soltanto dai pochi era ora considerato un diritto di tutti.

Il termine *vita activa*, comprendente tutte le attività umane e definito dal punto di vista della assoluta quiete contemplativa, corrisponde tuttavia più strettamente alla *ascholía* greca (inquietudine), con cui Aristotele designava ogni attività, piuttosto che al greco *bíos politikós*. Antica quanto Aristotele, la distinzione tra quiete e inquietudine, tra un'astensione quasi assoluta dal movimento e l'attività d'ogni genere, è più decisiva che la distinzione tra il modo di vita politico e quello teoretico, perché può essere eventualmente ritrovata all'interno di ciascuno dei tre modi di vita. Essa è simile alla distinzione tra la guerra e la pace: proprio come la guerra ha luogo per la

causa della pace, così ogni genere di attività, perfino i processi di puro pensiero, debbono culminare nell'assoluta quiete contemplativa. Tutti i movimenti, quelli del corpo e dell'anima come quelli del linguaggio e dell'intelletto, debbono cessare di fronte alla verità. La verità, sia essa l'antica verità dell'Essere o la verità Cristiana del Dio vivente, può rivelarsi soltanto in una completa serenità umana.

Nella tradizione che giunge fino all'inizio dell'età moderna, il termine *vita activa* non perdette mai il suo significato negativo di «in-quietudine», *nec-otium*, *a-scholía*. [...] Riferite all'attitudine di quiete della vita contemplativa, tutte le distinzioni e articolazioni entro la *vita activa* scompaiono. Dal punto di vista della contemplazione, non ha importanza che cosa disturbi la quiete necessaria, quando questa è disturbata.

Tradizionalmente, quindi, il termine *vita activa* riceve il suo significato dalla *vita contemplativa*; la sua limitatissima dignità le è conferita dal fatto che essa serve la necessità e il bisogno di contemplazione in un corpo vivente. Il Cristianesimo, con la sua fede in una vita futura le cui gioie si annunciano nell'estasi della contemplazione, conferì una sanzione religiosa all'abbassamento della *vita activa* a funzione secondaria, dipendente; ma la determinazione di questo ordine coincise con l'effettiva scoperta della contemplazione (*theoréin*) come facoltà umana, nettamente diversa dal pensiero e dal ragionamento, che si verificò nella scuola socratica e che da allora in poi ha informato il pensiero metafisico e politico lungo tutta la nostra tradizione. [...]

Se, quindi, l'uso del termine *vita activa*, com'è da me proposto in questa sede, contraddice apertamente la tradizione, ciò avviene perché io dubito non della validità dell'esperienza da cui nasce la distinzione ma piuttosto dell'ordine gerarchico inerente a essa dal suo inizio. Questo non significa che io desideri contestare o anche solo discutere, in questa sede, il tradizionale concetto della verità come rivelazione e quindi come qualcosa di essenzialmente dato all'uomo, o che io preferisca la moderna affermazione a carattere pragmatico che l'uomo può conoscere solo ciò che produce egli stesso. La mia obiezione è semplicemente questa: l'enorme peso della contemplazione nella gerarchia tradizionale ha oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa, e nonostante le apparenze, questa condizione non è stata radicalmente mutata dalla moderna rottura con la tradizione e dal rovesciamento del suo ordine gerarchico in Marx e Nietzsche. Dipende dalla natura effettiva del famoso «capovolgimento» dei sistemi filosofici o dei valori comunemente accettati, cioè, dalla natura dell'operazione stessa, il fatto che il quadro concettuale sia rimasto più o

meno intatto.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964, pp. 13-15; 18-23

John Rawls

Una teoria della giustizia

Il velo di ignoranza

Una teoria della giustizia

Tra gli autori che spiccano nel più recente dibattito etico e politico merita considerazione John Rawls. La sua opera principale, *Una teoria della giustizia* (1971), ha suscitato un ampio dibattito internazionale intorno ai princìpi di una società giusta e alle modalità per fondare le istituzioni che dovrebbero garantirla. Rawls riprende, in una versione più sofisticata, la teoria del contratto sociale introdotta in età moderna da autori come Althusius, Hobbes e Pufendorf, e la propone come alternativa all'opzione teorica più diffusa nella cultura anglosassone, cioè l'utilitarismo. Egli intende definire quali siano, e come si possano stabilire, i princìpi di giustizia e di equità che debbano regolare l'assetto istituzionale di una società. Punto di partenza prescelto è una ipotetica posizione originaria di uguaglianza – un equivalente dello «stato di natura» teorizzato dalle teorie contrattualistiche protomoderne – nella quale ciascun soggetto si trova dietro un «velo di ignoranza», cioè non sa quale sarà la propria posizione nella società, la propria sorte nella distribuzione delle capacità, dei beni e delle risorse. È questa la condizione in cui gli individui che stringono un patto sociale e modellano istituzioni sociali, giuridiche e politiche sono inevitabilmente portati a deliberare in termini di giustizia e di equità, cioè in un modo giustificabile e accettabile per tutti. Dal fortunato libro di Rawls presentiamo il capitolo in cui è introdotto e illustrato il concetto di «velo di ignoranza», cioè la finzione mediante la quale viene prodotto il punto di vista «imparziale», equo, su cui si basa la concezione

«neocontrattualistica» della società giusta.

L'idea della posizione originaria è quella di stabilire una procedura equa per fare sì che, qualunque siano i princìpi su cui ci si accorda, essi siano giusti. L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria[1]. Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, parto dall'assunzione che le parti siano situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i princìpi soltanto in base a considerazioni generali.

Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la sua posizione di classe o il suo *status* sociale; lo stesso vale per la sua fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la sua forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all'ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscano le circostanze specifiche della loro società. Le parti sono all'oscuro della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione e cultura che la società è stata in grado di raggiungere. Le persone nella posizione originaria non sono informate riguardo alla generazione cui appartengono. Queste restrizioni più ampie sulla conoscenza sono importanti soprattutto perché sorgono problemi di giustizia sociale sia tra generazioni diverse sia all'interno di una stessa, come ad esempio la questione dell'opportuno tasso di risparmio, o quella della conservazione dell'ambiente e delle risorse naturali. Esiste anche, perlomeno da un punto di vista teorico, la questione di un'accettabile politica eugenetica. Per adeguarsi all'idea della posizione originaria, anche in questi casi, le parti non devono conoscere i fatti contingenti che le oppongono l'un l'altra. Devono essere pronte a vivere le conseguenze dei princìpi che hanno scelto, qualunque sia la generazione cui appartengono. [...]

Queste osservazioni mostrano che la posizione originaria non deve essere considerata come un'assemblea generale che include, contemporaneamente, tutti coloro che vivranno in qualunque periodo; o, ancor meno, come un'assemblea di tutti quelli che potrebbero vivere in un dato tempo. Essa non è la riunione di tutti gli individui attuali e possibili. Immaginare la posizione

originaria in uno di questi modi è un atto di fantasia arbitrario; la concezione cesserebbe di rappresentare una guida naturale per l'intuizione. In ogni caso è importante che la posizione originaria sia interpretata in modo che ognuno possa, in ogni momento, adottarne la prospettiva. Non è rilevante la persona che accetta questo punto di vista, o il momento in cui lo fa; le restrizioni devono essere tali che vengano sempre scelti gli stessi princìpi. Il velo di ignoranza è un elemento essenziale per soddisfare questa condizione. Non solo garantisce che l'informazione disponibile è importante, ma anche che rimane identica nel tempo.

Si può obiettare che la condizione del velo di ignoranza è irrazionale. Qualcuno potrebbe anche osservare che i princìpi dovrebbero essere scelti alla luce di tutte le conoscenze disponibili. Vi sono diverse risposte da dare a queste affermazioni. Mi limiterò a accennare a quelle che sottolineano le semplificazioni che è necessario operare se si vuole ottenere una qualsiasi teoria. [...] In primo luogo è chiaro che, poiché le differenze tra le parti sono a esse sconosciute, e ognuno è ugualmente razionale e nella stessa situazione, ciascuno si lascia convincere dagli stessi argomenti. Possiamo perciò vedere la scelta all'interno della posizione originaria dal punto di vista di una persona scelta a caso. Se, dopo la dovuta riflessione, essa preferisce una concezione della giustizia a un'altra, tutti faranno allo stesso modo, e verrà così raggiunto un accordo all'unanimità. Per dirlo in modo più vivace, possiamo immaginare che le parti debbano comunicare reciprocamente attraverso un arbitro che funga da intermediario, e che quest'ultimo debba annunciare quali alternative siano state suggerite e quali ragioni presentate per appoggiarle. Egli impedisce ogni tentativo di formare coalizioni, e informa le parti quando un'intesa è stata raggiunta. Un arbitro del genere è evidentemente superfluo appena si assume che le deliberazioni delle parti devono essere simili.

Da ciò segue quindi l'importante conseguenza che le parti sono prive di base per la contrattazione, nel senso corrente del termine. Nessuno conosce la sua posizione nella società né le sue doti naturali, e quindi nessuno si trova nella condizione di adattare i princìpi a proprio vantaggio. Possiamo immaginare che uno dei contraenti minacci di non cedere a meno che gli altri non acconsentano a princìpi a lui favorevoli. Ma in che modo egli può sapere quali princìpi sono particolarmente vantaggiosi per i suoi interessi? Lo stesso vale per la formazione di coalizioni: se un gruppo dovesse decidere di unirsi a scapito degli altri, esso non saprebbe come avvantaggiarsi nella scelta dei princìpi. Anche se riuscisse a costringere tutti ad accettare la sua proposta, non avrebbe alcuna garanzia che essa vada a suo beneficio, poiché non è in

grado di autoidentificarsi, né con un nome né con una descrizione. Il solo caso in cui questa conclusione non è valida è quello del risparmio. [...]

Le restrizioni all'informazione particolare sono quindi di fondamentale importanza nella posizione originaria. Senza di esse non saremmo in grado di proporre alcuna teoria definita della giustizia. Dovremmo accontentarci di una vaga formulazione secondo cui la giustizia sarebbe qualcosa su cui si sarebbe d'accordo senza poter dire quasi nulla sul contenuto di questo stesso accordo. Le restrizioni formali al concetto di giusto, perlomeno quelle che si applicano direttamente ai princìpi, non sono sufficienti per i nostri scopi. Il velo di ignoranza rende possibile una scelta unanime di una particolare concezione della giustizia. Senza queste limitazioni alla conoscenza, il problema della contrattazione nella posizione originaria sarebbe disperatamente complicato. Anche se teoricamente esistesse una soluzione, non saremmo, almeno sino a ora, in grado di determinarla. [...]

Le ragioni a favore del velo di ignoranza vanno al di là di una esigenza di pura semplicità. Vogliamo definire la posizione originaria in modo da ottenere la soluzione desiderata. Se è permessa una conoscenza dei particolari, allora il risultato è influenzato da contingenze arbitrarie. Come abbiamo già rilevato, «a ciascuno secondo la sua capacità di minaccia» non è un principio di giustizia. Se la posizione originaria deve produrre accordi giusti, le parti devono essere situate equamente e trattate egualmente come persone morali. L'arbitrarietà del mondo deve essere corretta modificando le circostanze della situazione contrattuale iniziale. Se inoltre richiediamo l'unanimità nella scelta dei princìpi anche quando c'è informazione completa, potranno essere risolti soltanto pochi casi piuttosto ovvi. In queste circostanze, una concezione della giustizia basata sull'unanimità sarebbe veramente debole e banale. Ma con questa esclusione della conoscenza, il requisito dell'unanimità non è fuori luogo, e il fatto che possa venire soddisfatto assume una grande rilevanza. Esso ci mette in condizione di affermare che la concezione della giustizia prescelta rappresenta un'effettiva composizione di interessi.

J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 125-29

1. Per «giustizia procedurale» si intende la giustizia definita non per mezzo di contenuti, ma mediante le procedure seguite per ottenerla.

Ferdinand de Saussure

Corso di linguistica generale

La «lingua» come oggetto della linguistica

Corso di linguistica generale, cap. III, §§ 1-2

Con le sue scoperte Saussure (1857-1913) ha aperto prospettive che hanno oltrepassato i confini della linguistica e sono state messe a frutto anche in altri campi. Il suo pensiero sta all'origine del vasto movimento dello «strutturalismo», che negli anni Settanta è diventato il paradigma metodologico maggiormente impiegato nelle scienze umane. Dal testo dei corsi tenuti da Saussure a Ginevra nel 1906-7, 1908-9 e 1910-11, e pubblicati dai suoi allievi nel 1913 con il titolo *Corso di linguistica generale*, presentiamo come brano le parti introduttive. Dopo avere tracciato un conciso panorama di storia della linguistica, Saussure presenta la propria concezione di tale disciplina, basata sulla distinzione di fondo tra la *langue*, termine che indica le strutture linguistiche, la *parole*, cioè l'espressione individuale della lingua, e il *language*, con cui si intende la facoltà di parlare.

Ma che cos'è la lingua? Per noi, essa non si confonde col linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio e un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclito; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità.

La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegnamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione.

A questo principio di classificazione si potrebbe obiettare che l'esercizio del linguaggio poggia su una facoltà che ci deriva dalla natura, mentre la lingua è alcunché d'acquisito e convenzionale, che dovrebbe essere subordinato

all’istinto naturale invece d’avere la precedenza su questo.

Ecco che cosa si può rispondere.

Anzitutto, non è provato che la funzione del linguaggio, quale si manifesta quando noi parliamo, sia interamente naturale, nel senso che il nostro apparato vocale sia fatto per parlare come le nostre gambe per camminare. I linguisti sono lontani dall’esser d’accordo su questo punto. Per Whitney[1], che assimila la lingua a un’istituzione sociale alla pari di qualunque altra, è per caso, per semplici ragioni di comodità, che adoperiamo l’apparato vocale come strumento della lingua: gli uomini avrebbero potuto scegliere altrettanto bene il gesto e adoperare immagini visive anziché immagini acustiche. Questa tesi è senza dubbio troppo rigida. La lingua non è un’istituzione sociale somigliante in tutto alle altre; inoltre Whitney va troppo oltre quando dice che la nostra scelta è caduta per caso sugli organi vocali; in certo modo, questi ci sono stati imposti dalla natura. Ma sul punto essenziale il linguista americano ci sembra aver ragione: la lingua è una convenzione, e la natura del segno sul quale si conviene è indifferente. Il problema dell’apparato vocale è dunque secondario nel problema del linguaggio.

Una determinata definizione di ciò che si chiama *linguaggio articolato* potrebbe confermare quest’idea. In latino *articulus* significa «membro, parte, suddivisione in una sequenza di cose»; in materia di linguaggio, l’articolazione può designare tanto la suddivisione della catena parlata in sillabe, quanto la suddivisione della catena delle significazioni in unità significative; è appunto in questo senso che in tedesco si dice *gegliederte Sprache*[2]. Collegandosi a questa seconda definizione, si potrebbe dire che non il linguaggio parlato è naturale per l’uomo, ma la facoltà di costituire una lingua, vale a dire un sistema di segni distinti corrispondenti a idee distinte. [...]

Per attribuire alla lingua il primo posto nello studio del linguaggio, si può infine fare valere questo argomento, che la facoltà – naturale o no – di articolare *paroles* non si esercita se non mercé lo strumento creato o fornito dalla collettività; non è dunque chimerico dire che è la lingua che fa l’unità del linguaggio.

Per trovare nell’insieme del linguaggio la sfera che corrisponde alla lingua, occorre collocarsi dinanzi all’atto individuale che permette di ricostituire il circuito delle *parole*. Questo atto presuppone almeno due individui, il minimo esigibile perché il circuito sia completo. [...]

Se potessimo abbracciare la somma delle immagini verbali immagazzinate in tutti gli individui, toccheremmo il legame sociale che costituisce la lingua.

Questa è un tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità, un sistema grammaticale esistente virtualmente in ciascun cervello o, più esattamente, nel cervello d'un insieme di individui, dato che la lingua non è completa in nessun singolo individuo, ma esiste perfettamente soltanto nella massa.

Separando la lingua dalla *parole*, si separa a un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale.

La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria di cui si tratterà oltre.

La *parole*, al contrario, è un atto individuale di volontà e di intelligenza, nel quale conviene distinguere: 1. le combinazioni con cui il soggetto parlante utilizza il codice della lingua in vista dell'espressione del proprio pensiero personale; 2. il meccanismo psico-fisico che gli permette di esternare tali combinazioni. [...]

Ricapitoliamo dunque i caratteri della lingua.

1. È un oggetto ben definito nell'insieme eteroclito dei fatti di linguaggio. La si può localizzare nella parte determinata del circuito in cui una immagine uditiva si associa a un concetto. È la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo, che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste solo in virtù d'una sorta di contratto stretto tra i membri della comunità. D'altra parte, l'individuo ha bisogno d'un addestramento per conoscerne il gioco; il bambino l'assimila solo a poco a poco. Essa è a tal punto una cosa distinta che un uomo, privato dell'uso della *parole*, conserva la lingua, purché comprenda i segni vocali che ascolta.

2. La lingua, distinta dalla *parole*, è un oggetto che si può studiare separatamente. Non parliamo più le lingue morte, ma possiamo tuttavia assimilare benissimo il loro organismo linguistico. La scienza della lingua può non solo disinteressarsi degli altri elementi del linguaggio, ma anzi è possibile soltanto se tali altri elementi non sono mescolati ad essa.

3. Mentre il linguaggio è eterogeneo, la lingua così delimitata è di natura omogenea: è un sistema di segni in cui essenziale è soltanto l'unione del senso e dell'immagine acustica ed in cui le due parti del segno sono egualmente psichiche.

4. La lingua, non meno della *parole*, è un oggetto di natura concreta, il che è un grande vantaggio per lo studio. I segni linguistici, pur essendo essenzialmente psichici, non sono delle astrazioni; le associazioni ratificate

dal consenso collettivo che nel loro insieme costituiscono la lingua, sono realtà che hanno la loro sede nel cervello. Inoltre, i segni della lingua sono, per dir così, tangibili; la scrittura può fissarli in immagini convenzionali, mentre sarebbe impossibile fotografare in tutti i loro dettagli gli atti della *parole*; la produzione fonica d'una parola, per quanto piccola, comporta un'infinità di movimenti muscolari estremamente difficili da conoscere e raffigurare. Nella lingua, al contrario, non v'è altro che l'immagine acustica, e questa può tradursi in una immagine visiva costante. Perché, se si fa astrazione da questa moltitudine di movimenti necessari per realizzarla nella *parole*, ogni immagine acustica altro non è, come vedremo, che la somma d'un numero limitato di elementi, i fonemi, suscettibili a loro volta di essere evocati da un numero corrispondente di segni nella scrittura. Proprio questa possibilità di fissare le cose relative alla lingua fa sì che un dizionario e una grammatica possano esserne una rappresentazione fedele, la lingua essendo il deposito delle immagini acustiche e la scrittura essendo la forma tangibile di queste immagini.

F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 19-21; 23-25

1. William Dwight Whitney (1827-1894), linguista statunitense, docente di sanscrito e di grammatica comparata, fu autore di una *Grammatica sanscrita* (1879) e di scritti di linguistica generale – *La vita e lo sviluppo del linguaggio* (1875), *Il linguaggio e il suo studio* (1876) – nei quali, rifacendosi alla definizione aristotelica dell'uomo come animale politico dotato di *lógos*, sostenne l'idea che il linguaggio sia un'istituzione sociale.

2. Cioè «linguaggio articolato».

Noam Chomsky

Riflessioni sul linguaggio

Strutture innate del linguaggio e della mente

Riflessioni sul linguaggio

Con le sue teorie, in particolare con la grammatica generativo-trasformazionale, Chomsky non solo ha profondamente innovato la linguistica, ma ne ha anche ricavato spunti importanti per ridiscutere problemi filosofici ed epistemologici classici, primo fra tutti la contrapposizione tra empirismo (e comportamentismo) e

razionalismo (e innatismo) nella spiegazione del conoscere umano. Chomsky ritiene infatti che certe strutture o proprietà astratte del linguaggio, che egli considera «innate» e che la grammatica generativo-trasformazionale ha portato alla luce, forniscano un «modello della mente» e, ancora più in generale, offrano «la possibilità di costruire, in base a un modello di questo genere, un tipo di teoria della natura umana».
Da *Riflessioni sul linguaggio* (1975), il libro nato da una serie di conferenze in cui Chomsky illustra il quadro filosofico ed espistemologico in cui si inserisce la cosiddetta «versione estesa» della grammatica generativo-trasformazionale, presentiamo un brano in cui Chomsky spiega l'importanza filosofica dello studio del linguaggio e difende l'esistenza di «universali linguistici», cioè la tesi del carattere innato del linguaggio.

Perché studiare il linguaggio? Le risposte possibili sono molte, cosicché puntare su alcune non significherà naturalmente sottovalutarne altre, né metterne in dubbio la legittimità. Si può, per esempio, essere semplicemente affascinati dagli elementi del linguaggio in se stessi e volerne quindi scoprire l'ordine e la disposizione, l'origine nella storia o nell'individuo, o il modo in cui vengono utilizzati nel pensiero, nella scienza, nell'arte o nei normali rapporti sociali. Una ragione per studiare il linguaggio, e per quanto mi riguarda la più stimolante, sta nel considerarlo, come si usa dire, lo «specchio della mente». Non intendo con ciò dire semplicemente che i concetti e le distinzioni espresse e sviluppate nell'uso normale del linguaggio ci permettono di penetrare a fondo negli schemi del pensiero e nel mondo del «senso comune» costruito dalla mente umana. Più interessante, almeno per me, è la possibilità di arrivare, studiando il linguaggio, a scoprire quei princìpî astratti che ne governano la struttura e l'uso, princìpi la cui universalità risponde a una necessità biologica, non a un mero accidente storico, che derivano da caratteristiche mentali della specie. Una lingua umana è un sistema di notevole complessità; arrivare a conoscerlo rappresenterebbe, per un individuo non predisposto in modo specifico a raggiungere questo obiettivo, una conquista intellettuale straordinaria. Un bambino normale acquisisce questa conoscenza in un periodo di tempo relativamente breve e senza un addestramento specifico. Egli può allora senza alcuno sforzo far uso di una complicata struttura di regole specifiche e di princìpi guida che lo mettono in grado di trasmettere i suoi pensieri e le sue sensazioni agli altri,

suscitando in loro nuove idee, sottili percezioni e giudizi. Per una mente consapevole, non preordinata in modo specifico a tale scopo, rimane un obiettivo assai lontano il riuscire a ricostruire e comprendere ciò che il bambino ha fatto con uno sforzo minimo e del tutto intuitivamente. Così il linguaggio è uno specchio della mente in un senso profondo e significativo; è un prodotto dell'intelligenza umana, ricreato ex novo in ogni individuo mediante operazioni che si situano ben oltre il limite della volontà e della consapevolezza.

Con lo studio delle proprietà delle lingue naturali, della loro struttura, organizzazione e uso, possiamo sperare di pervenire ad una qualche comprensione delle caratteristiche specifiche dell'intelligenza umana. Possiamo sperare di apprendere qualcosa circa la natura umana, qualcosa di importante, se è vero che la capacità cognitiva dell'uomo costituisce la più importante e distintiva caratteristica della specie. Inoltre è logico supporre che lo studio di questa particolare capacità umana, l'abilità di parlare e comprendere una lingua umana, possa costituire un modello stimolante per la ricerca entro altri campi della competenza e dell'azione dell'uomo, più difficilmente riconducibili all'indagine diretta.

I problemi che voglio considerare sono problemi classici. Per molti importanti aspetti non siamo andati molto più avanti rispetto all'antichità classica nel formulare chiaramente i problemi o nel trovare risposte adeguate ai primi interrogativi che si pongono. Dai tempi di Platone ad oggi, grandi filosofi sono rimasti confusi e imbarazzati di fronte alla domanda che Bertrand Russell in uno dei suoi ultimi lavori ha così formulato: «Come accade che gli esseri umani, i quali hanno con il mondo contatti brevi, personali e limitati, possano tuttavia sapere tutto quello che sanno?». Come possiamo giungere a sistemi così ricchi di conoscenza, vista la frammentarietà e la povertà della nostra esperienza? Uno scettico dogmatico potrebbe rispondere che non possediamo tale conoscenza. Le sue inquietudini, comunque, sono irrilevanti per il tema in questione. La stessa domanda sorge, come problema scientifico, se ci chiediamo come sia possibile che gli esseri umani con un'esperienza tanto limitata e personale possano raggiungere una simile convergenza in sistemi di credenze ricchi e altamente strutturati, sistemi quindi che ne guidano le azioni e lo scambio e l'interpretazione dell'esperienza.

La tradizione classica ha suggerito numerose risposte. Si può sostenere, seguendo le linee aristoteliche, che il mondo è strutturato in un certo modo e che la mente umana è capace di percepire questa struttura, che si innalza dal particolare alla specie, al genere, fino a ulteriori generalizzazioni,

conseguendo così la conoscenza degli universali dalla percezione dei particolari. Una «base di conoscenza preesistente» è un prerequisito necessario all'apprendimento. Dobbiamo possedere una capacità innata per raggiungere stadi sviluppati di conoscenza, ma questi non sono «né innati in una determinata forma, né derivati da altri più alti stadi di conoscenza, bensì dalla percezione sensibile». Dati i numerosi assunti metafisici è possibile immaginare che una mente «così costituita da essere capace di elaborare questo processo» di «intuizione» possa conseguire un ricco sistema di conoscenza (Aristotele, *Analitici secondi*, II, 19).

Un approccio più produttivo è quello che sposta il peso della spiegazione dalla struttura del mondo alla struttura della mente. Ciò di cui possiamo avere conoscenza è determinato dai «modi di concezione della comprensione» (R. Cudworth), ciò che noi sappiamo, allora, o ciò che arriviamo a credere, dipende dalle esperienze specifiche che evocano in noi alcune parti del sistema cognitivo latente nella mente. Nell'età moderna, principalmente sotto l'influenza del pensiero cartesiano, l'interrogativo intorno a ciò che noi possiamo conoscere divenne di nuovo un argomento centrale di indagine. A Leibniz e Cudworth, la dottrina di Platone secondo cui non può esserci nuova conoscenza ma solo scoperta di ciò che già prima era stato conosciuto, sembrava plausibile, quando questa dottrina fosse «purgata dell'errore della preesistenza» (Leibniz, *Discorso di metafisica*). Cudworth sostenne a lungo che la mente ha un «potere conoscitivo innato» che fornisce, se stimolata dai sensi, i princìpi e le concezioni che costituiscono la nostra conoscenza. [...]

Tra «le idee innate» o «nozioni comuni», discusse nel vario e ricco lavoro dei razionalisti del Seicento, ci sono, per esempio, concetti geometrici e simili, ma anche «idee *relazionali* o categorie che rientrano in ciascuna presentazione degli oggetti e che rendono possibile l'unità e l'interconnessione dell'esperienza razionale» (A.O. Lovejoy), incluse «nozioni relative» come «causa, effetto, tutto e parte, simile e diverso, proporzione e analogia, eguaglianza e diseguaglianza, simmetria e asimmetria», tutte «idee *relative* [... che sono...] non impronte materiali lasciate dall'esterno sull'anima, ma la propria concezione attiva che procede da se stessa mentre registra gli oggetti esterni» (H. More). Seguendo lo sviluppo di tali idee, si arriva al concetto kantiano, alquanto simile, della «conformità degli oggetti al nostro modo di conoscere». La mente fornisce i mezzi per l'analisi dei dati come esperienza, e fornisce anche uno schematismo generale in grado di delimitare le strutture cognitive sviluppate a partire dall'esperienza.

Ritornando all'interrogativo di Russell, possiamo conosere tante cose poiché, in un certo senso, già le conoscevamo, ma i dati sensoriali pure sono necessari a evocare e scoprire questa conoscenza. Meno paradossalmente, possiamo dire che i nostri sistemi di credenze sono quelli che la mente, intesa come struttura biologica, è predisposta a costruire. Così interpretiamo l'esperienza in virtù di una nostra speciale configurazione mentale. Si raggiunge la conoscenza quando «le idee interne della mente» e le strutture da essa create sono conformi alla natura delle cose. [...]

Malgrado la plausibilità di molti fondamentali concetti della tradizione razionalistica e la sua affinità, per molti importanti aspetti, con il punto di vista delle scienze naturali, nello studio del comportamento e della conoscenza, tale tradizione è stata molto spesso trascurata se non addirittura abbandonata. È un fatto curioso che nella storia intellettuale di questi ultimi secoli lo sviluppo fisico e quello mentale siano stati affrontati in modi molto diversi. Nessuno potrebbe prendere in seria considerazione l'affermazione secondo cui l'organismo umano prende coscienza, con l'esperienza, di possedere braccia anziché ali, né che la struttura di base di organi particolari derivi da esperienze accidentali. Piuttosto è dato per scontato che la struttura fisica dell'organismo sia determinata geneticamente, pur ammettendo che, com'è ovvio, variazioni nelle dimensioni, nel ritmo di sviluppo, e così via, dipendano in parte da fattori esterni. Dall'embrione all'organismo maturo, un certo modello di sviluppo è predeterminato, e comprende stadi quali l'inizio della pubertà o la fine della crescita, dilazionati in molti anni. La varietà all'interno di questi modelli fissi può rivestire grande importanza per la vita umana, ma gli interrogativi che più interessano la ricerca scientifica riguardano lo schema fondamentale, geneticamente determinato della crescita e dello sviluppo, schema caratteristico della specie e che dà origine a strutture meravigliosamente complesse.

Le caratteristiche della specie si sono evolute entro lunghi periodi di tempo ed evidentemente l'ambiente determina le condizioni per una riproduzione differenziata, donde l'evoluzione della specie. Tuttavia, questa è una questione completamente diversa e anche qui potrebbero essere sollevati interrogativi sulle leggi fisiche che governano tale evoluzione. Certo è che troppo poco si conosce per giustificare asserzioni di qualche portata.

Si sono spesso studiati lo sviluppo della personalità, i modelli di comportamento e le strutture cognitive negli organismi superiori in modi assai diversi. Generalmente si presuppone che il contesto sociale sia l'elemento più importante in questi dominî. Le strutture della mente che si sviluppano in un arco di tempo sono spesso qualificate come arbitrarie e

accidentali; non esiste una «natura umana» oltre a quella che si sviluppa come preciso prodotto storico. Secondo questo punto di vista, tipico della speculazione empiristica, certi principî generali dell'apprendimento, comuni nelle loro linee essenziali a tutti gli organismi (o a un'ampia categoria di essi), sono sufficienti a spiegare le strutture cognitive raggiunte dagli esseri umani; strutture che incorporano i princìpi secondo i quali il comportamento umano è pianificato, organizzato e controllato. [...]

Ma i sistemi cognitivi umani, se studiati seriamente, si dimostrano non meno meravigliosi e complicati delle strutture fisiche che si sviluppano nella vita dell'organismo. Perché allora non dovremmo studiare l'acquisizione di una struttura cognitiva qual è il linguaggio più o meno come studiamo qualunque altro organo complesso del corpo?

A prima vista, la proposta potrebbe suonare assurda, se non altro per la grande varietà dei linguaggi umani esistenti. Tuttavia, una più attenta valutazione elimina questi dubbi. Benché si conosca ancora molto poco di sostanziale sugli universali linguistici, possiamo affermare con sicurezza che la possibile varietà dei linguaggi è nettamente limitata. Anche delle osservazioni prive di rigore sono sufficienti a enunciare conclusioni significative al riguardo. Così, è chiaro che il linguaggio che ogni persona acquisisce è una costruzione ricca e complessa, irrimediabilmente sottodeterminata dalla frammentarietà dei dati disponibili. È per questo che la ricerca scientifica sulla natura del linguaggio è così difficile e limitata quanto ai risultati ottenuti. Il pensiero cosciente non possiede alcuna conoscenza preliminare (o, rifacendoci ad Aristotele, non possiede che una conoscenza preliminare insufficientemente sviluppata). Pertanto si trova in difficoltà davanti al limitato numero dei dati disponibili e di fronte a troppe teorie esplicative possibili che sono reciprocamente contraddittorie ma adeguate rispetto ai dati. Oppure – in uno stato così poco felice – è incapace di inventare una teoria ragionevole. Tuttavia, gli individui appartenenti a una comunità linguistica sviluppano essenzialmente lo stesso linguaggio, e questo si spiega solamente supponendo che essi si valgano di prin-cìpi altamente restrittivi che guidano la costruzione della grammatica. Per di più, gli esseri umani non sono ovviamente predisposti ad apprendere un linguaggio umano piuttosto che un altro; il sistema dei princìpi dovrà costituire una proprietà della specie. Forti restrizioni devono necessariamente operare allo scopo di ridurre la varietà dei linguaggi. È naturale che nella nostra vita di tutti i giorni dovremo occuparci solo delle differenze tra i singoli individui, ignorando le uniformità di struttura. Ma si pone una ben diversa esigenza intellettuale allorché ci sforziamo di

comprendere che tipo di organismo sia realmente un essere umano.

È quindi naturale e plausibile considerare lo sviluppo del linguaggio come qualcosa di analogo allo sviluppo di un organismo corporeo.

N. Chomsky, *Riflessioni sul linguaggio*, a cura di S. Scalise, Einaudi, Torino 1981, pp. 5-12

Noam Chomsky

Riflessioni sul linguaggio

Il linguaggio come tratto distintivo dell'uomo

Riflessioni sul linguaggio

Nel brano che presentiamo, tratto da *Riflessioni sul linguaggio* (1975), Chomsky si proclama a favore del dogma classico secondo cui il linguaggio, in senso vero e proprio, è una prerogativa della specie umana.

La facoltà del linguaggio è un elemento particolarmente interessante della capacità cognitiva. Possiamo indagare sulla sua natura (in particolare, studiare la Grammatica universale), la sua relazione con altri dominî, e la sua specificità. Possiamo chiederci se la dottrina cartesiana è nel giusto quando attribuisce questa facoltà alla sola specie umana, l'unica creatura pensante. È alla mancanza di una qualità specifica dell'intelligenza, più che a una limitazione nell'intelligenza comune, come sostiene Cartesio, che si deve imputare l'incapacità da parte di altre specie di sviluppare linguaggi di tipo umano? La contrapposizione ha una lunga tradizione. Ci sono, per esempio, le condanne sdegnose di Antoine Le Grand, uno dei principali sostenitori inglesi del pensiero cartesiano nel XVII secolo che discute l'opinione di «certe *popolazioni* delle *Indie Orientali*, secondo cui *scimmie* e *babbuini*, che si trovano numerosi in mezzo ad esse, sono dotati di *intelligenza*, e possono *parlare*, ma non lo fanno per paura di essere impiegati e messi a lavorare». In alcune grossolane volgarizzazioni di lavori recenti, per altro interessanti, si afferma virtualmente che le scimmie più evolute hanno la capacità di usare il linguaggio ma non l'hanno mai sfruttata; un miracolo biologico notevole, visto l'enorme vantaggio che comporta dal punto di vista della selezione il possedere capacità linguistiche anche minime: proprio come lo scoprire che

alcuni animali possiedono le ali ma non hanno mai pensato di volare.

Ritengo sia ragionevole supporre che non esista una struttura simile alla Grammatica universale in organismi non umani e che la capacità di utilizzare il linguaggio in modo libero, appropriato e creativo, quale espressione del pensiero, con i mezzi forniti dalla facoltà del linguaggio, sia un tratto distintivo della specie umana, che non trova una analogia significativa altrove. La base neurale del linguaggio costituisce ancora un mistero, ma è indubbio che le strutture neurali specifiche ed anche strutturazioni elementari che non si riscontrano in altri primati (per esempio, la lateralizzazione[1]) svolgono un ruolo fondamentale.

Possiamo supporre che i procedimenti usati per insegnare alle scimmie forme di comportamento simbolico avranno successo anche per gli uomini fortemente menomati nelle strutture neurali direttamente implicate nel linguaggio. Ci sono in effetti alcune prove a sostegno di questa affermazione. I tentativi di provocare un comportamento simbolico in altre specie possono servire ad illuminare le proprietà specifiche del linguaggio umano, così come dal modo in cui i pesci nuotano e la gente salta potrebbero scaturire, in teoria, utili progressi nello studio del volo degli uccelli. Forse si potrebbero ricavare più indicazioni da questo esempio: dopotutto volare e saltare sono entrambe forme di locomozione, entrambe implicano il salire e il discendere; con un'applicazione costante ed un allenamento specifico chiunque riesce a saltare più lontano e più alto. Su queste premesse, qualche osservatore disorientato potrebbe sostenere che la distinzione tra saltare e volare è arbitraria, che si tratta di una questione di gradi; chiunque riuscirebbe effettivamente a volare come fanno gli uccelli, solo meno bene. Proposte analoghe per quanto concerne il linguaggio non mi sembrano rivestire maggiore importanza o significato.

N. Chomsky, *Riflessioni sul linguaggio*, a cura di S. Scalise, Einaudi, Torino 1981, pp. 41-42

1. La cosiddetta «lateralizzazione del cervello» è il fenomeno che si verifica, più o meno in concomitanza con l'inizio dell'apprendimento del linguaggio, e che consiste nel fatto che nell'individuo si sviluppano soprattutto le funzioni di uno dei due emisferi cerebrali (in genere quello sinistro).

Claude Lévi-Strauss

Antropologia strutturale

Il concetto di struttura

Antropologia strutturale

Lévi-Strauss dichiara volutamente che la sua opera sta al di fuori della filosofia. In effetti egli è stato etnologo e antropologo, acquisendo peraltro tale qualifica non attraverso il consueto curriculum accademico, ma grazie a ricerche condotte sul campo. Tuttavia, con la pratica e la teorizzazione del metodo strutturalista egli ha dato un apporto essenziale al dibattito sul metodo delle scienze umane, divenendo uno dei principali esponenti dello strutturalismo. Compito dell'antropologo è per Lévi-Strauss la ricerca della «struttura fondamentale» di una certa società, quindi la scoperta del sistema di regole «inconscie» che condizionano il comportamento individuale e collettivo dei membri della società. Tale compito va distinto da quello dello storico, che è invece lo studio dei comportamenti «consci» dell'uomo. Per questo, alcune opere di Lévi-Strauss, quali *Antropologia strutturale* del 1958 o *Il pensiero selvaggio* del 1962, pur affrontando questioni specifiche di antropologia ed etnologia, presentano motivi di interesse anche per la filosofia e si confrontano esplicitamente con concezioni filosofiche concorrenti, specialmente con il materialismo storico-dialettico. In particolare Lévi-Strauss attacca severamente, dal punto di vista strutturalista, la metodologia e l'epistemologia dialettica propugnata da Sartre nella *Critica della ragione dialettica*.
Di *Antropologia strutturale* presentiamo un brano in cui Lévi-Strauss definisce il concetto di struttura.

Che cosa bisogna intendere per struttura sociale? In che cosa gli studi che si riferiscono ad essa sono diversi da tutte le descrizioni, analisi e teorie che si occupano dei fenomeni sociali, intesi in senso largo, e che si confondono con l'oggetto stesso dell'antropologia? [...]

Il principio fondamentale è che il concetto di struttura sociale non si riferisca alla realtà empirica, ma ai modelli costruiti in base ad essa. Risulta quindi chiara la differenza fra due concetti tanto vicini da essere stati spesso confusi, quelli cioè di *struttura sociale* e di *relazioni sociali*. Le *relazioni sociali* sono la materia prima impiegata per la costruzione dei modelli che rendono manifesta la *struttura sociale*. In nessun caso, quindi, quest'ultima può essere identificata con l'insieme delle relazioni sociali, osservabili in una

data società. Le ricerche di struttura non rivendicano una sfera propria, tra i fatti di società; costituiscono piuttosto un metodo suscettibile di essere applicato a diversi problemi etnologici, e assomigliano a forme di analisi strutturale in uso in campi differenti.

Si tratta allora di sapere in che cosa consistano quei modelli che sono l'oggetto peculiare delle analisi strutturali. Il problema non è etnologico, ma epistemologico, poiché le definizioni che seguiranno prescindono dalla materia prima delle nostre ricerche. Pensiamo infatti che, per meritare il nome di struttura, i modelli debbano soddisfare esclusivamente a quattro condizioni.

In primo luogo, una struttura presenta il carattere di un sistema. Essa consiste in elementi tali che una qualsiasi modificazione di uno di essi comporta una modificazione di tutti gli altri.

In secondo luogo, ogni modello appartiene a un gruppo di trasformazioni ognuna delle quali corrisponde a un modello della stessa famiglia, in modo che l'insieme di tali trasformazioni costituiscano un gruppo di modelli.

In terzo luogo, le proprietà indicate qui sopra permettono di prevedere come reagirà il modello, in caso di modificazione di uno dei suoi elementi.

Infine, il modello deve essere costruito in modo tale che il suo funzionamento possa spiegare tutti i fatti osservati.

a) *Osservazione ed esperimento*. Questi due livelli saranno sempre distinti. L'osservazione dei fatti, da un lato, e, dall'altro, l'elaborazione dei metodi che consentono di utilizzarli per costruire modelli, non si confondono mai con l'esperimento attraverso i modelli stessi. Per «esperimento sui modelli», intendo l'insieme dei procedimenti che permettono di sapere come un dato modello reagisce alle modificazioni, o di confrontare tra loro modelli dello stesso tipo o di tipi differenti. Questa distinzione è indispensabile per dissipare taluni malintesi. Non c'è forse contraddizione fra l'osservazione etnografica, sempre concreta e individualizzata, e le ricerche strutturali a cui si attribuisce spesso un carattere astratto e formale per contestare che si possa passare dalla prima alle seconde? La contraddizione svanisce non appena si è capito che quei caratteri antitetici dipendono da due livelli diversi, o, più esattamente, corrispondono a due tappe della ricerca. Al livello dell'osservazione, la regola principale – si potrebbe perfino dire la sola – è che tutti i fatti debbono essere osservati e descritti con esattezza, senza permettere ai pregiudizi teorici di alterarne la natura e l'importanza. Questa regola ne implica un'altra, come corollario: i fatti devono essere studiati in se stessi (quali processi concreti li hanno portati all'esistenza?) e anche in relazione con l'insieme (vale a dire che ogni mutamento osservato in un

punto sarà riferito alle circostanze globali della sua apparizione). [...]

b) *Coscienza e inconscio.* I modelli possono essere consci o inconsci, secondo il livello in cui funzionano. Boas[1], a cui spetta il merito di questa distinzione, ha mostrato che un gruppo di fenomeni si presta all'analisi strutturale tanto meglio quanto meno la società dispone di un modello cosciente per interpretarlo o giustificarlo. [...]

Che un modello sia conscio o inconscio, questa condizione non riguarda la sua natura. Si può solo dire che una struttura superficialmente nascosta nell'inconscio rende più probabile l'esistenza di un modello che la maschera, come uno schermo, alla coscienza collettiva. Infatti i modelli coscienti – che si chiamano comunemente «norme» – sono fra i più poveri che ci siano, a causa della loro funzione che consiste nel perpetuare le credenze e gli usi, più che non di esporne le molle segrete. Così, l'analisi strutturale urta contro una situazione paradossale, ben nota al linguista: più è netta la struttura apparente, più diventa difficile cogliere la struttura profonda, a causa dei modelli consci e deformati che s'interpongono come ostacoli fra l'osservatore e il suo oggetto.

L'etnologo dovrà quindi sempre distinguere fra le due situazioni in cui rischia di venirsi a trovare. Può dover costruire un modello corrispondente a fenomeni il cui carattere di sistema non sia stato percepito dalla società da lui studiata. È la situazione più semplice, di cui Boas ha sottolineato il fatto che offriva anche il terreno più favorevole alla ricerca etnologica. In altri casi, tuttavia, l'etnologo si trova di fronte non solo a una materia bruta, ma anche a modelli già costruiti dalla cultura considerata, in forma d'interpretazioni. Ho già notato che tali modelli possono essere imperfettissimi, ma non sempre le cose stanno così. Molte culture cosiddette primitive hanno elaborato modelli – delle loro regole di matrimonio – migliori di quelli degli etnologi di professione. Ci sono dunque due ragioni per rispettare quei modelli «fatti in casa». Anzitutto, possono essere buoni, o, perlomeno, offrire una via d'accesso alla struttura; ogni cultura ha i suoi teorici, la cui opera merita un'attenzione pari a quella che l'etnologo concede ai suoi colleghi. Inoltre, anche se i modelli sono tendenziosi o inesatti, la tendenza e il genere di errori che essi nascondono fanno parte integrante dei fatti da studiare; e forse sono fra i più significativi. Ma, dedicando tutta la sua attenzione a questi modelli, prodotti dalla cultura indigena, l'etnologo farà bene a non dimenticare che le norme culturali non sono automaticamente strutture. Sono, semmai, importanti pezze d'appoggio per aiutare a scoprirle: ora documenti bruti, ora contributi teorici, paragonabili a quelli procurati dall'etnologo stesso. [...]

c) *Struttura e misura*. Si dice talvolta che il concetto di struttura permette di introdurre la misura in etnologia. Quest'idea è il risultato dell'impiego di formule matematiche – o tali in apparenza – in recenti opere etnologiche. È probabilmente esatto che, in alcuni casi, si sia riusciti ad assegnare valori numerici e costanti. [...]

Eppure, non esiste nessuna connessione necessaria fra il concetto di *misura* e quello di *struttura*. Le ricerche strutturali sono apparse nelle scienze sociali come una conseguenza indiretta di certi sviluppi delle matematiche moderne, che hanno attribuito una crescente importanza al punto di vista qualitativo, allontanandosi così dalla prospettiva quantitativa delle matematiche tradizionali. In diversi campi – logica matematica, teoria degli insiemi, teoria dei gruppi e topologia – è diventato chiaro che problemi che non comportavano soluzione metrica potevano però essere sottoposti a un trattamento rigoroso. [...]

d) *Modelli meccanici e modelli statistici*. Un'ultima distinzione si riferisce alla scala del modello, confrontata a quella dei fenomeni. Un modello i cui elementi costitutivi sono sulla stessa scala dei fenomeni sarà chiamato «modello meccanico», mentre «modello statistico» è quello i cui elementi sono su scala diversa. Prendiamo come esempio le leggi del matrimonio. Nelle società primitive, queste leggi possono essere rappresentate nella forma di modelli in cui figurano gli individui, effettivamente distribuiti in classi di parentela o in clan; tali modelli sono meccanici. Nella nostra società è impossibile ricorrere a questo genere di modello, poiché i diversi tipi di matrimonio dipendono in essa da fattori più generali: dimensione dei gruppi primari e secondari da cui dipendono i possibili coniugi; fluidità sociale, quantità d'informazione, ecc. Per riuscire a determinare le costanti del nostro sistema matrimoniale (cosa che non è ancora stata tentata), si dovrebbero dunque definire le medie e le soglie: il modello appropriato sarebbe di natura statistica. [...]

Talvolta inoltre si possono considerare simultaneamente gli stessi dati ponendosi in prospettive diverse e dotate tutte di un valore strategico, sebbene i modelli corrispondenti a ognuna siano ora meccanici e ora statistici. Le scienze esatte e naturali conoscono situazioni di questo tipo; per esempio, la teoria dei corpi in movimento dipende dalla meccanica, se i corpi fisici considerati sono poco numerosi. Ma, quando questo numero aumenta al di là di un certo ordine di grandezza, bisogna ricorrere alla termodinamica, cioè sostituire un modello statistico al modello meccanico anteriore; e questo, benché la natura dei fenomeni sia rimasta nei due casi la stessa.

Situazioni dello stesso genere si presentano spesso nelle scienze umane e

sociali. Prendiamo ad esempio il suicidio: lo si può considerare in due prospettive differenti. L'analisi di casi individuali permette di costruire quelli che potrebbero chiamarsi i modelli meccanici di suicidio, i cui elementi sono forniti dal tipo di personalità della vittima, dalla sua storia individuale, dalle proprietà dei gruppi primario e secondario di cui essa fu membro, e così via; ma si possono anche costruire modelli statistici, fondati sulla frequenza dei suicidi durante un certo periodo, in una o in più società, o anche in gruppi primari e secondari di tipo diverso, ecc. Indipendentemente dalla prospettiva scelta, si saranno così isolati livelli in cui lo studio strutturale del suicidio è significativo, tali cioè da autorizzare la costruzione di modelli il cui confronto sia possibile: 1) per più forme di suicidio; 2) per società diverse, e 3) per diversi tipi di fenomeni sociali. Il progresso scientifico non consiste dunque solamente nella scoperta di costanti caratteristiche a ogni livello, ma anche nell'isolare livelli non ancora individuati, in cui lo studio di certi fenomeni conserva un valore strategico. Come è successo, ad esempio, con l'avvento della psicanalisi, che ha scoperto il modo di stabilire modelli corrispondenti a un nuovo campo d'indagine: la vita psichica del paziente nella sua totalità.

C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore Net, Milano 2002

1. Franz Boas (1858-1942), antropologo, etnologo e linguista di origine tedesca, si trasferì nel 1886 negli Stati Uniti. Tra i suoi lavori principali possono essere ricordati: *I limiti del metodo comparativo dell'antropologia* (1896), *La mente dell'uomo primitivo* (1911), *Razza, linguaggio e cultura* (1911), *Antropologia moderna* (1943).

Michel Foucault

Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane

Il sonno antropologico

Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane

L'opera di Michel Foucault – che è stato negli anni Settanta uno dei maestri-pensatori francesi più influenti – ha movimentato il dibattito sul metodo delle scienze umane. Mettendo a nudo le approssimazioni e le vaghezze metodologiche della «storia delle idee», cioè dello «storicismo umanistico», e recependo le istanze

dello strutturalismo, Foucault ha aperto un originale cammino di ricerca – da lui presentato in termini suggestivi nella prolusione per la nomina al Collège de France del 1971, *L'ordine del discorso*. Per il suo modo originale e atipico di interpretare la ricerca storica Foucault ha ottenuto riconoscimenti e notorietà, specialmente negli Stati Uniti, ma ha anche patito numerose critiche e ostilità, che gli sono state mosse soprattutto in Francia, dove, subentrando a Sartre, egli assunse il ruolo di figura-simbolo per gli intellettuali radicali.
Il brano che presentiamo, tratto da *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), è intitolato dallo stesso Foucault «Il sonno antropologico». Vi viene esposta la convinzione – maturata da un serrato confronto critico con lo storicismo umanistico, condotto nello spirito strutturalistico o, quanto meno, post-strutturalistico – che la storia non sia il prodotto consapevole di un soggetto umano, sovrano sugli eventi che la caratterizzano. Al contrario, l'uomo sarebbe un prodotto accidentale, un precipitato inessenziale della storia e del modo in cui si costituiscono, si sviluppano e si spezzano quelle formazioni discorsive che sono le «scienze umane». Quando dunque Kant pretende di essersi destato dal «sonno dogmatico» della ragione – in quanto, mediante la sua rivoluzione copernicana, fonda tutto il sapere sull'uomo concepito come soggetto trascendentale e riduce le tre grandi domande della filosofia (che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è consentito sperare?) alla domanda: «che cos'è l'uomo?» – egli in realtà cade in un altro sonno: il «sonno antropologico», che è tipico, secondo Foucault, della filosofia moderna e delle scienze umane.

L'antropologia, in quanto analitica dell'uomo, ha avuto, senz'altro, una funzione costituente nel pensiero moderno, dal momento che in gran parte non ne siamo ancora staccati. Si era resa necessaria da quando la rappresentazione aveva perduto il potere di determinare da sola, e in un moto unico, il gioco delle proprie sintesi e analisi. Occorreva che le sintesi empiriche fossero fondate altrove che nella sovranità dell'«Io penso». Occorreva cercarle proprio là dove tale sovranità trova il suo limite, cioè nella finitudine dell'uomo, finitudine che caratterizza sia la coscienza sia l'individuo che vive, parla, lavora. Kant aveva già formulato tutto questo nella *Logica*, allorché aveva aggiunto alla propria trilogia tradizionale un'ultima

domanda: le tre domande critiche (che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è consentito di sperare?) vengono pertanto riferite e «addebitate» ad una quarta domanda: Che cos'è l'uomo? (*Was ist der Mensch?*). Tale domanda, lo abbiamo veduto, traversa il pensiero fin dagli inizi del XIX secolo: infatti essa effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione. Con essa si è costituita una riflessione di livello misto, tipica della filosofia moderna. La sollecitudine che essa ha per l'uomo e che rivendica non soltanto nei suoi discorsi ma nel suo pathos, la cura con cui tenta di definirlo in quanto essere vivente, individuo che lavora o soggetto parlante, segnalano soltanto per le anime belle l'anno infine tornato d'un regno umano; in realtà si tratta, cosa più prosaica e meno morale, d'una duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso. In tale Piega, la funzione trascendentale copre col proprio imperioso reticolo lo spazio inerte e grigio dell'empiricità; inversamente i contenuti empirici si animano, si sollevano a poco a poco, si drizzano, e vengono immediatamente sussunti in un discorso che ne allontana la presunzione trascendentale. Ed ecco che in tale Piega la filosofia si è assopita d'un sonno nuovo; non più quello del Dogmatismo, ma quello dell'Antropologia. Ogni conoscenza empirica, purché riferita all'uomo, vale in quanto campo filosofico possibile in cui deve scoprirsi il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e da ultimo la verità di ogni verità. La configurazione antropologica della filosofia moderna consiste nello sdoppiare il Dogmatismo, nel ripartirlo su due diversi livelli che reciprocamente si sostengono e si limitano: l'analisi precritica di ciò che un uomo è nella sua essenza, diviene l'analitica di tutto ciò che può essere generalmente dato all'esperienza dell'uomo.

Per destare il pensiero da un sonno siffatto [...] per richiamarlo alle sue possibilità più mattutine, non resta che da distruggere, fin dentro le fondamenta, il «quadrilatero» antropologico. Sappiamo, in ogni caso, che tutti gli sforzi per ricominciare a pensare attaccano appunto tale quadrilatero: sia che si tratti di attraversare il campo antropologico e di ritrovare, staccandosi da esso in quanto possibilità di enunciazioni, un'ontologia purificata o un pensiero radicale dell'essere; sia che, ponendo fuori circuito, insieme con lo psicologismo e lo storicismo, tutte le forme concrete del pregiudizio antropologico, si tenti di riinterrogare i limiti del pensiero e di riallacciare in tal modo con il progetto d'una critica generale della ragione. Sarebbe forse opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo

sforzo in vista di questo sradicamento dall'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo. Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominare il percorso. Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.

M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia del sapere*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, pp. 366-68

Michel Foucault

L'archeologia del sapere

Storia delle idee e archeologia del sapere

L'archeologia del sapere

Nel brano che presentiamo, tratto da *L'archeologia del sapere* (1969), la «storia delle idee» viene criticata da Foucault come metodologia storiografica troppo poco e malamente definita al pari delle idee di fondo che la orientano, quali «genesi», «continuità» e «totalizzazione». Alla «storia delle idee» egli contrappone, invece, la propria «analisi archeologica», una metodologia di ricerca ma anche un atteggiamento storico-epistemologico ispirato allo strutturalismo: in assenza di un soggetto che faccia la storia, l'«archeologia» foucaultiana concepisce quest'ultima come un campo segnato da fratture, frammentazioni, pratiche discorsive diverse, che si tratta semplicemente di registrare e descrivere senza pretendere di ricondurle a uno sviluppo unitario.

Tra analisi archeologica e storia delle idee sono numerosi i punti di differenza. Cercherò di fissare subito quattro differenze che mi sembrano capitali: riguardo alla determinazione di novità; riguardo all'analisi delle contraddizioni; riguardo alle descrizioni comparative; riguardo infine al reperimento delle trasformazioni. Spero che su questi diversi punti si potranno cogliere le particolarità dell'analisi archeologica, e se ne potrà eventualmente misurare la capacità descrittiva. Basti per ora sottolineare alcuni princìpi.

1. L'archeologia cerca di definire non i pensieri, le rappresentazioni, le immagini, i temi, le ossessioni che si celano o si manifestano nei discorsi; ma proprio questi discorsi, questi discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole. Non tratta il discorso come *documento*, come segno di qualcos'altro, come elemento che dovrebbe essere trasparente ma di cui bisogna spesso penetrare l'importuna opacità per raggiungere la profondità dell'essenziale laggiù dove si trova rintanata; si rivolge al discorso inteso nel suo proprio spessore, come *monumento*. Non è una disciplina interpretativa: non cerca un «altro discorso» più nascosto. Non vuole essere «allegorica».

2. L'archeologia non cerca di ritrovare la transizione continua ed insensibile che collega con graduati passaggi i discorsi a ciò che li precede, li circonda o li segue. Non spia il momento in cui essi sono divenuti quello che sono a partire da ciò che non erano ancora; e neppure il momento in cui, dissolvendo la solidità della loro figura, perdono gradatamente la loro identità. Il suo problema è invece quello di definire i discorsi nella loro specificità; di mostrare in che senso il complesso di regole che essi mettono in opera sia irriducibile a qualunque altro; di seguirli lungo le loro linee di contorno per meglio sottolinearle. Essa non va con lenta progressione dal campo confuso dell'opinione alla singolarità del sistema o alla definitiva stabilità della scienza; non è una «dossologia»[1]; ma una analisi differenziale delle modalità del discorso.

3. L'archeologia non è subordinata alla figura sovrana dell'opera; non cerca di cogliere il momento in cui questa è emersa dall'orizzonte anonimo. Non vuole ritrovare il punto enigmatico in cui l'individuale e il sociale s'invertono l'uno nell'altro. Essa non è né psicologia, né sociologia, né più genericamente antropologia della creazione. Per lei l'opera non è una suddivisione pertinente, anche se si trattasse di ricollocarla nel suo contesto globale o nella rete delle causalità che la sorreggono. Definisce tipi e regole di pratiche discorsive che attraversano opere individuali, che a volte le governano completamente e le dominano senza che nulla possa sfuggire loro; ma che a volte si limitano a governarne una parte. L'istanza del soggetto creatore, in

quanto ragion d'essere di un'opera e principio della sua unità, le è estranea.

4. Infine l'archeologia non cerca di restituire ciò che si è potuto pensare, volere, ambire, provare, desiderare da parte degli uomini nel momento stesso in cui profferivano il discorso; non si propone di raccogliere quel nodo fuggevole in cui l'autore e l'opera si scambiano la loro identità; in cui il pensiero rimane ancora il più possibile legato a se stesso, nella forma non ancora alterata dell'identico, e in cui il linguaggio non si è ancora dilatato nella dispersione spaziale e successiva del discorso. In altri termini essa non cerca di ripetere ciò che è stato detto affermandolo proprio nella sua identità. Non pretende di nascondersi nell'ambigua modestia di una lettura che lasci ritornare, nella sua purezza, la luce lontana, precaria, quasi spenta, dell'origine. Non è nulla di più e null'altro che una riscrittura: cioè, nella forma conservata dell'esteriorità, una trasformazione regolata di ciò che è già stato scritto. Non è il ritorno al segreto dell'origine; è la descrizione sistematica di un discorso-oggetto.

M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, pp. 160-62

1. Non è cioè semplice «studio delle opinioni».

La scienza nel Novecento e la nuova epistemologia

I continui sviluppi della scienza nel Novecento e la posizione predominante che essa ha assunto nella vita dell'uomo contemporaneo hanno alimentato una ricca riflessione filosofica intorno alla sua natura, ai metodi e ai procedimenti che la caratterizzano, alle potenzialità che ne fanno uno dei fattori decisivi del mondo moderno; ma hanno anche indotto a pensare ai rischi e ai pericoli che il suo sfruttamento senza limiti nasconde.
Ha avuto così luogo negli ultimi tempi una profonda trasformazione dell'immagine della scienza: partendo da una critica della concezione paleopositivistica del sapere, la nuova epistemologia ha cercato di definire meglio che cosa facciamo quando facciamo scienza, quando inventiamo e costruiamo una teoria scientifica. Ne è scaturita una nuova visione della scienza, della sua genesi, dei suoi paradigmi e dei suoi criteri di validità, tale da rivoluzionare le rappresentazioni che se ne avevano in precedenza.
I tre epistemologi che hanno maggiormente contribuito a tale rivoluzione, e che qui presentiamo, sono **Karl R. Popper** (1902-1994), **Thomas Kuhn** (1922-1996) e **Paul K. Feyerabend** (1924-1994).

Karl R. Popper

Congetture e confutazioni

Che cos'è una teoria scientifica

Congetture e confutazioni

Popper è stato l'epistemologo che per primo – già negli anni

Trenta, quando ancora era legato da rapporti personali con gli esponenti del Circolo di Vienna – imboccò una strada che nel corso del tempo ha portato a superare l'immagine positivistica della scienza. Nel brano che presentiamo egli illustra l'intuizione epistemologica che sta alla base della trasformazione da lui avviata. Si tratta di una conferenza tenuta nell'estate del 1953 a Cambridge e il cui testo fu pubblicato in apertura del volume *Congetture e confutazioni* nel 1962. In essa Popper affronta la domanda che fin dall'inizio motivò la sua ricerca filosofica: qual è il criterio per determinare lo statuto scientifico di una teoria? In altre parole: in base a che cosa noi possiamo demarcare una teoria scientifica, che in quanto tale può essere vera o falsa, da discorsi come il mito o la metafisica i quali non hanno tale statuto, quindi nemmeno la possibilità di essere veri o falsi? Popper individua tale criterio nella «falsificabilità», cioè nella caratteristica in base alla quale una teoria può essere sottoposta a confutazione.

Presento qui una sintesi del mio lavoro nel campo della filosofia della scienza, a partire dall'autunno 1919, allorché per la prima volta affrontai questo problema: «*Quando dovrebbe considerarsi scientifica una teoria?*», ovvero, «*Esiste un criterio per determinare il carattere o lo stato scientifico di una teoria?*». Il problema che allora mi preoccupava non era né «quando una teoria è vera?» né «quando una teoria è accettabile?». Il mio problema era diverso. *Desideravo stabilire una distinzione fra scienza e pseudoscienza*, pur sapendo bene che la scienza spesso sbaglia e che la pseudoscienza può talora, per caso, trovare la verità.

Naturalmente, conoscevo la risposta che si dava il più delle volte al mio problema: la scienza si differenzia dalla pseudoscienza – o dalla «metafisica» – per il suo *metodo empirico*, che è essenzialmente *induttivo*, procedendo dall'osservazione o dall'esperimento[1]. Tuttavia questa risposta non mi soddisfaceva. Al contrario, spesso formulavo il mio problema nei termini dell'opportunità di distinguere fra un metodo genuinamente empirico e un metodo non empirico o addirittura pseudoempirico, tale, cioè, che pur facendo appello all'osservazione e all'esperimento, non si adegui in ogni caso a criteri scientifici. Quest'ultimo metodo può esemplificarsi con l'astrologia, dotata di una straordinaria quantità di testimonianze empiriche, fondate sull'osservazione, gli oroscopi e le biografie.

Ma, poiché non fu il caso dell'astrologia a mettermi di fronte al mio

problema, dovrei forse descrivere brevemente l'atmosfera in cui tale problematica sorse e gli esempi che la stimolarono. Dopo il crollo dell'impero austriaco, in Austria c'era stata una rivoluzione: circolavano ovunque *slogans* e idee rivoluzionarie, come pure teorie nuove e spesso avventate. Fra quelle che suscitarono il mio interesse, la teoria della relatività di Einstein fu indubbiamente, di gran lunga, la più importante. Le altre tre furono: la teoria marxista della storia, la psicanalisi di Freud e la cosiddetta «psicologia individuale» di Alfred Adler. [...]

Fu durante l'estate del 1919 che cominciai a sentirmi sempre più insoddisfatto di queste tre teorie e cominciai a dubitare delle loro pretese di scientificità. Il mio problema assunse dapprima, forse, la semplice forma: «Che cosa non va nel marxismo, nella psicanalisi e nella psicologia individuale? Perché queste dottrine sono così diverse dalle teorie fisiche, dalla teoria newtoniana, e soprattutto dalla teoria della relatività?».

Per chiarire questo contrasto, dovrei spiegare che pochi di noi allora avrebbero affermato di credere nella *verità* della teoria einsteiniana della gravitazione. Ciò mostra che quel che mi preoccupava nelle altre tre teorie non era un dubbio circa la loro verità, bensì qualcos'altro. E neppure si dava il caso che io considerassi semplicemente la fisica matematica più *esatta* delle teorie sociologiche o psicologiche. Pertanto, quel che mi preoccupava non era né il problema della verità, almeno in quella fase, né quello dell'esattezza o della misurabilità. Piuttosto, avvertivo che queste altre tre teorie, pur atteggiandosi a scienze, erano di fatto più imparentate con i miti primitivi che con la scienza e assomigliavano più all'astrologia che all'astronomia[2].

Riscontrai che i miei amici, ammiratori di Marx, Freud e Adler, erano colpiti da alcuni elementi comuni a queste teorie e soprattutto dal loro apparente *potere esplicativo*. Esse sembravano in grado di spiegare praticamente tutto ciò che accadeva nei campi cui si riferivano. Lo studio di una qualunque di esse sembrava avere l'effetto di una conversione o rivelazione intellettuale, che consentiva di levare gli occhi su una nuova verità, preclusa ai non iniziati. Una volta dischiusi in questo modo gli occhi, si scorgevano ovunque delle conferme: il mondo pullulava di *verifiche* della teoria. Qualunque cosa accadesse, la confermava sempre. La sua verità appariva perciò manifesta; e, quanto agli increduli, si trattava chiaramente di persone che non volevano vedere la verità manifesta, che si rifiutavano di vederla, o perché era contraria ai loro interessi di classe, o a causa delle loro repressioni tuttora «non-analizzate» e reclamanti ad alta voce un trattamento clinico.

L'elemento più caratteristico di questa situazione mi parve il flusso

incessante delle conferme, delle osservazioni, che «verificavano» le teorie in questione; e proprio questo punto veniva costantemente sottolineato dai loro seguaci. Un marxista non poteva aprire un giornale senza trovarvi in ogni pagina una testimonianza in grado di confermare la sua interpretazione della storia; non soltanto per le notizie, ma anche per la loro presentazione – rilevante i pregiudizi classisti del giornale – e soprattutto, naturalmente, per quello che *non* diceva. Gli analisti freudiani sottolineavano che le loro teorie erano costantemente verificate dalle loro «osservazioni cliniche». Quanto ad Adler, restai molto colpito da un'esperienza personale. Una volta, nel 1919, gli riferii di un caso che non mi sembrava particolarmente adleriano, ma che egli non trovò difficoltà ad analizzare nei termini della sua teoria dei sentimenti di inferiorità, pur non avendo nemmeno visto il bambino. Un po' sconcertato, gli chiesi come poteva essere così sicuro. «A causa della mia esperienza di mille casi simili» egli rispose; al che non potei trattenermi dal commentare: «E con questo ultimo, suppongo, la sua esperienza vanta milleuno casi».

[...] Era precisamente questo fatto – il fatto che dette teorie erano sempre adeguate e risultavano sempre confermate – ciò che agli occhi dei sostenitori costituiva l'argomento più valido a loro favore. Cominciai a intravedere che questa loro apparente forza era in realtà il loro elemento di debolezza. [...]

Queste considerazioni mi condussero, nell'inverno 1919-20, alle conclusioni che posso ora riformulare nel modo seguente.

1) È facile ottenere delle conferme, o verifiche, per quasi ogni teoria – se quel che cerchiamo sono appunto delle conferme.

2) Le conferme dovrebbero valere solo se sono il risultato di *previsioni rischiose*; vale a dire, nel caso che, non essendo illuminati dalla teoria in questione, ci saremmo dovuti aspettare un evento incompatibile con essa – un evento che avrebbe confutato la teoria.

3) Ogni teoria scientifica «valida» è una proibizione: essa preclude l'accadimento di certe cose. Quante più cose preclude, tanto migliore essa risulta.

4) Una teoria che non può essere confutata da alcun evento concepibile, non è scientifica[3]. L'inconfutabilità di una teoria non è (come spesso si crede) un pregio, bensì un difetto.

5) Ogni *controllo* genuino di una teoria è un tentativo di falsificarla, o di confutarla. La controllabilità coincide con la falsificabilità; vi sono tuttavia dei gradi di controllabilità: alcune teorie sono controllabili, o esposte alla confutazione, più di altre; esse, per così dire, corrono rischi maggiori.

6) I dati di conferma non dovrebbero contare *se non quando siano il risultato di un controllo genuino della teoria*; e ciò significa che quest'ultimo

può essere presentato come un tentativo serio, benché fallito, di falsificare la teoria. In simili casi parlo ora di «dati corroboranti».

7) Alcune teorie genuinamente controllabili, dopo che si sono rivelate false, continuano ad essere sostenute dai loro fautori – per esempio con l'introduzione, *ad hoc*, di qualche assunzione ausiliare, o con la reinterpretazione *ad hoc* della teoria, in modo da sottrarla alla confutazione. Una procedura del genere è sempre possibile, ma essa può salvare la teoria dalla confutazione solo al prezzo di distruggere, o almeno pregiudicare, il suo stato scientifico. Ho descritto in seguito una tale operazione di salvataggio come una «*mossa*» o «*stratagemma convenzionalistico*».

Si può riassumere tutto questo dicendo che *il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, confutabilità, o controllabilità*[4].

K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, trad. it. di G. Pancaldi, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1972, vol. I, pp. 61-67

1. Era la risposta data dai neopositivisti del Circolo di Vienna, in particolare da Carnap.

2. Il problema di Popper era dunque quello di trovare un criterio per demarcare il discorso scientifico da altri tipi di discorso come quello mitologico o quello metafisico.

3. È questo per Popper il caso della metafisica.

4. Con tale criterio Popper intende superare il criterio della verificabilità, adottato dall'epistemologia neopositivistica del Circolo di Vienna.

Karl R. Popper

Il fallibilismo e la teoria dei tre mondi

«Oggi ci sono due mode filosofiche...»

Il fallibilismo e la teoria dei tre mondi

In base alla propria teoria della scienza Popper sviluppa una concezione fallibilista del sapere: la nostra conoscenza del mondo è molto limitata, procede per tentativi ed errori e non raggiunge mai certezze assolute. Le teorie scientifiche sono ipotesi che vengono prospettate per spiegare certi fenomeni o risolvere determinati problemi, ma hanno una validità e una utilità soltanto provvisorie. Esse sono come reti che vengono gettate per catturare parti e aspetti del mondo reale. Ma sono destinate a strapparsi e a cadere non appena vengono falsificate

e sostituite da teorie migliori, più efficaci, in grado di catturare e spiegare un numero maggiore di fenomeni.
Popper non si è limitato però a una teoria della conoscenza scientifica. Specialmente negli ultimi anni si è spinto anche oltre, e ha ipotizzato l'esistenza di tre mondi: quello dei fenomeni fisici, quello dei fenomeni psichici e quello dei prodotti della mente umana. Presentiamo come brano il testo di una conferenza, *Il fallibilismo e la teoria dei tre mondi*, tenuta a Torino nel gennaio del 1983 – in occasione di un convegno al quale parteciparono anche James Buchanan, premio Nobel per l'economia nel 1986, John Harsanyi, teorico dell'utilitarismo e premio Nobel per l'economia nel 1994, il sociologo francese Raymond Boudon, l'epistemologo Gerhard Radnitzky seguace del razionalismo critico, John Watkins, successore di Popper alla London School of Economics, William Bartley III, anch'egli esponente del razionalismo critico – nella quale Popper parte da una critica a Turing e ai fautori dell'intelligenza artificiale e illustra la sua concezione dei tre mondi.

Oggi ci sono due mode filosofiche dalle quali io ritengo che sia importante tenersi lontano: da un lato il materialismo, o come viene chiamato spesso al giorno d'oggi, fisicalismo, e questa moda è quella dei computer. Dall'altro lato vi è l'ostilità moderna alla scienza, che forse può essere definita come anti-razionalista. La mia posizione fallibilista è assai favorevole alla scienza, purché la scienza venga interpretata come congetturale o ipotetica, come lo è da quasi tutti gli scienziati della natura moderni. La conoscenza scientifica, che è conoscenza congetturale, è, secondo me, la migliore conoscenza che noi abbiamo. Tuttavia, essendo congetturale, non ha né pretende di avere alcuna autorità: essa è fallibile. (Accusare di scientismo questo punto di vista è perciò un errore). Come tutti sanno l'evoluzione della scienza ha creato problemi pressanti ma imprevedibili. Uno di questi è la progressiva fiducia riposta in autorità illegittime, come quella dei computer e l'autorità che la gente incompetente attribuisce alla fisica. Il dogmatismo e l'autoritarismo sono i più grandi pericoli dell'umanità; perché la verità è che noi conosciamo molto poco, e nulla in modo certo.

Tutto ciò doveva essere detto prima di spiegare la mia classificazione del Mondo in tre sub-universi, chiamati per semplicità Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3. La classificazione è molto semplice, anche se vi è qualche sovrapposizione tra il Mondo 1 e il Mondo 3.

Con *Mondo 1* io voglio indicare l'universo delle cose fisiche, ivi inclusi gli organismi, e inoltre le forze e i campi di forza. Con *Mondo 2* voglio indicare in particolar modo le esperienze coscienti, come il piacere e il dolore, la speranza e la paura e le aspettative; le percezioni di cose ed eventi e i ricordi degli eventi del passato; l'esperienza di afferrare un ragionamento o di comprendere una teoria; e inoltre le esperienze inconscie (se esistono) come convinzioni o aspettative inconscie. Con *Mondo 3* io voglio indicare i prodotti della mente umana. Esempi di oggetti importanti che appartengono al Mondo 3 sono le frasi dei linguaggi (orali, scritte o stampate); le teorie scientifiche, siano esse vere o false; i problemi scientifici; i quadri e altre opere d'arte; i lavori musicali; gli utensili e le altre invenzioni; le istituzioni sociali.

I materialisti o i fisicalisti spesso affermano di non credere nel mio Mondo 3, oppure che il Mondo 3 non esiste, o che la mia teoria del Mondo 3 non è sostenibile, o altre cose del genere. Ora io sostengo certi punti di vista nei confronti del Mondo 3 che possono essere considerati come una teoria. A me pare che «l'esistenza» del Mondo 3 non sia problematica: essa è soltanto l'affermazione che una classe di oggetti – oggetti creati da noi, oggetti del lavoro degli esseri umani (quali scrittori, scienziati, capomastri, compositori) – esistono. A volte essi sono comuni oggetti fisici, i quali senza dubbio appartengono anche al Mondo 1, ma formano una sottoclasse del Mondo 1 di un tipo molto particolare: i rumori molto particolari prodotti dall'uomo, nel linguaggio parlato o nella musica; i manoscritti e i libri; i quadri e gli utensili per le sculture sono tutte cose la cui esistenza difficilmente può essere negata dai fisicalisti o dai materialisti. Ed essi non possono neppure trovare alcuna obiezione nel classificarli sotto l'etichetta di «Mondo 3».

Neppure si potrà opporre alcuna obiezione al fatto che certi libri sono assai simili in quanto corpi fisici, quasi come possono esserlo due gemelli identici, e che è per questa ragione che vengono spesso identificati; e che noi possiamo sempre descriverli, in quanto oggetti del Mondo 3, come identici, sebbene in quanto oggetti del Mondo 1 essi siano corpi differenti (sebbene simili). Non può essere fatta alcuna obiezione alla distinzione, secondo questi princìpi, tra la sottoclasse del Mondo 1 e la sottoclasse del Mondo 3 che vi corrisponde. Neppure vi può essere una obiezione di qualche rilevanza alla proposta di considerare, ad esempio, un libro come un elemento del Mondo 1, quando si prendano in considerazione principalmente le sue dimensioni, il suo peso, il numero delle pagine ecc. Mentre esso si deve considerare come un elemento del Mondo 3, se noi ci riferiamo principalmente al suo contenuto: il suo contenuto di informazioni, il pensiero che vi è espresso.

Ma attenzione! È proprio qui, a questo riguardo, che il materialista o

fisicalista *potrebbe* protestare: egli potrebbe dire sia che il termine «contenuto» è un concetto molto difficile, che noi non dobbiamo introdurre senza prima aver preso molte precauzioni; altrimenti egli potrebbe rifiutare l'idea di introdurre affatto il termine «contenuto» e sostenere che è proprio questo il punto per cui egli rifiuta l'esistenza del Mondo 3. Egli potrebbe dire che semplicemente non esiste *qualcosa* come il contenuto di un comportamento verbale, di una frase, o di una teoria, e che *proprio per questa ragione non esiste il Mondo 3* (se non nel senso banale che esiste una classe di oggetti del Mondo 1 che è stata creata dall'uomo).

Io considero l'idea di un contenuto, il contenuto di una affermazione o di una proposizione o di una storia, o di una lezione, o di una teoria, o di un articolo, o di un libro, come la base del linguaggio umano e del Mondo 3.

«Contenuto», o forse «contenuto di pensiero di una affermazione», è una traduzione [...] letterale del termine di Frege *Gedanke* (la cui traduzione letterale è «pensiero»), o del termine di Bolzano[1] *Satz an sich* (la cui traduzione letterale è «proposizione in se stessa»). Sia Frege che Bolzano si sforzano di chiarire che essi non vogliono indicare una esperienza psicologica soggettiva, un oggetto del Mondo 2, ma *qualcosa di oggettivo*: la proposizione in se stessa, in quanto può essere enunciata per contraddire o per concordare con altre proposizioni; e, in particolare, in quanto può implicare altre proposizioni. [...]

Certamente esistono dei filosofi che negano l'esistenza dei contenuti. E, quindi, chiaramente negano l'esistenza del Mondo 3: essi ne hanno il diritto. Ma non ne conosco nessuno che sia in grado di mantenere una parvenza di coerenza. Per esempio, quando essi mi dicono: «Io non credo nella tua teoria del Mondo 3» essi non parlano di una qualche mia caratteristica fisica, ma di un contenuto: non parlano di un oggetto del Mondo 1 (sia esso un libro di fisica o una lezione di acustica) bensì di un oggetto del Mondo 3: una dottrina. E questo non è un caso: qualsiasi discussione seria, qualsiasi uso del linguaggio scientifico o filosofico presuppongono che noi non siamo interessati alla regolarità dei rumori, alla forma delle lettere, ma a quello che è stato detto o che è stato scritto; vale a dire al *contenuto* di ciò che è stato detto o scritto: all'oggetto della nostra discussione, alla teoria oggettiva, all'oggetto del Mondo 3.

K.R. popper, *Il fallibilismo e la teoria dei tre mondi*, in «Biblioteca della libertà», Rivista del Centro Luigi Einaudi, Torino 1995, n. 132

1. Bernard Bolzano (1781-1848), filosofo e logico boemo, nella sua dottrina della scienza ipotizza – in particolare contro Kant e i suoi seguaci – l'esistenza di rappresentazioni e proposizioni *in sé*.

Thomas Kuhn

Nuove riflessioni sui paradigmi

Che cos'è un paradigma scientifico

Nuove riflessioni sui paradigmi

La nuova concezione della scienza introdotta da Popper, che sottolinea la funzione positiva dei tentativi e degli errori compiuti dall'umanità per la conquista del sapere, comporta anche una diversa valutazione della storia della scienza. Quest'ultima non è più considerata come la semplice sequela delle scoperte scientifiche, ma viene vista in modo più articolato come determinata dalla dinamica dell'affermarsi o del venir meno di determinati paradigmi scientifici. Il primo studioso che ha prospettato una nuova concezione della storia della scienza è stato Thomas Kuhn con il libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* del 1962. Come già il titolo indica, egli ritiene che la storia della scienza proceda per rivoluzioni: in ciascuna epoca domina un determinato paradigma scientifico, cioè una certa immagine del mondo formatasi attraverso un complesso di teorie scientifiche coerenti fra loro, mediante le quali vengono spiegati i fenomeni che si presentano all'esperienza. Ogni nuovo fenomeno che emerge appare come un problema che va dominato e risolto mediante gli strumenti messi a disposizione dal paradigma vigente della «scienza normale». Ma quando tale paradigma non è più in grado di risolvere i problemi che si presentano, la comunità scientifica decide di cambiarlo e si produce allora una «rivoluzione». È quanto avvenne, per esempio, con Galilei e Copernico, che rivoluzionarono l'immagine geocentrica dell'universo introducendo il nuovo paradigma eliocentrico.
In un *Poscritto* alla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, datato 1969, e in un saggio del 1971 intitolato *Nuove riflessioni sui paradigmi* Kuhn ha fornito importanti precisazioni circa il concetto di paradigma – che nel libro del 1962 indica l'insieme delle teorie, dei princìpi e delle procedure che i membri di una determinata comunità scientifica condividono – e ha proposto di sostituirlo con quello di «matrice disciplinare». Presentiamo

alcuni passaggi significativi del saggio del 1971.

Sono ormai trascorsi parecchi anni da quando il mio libro, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, fu pubblicato[1]. Le reazioni che ha suscitato sono state varie e talvolta contrastanti, tuttavia esso continua ad essere ampiamente letto e molto discusso. In genere, provo molta soddisfazione per l'interesse che ha suscitato, comprese molte delle critiche. Un aspetto delle reazioni, tuttavia, di tanto in tanto mi sconcerta. Seguendo le discussioni, in particolar modo quelle tra gli entusiasti del libro, ho talvolta trovato difficile credere che tutti i partecipanti al dibattito si fossero occupati dello stesso libro. Ne deduco con rincrescimento che parte della ragione del suo successo è dovuta al fatto che troppo spesso può significare tutto per tutti.

Nessun elemento del libro è così tanto responsabile di questa eccessiva plasticità quanto l'introduzione del termine «paradigma», parola che in esso compare più spesso di ogni altra, fatta eccezione delle particelle grammaticali. [...] Nel libro gli usi del termine «paradigma» si dividono in due gruppi che richiedono nomi differenti e discussioni separate. Il termine «paradigma» viene usato con un significato globale, che comprende tutte le adesioni condivise da un gruppo scientifico; con l'altro significato si indica una specie particolarmente importante di adesione, ed è perciò un sottogruppo del primo. Nelle pagine che seguono, cercherò dapprima di distinguerli, e quindi di esaminare quello dei due che ritengo necessiti più urgentemente di attenzione filosofica.

Nel libro il termine «paradigma» compare in stretta vicinanza, fisica e logica, con l'espressione «comunità scientifica». Un paradigma è ciò che i membri di una comunità scientifica, e loro soltanto, condividono. Viceversa, è il possesso di un paradigma comune che forma, di un gruppo di uomini altrimenti disparati, una comunità scientifica. Tutte e due queste asserzioni, in quanto generalizzazioni empiriche, possono venir difese. Ma nel libro esse funzionano, almeno in parte, come definizioni; ne risulta così una circolarità con almeno alcune conseguenze viziose. Se si vuole fornire una spiegazione soddisfacente del termine «paradigma», le comunità scientifiche debbono prima venir individuate in quanto hanno un'esistenza indipendente.

Di fatto, l'identificazione e lo studio delle comunità scientifiche è emerso recentemente come un tema significativo di ricerca tra i sociologi. [...] In questa sede, mi accontenterò di una rapida esposizione di una nozione intuitiva di comunità, nozione largamente condivisa da scienziati, da sociologi e da numerosi storici della scienza.

Una comunità scientifica è formata, secondo questa concezione, da coloro

che praticano una specializzazione scientifica. Vincolati da elementi comuni nella loro educazione e nel loro addestramento, essi si vedono e vengono visti dagli altri come i responsabili del perseguimento di un insieme di finalità condivise, tra le quali è compresa l'educazione dei loro successori. Tali comunità sono caratterizzate da una relativa completezza di comunicazione all'interno del gruppo e dalla relativa unanimità di giudizio circa gli argomenti professionali. I membri di una data comunità avranno assimilato, in misura notevole, la stessa letteratura, e tratto lezioni analoghe da essa. Inoltre, poiché l'attenzione delle diverse comunità scientifiche è focalizzata su campi d'indagine differenti è probabile che talvolta la comunicazione professionale attraverso i confini che separano i gruppi tra loro risulti difficile, che spesso dia luogo a fraintendimenti, e che, al limite, possa sfociare in un disaccordo significativo.

Chiaramente, comunità in questo senso esistono a molteplici livelli. Forse tutti gli scienziati che si occupano di scienze naturali formano un'unica comunità. A un livello solo leggermente inferiore, i principali gruppi scientifici professionali forniscono esempi di comunità: fisici, chimici, astronomi, zoologi, e così via. Per queste comunità maggiori, l'appartenenza al gruppo viene facilmente stabilita, eccetto per le frange marginali. Le ricerche che richiedono la lettura di riviste sono criteri di solito più che sufficienti per individuare tali comunità. Tecniche simili possono servire anche ad isolare i sottogruppi più importanti: i chimici organici, e forse tra loro i chimici delle proteine, i fisici degli stati solidi e quelli delle alte energie, i radio-astronomi e così via. È solo al successivo livello inferiore che emergono i problemi empirici. [...] Sebbene non sia ancora chiaro fin dove esattamente ci possa condurre l'analisi empirica, vi sono ottime ragioni per supporre che l'attività scientifica sia ripartita e portata avanti da comunità di questo genere.

Immaginiamo, adesso, di avere individuata, con una qualche tecnica, una simile comunità. Quali elementi condivisi rendono conto del carattere relativamente non problematico della comunicazione professionale e della relativa unanimità del giudizio professionale? A questa domanda *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* autorizza la risposta: il «paradigma» o un «insieme di paradigmi». Questi è uno dei due sensi principali in cui il termine compare nel libro. Per questo io potrei adesso adottare la denominazione «paradigma», ma ci sarà minore confusione se invece la sostituisco con l'espressione «matrice disciplinare». «Disciplinare» perché costituisce il possesso comune di coloro che sono impegnati nella ricerca all'interno di una disciplina particolare; «matrice» perché è composta di

elementi ordinati di vario genere, ciascuno dei quali richiede una ulteriore specificazione. Gli elementi che costituiscono la matrice disciplinare comprendono se non tutti, almeno la maggior parte degli oggetti dell'adesione del gruppo descritti nel mio libro come paradigmi, parti di paradigmi o paradigmatici. Non tenterò, qui, di fornire un elenco completo, ma invece tratterò brevemente di tre di questi che, poiché occupano un posto centrale nell'operazione cognitiva del gruppo, devono interessare in modo particolare i filosofi della scienza. Mi riferisco cioè alle generalizzazioni simboliche, ai modelli e agli esemplari.

I primi due sono già oggetti familiari della riflessione filosofica. Le generalizzazioni simboliche, in particolare, sono le componenti formali, o facilmente formalizzabili, della matrice disciplinare. I modelli, sui quali non avrò successivamente nient'altro da aggiungere in questo saggio, sono quelli che forniscono al gruppo le analogie preferite o, quando sono sostenuti con forza, un'ontologia. Da un lato, essi svolgono una funzione euristica[2]: il circuito elettrico può essere fruttuosamente considerato come un sistema idrodinamico stabile, o un gas come una serie di microscopiche palle da biliardo che si muovono a caso. D'altro canto, essi sono gli oggetti di una adesione metafisica: il calore di un corpo *è* l'energia cinetica delle sue particelle costitutive, o, cosa questa ancor più metafisica, tutti i fenomeni percepibili sono dovuti al movimento e all'interazione di atomi qualitativamente neutri nel vuoto. Gli esemplari, infine, sono concrete soluzioni di problemi, accettate dal gruppo nel senso del tutto consueto di paradigmatiche. Molti di voi avranno già indovinato che il termine «esemplare» fornisce un nuovo nome per il secondo, e più fondamentale, senso di «paradigma» presente nel libro.

Per comprendere in che modo una comunità scientifica funzioni come produttrice e convalidatrice di solide conoscenze, dobbiamo in definitiva capire il ruolo svolto da almeno queste tre componenti della matrice disciplinare. Le alterazioni in ciascuna di esse possono risolversi in cambiamenti del comportamento scientifico in quanto toccano sia la posizione della ricerca di un gruppo, sia i suoi criteri di controllo. [...]

Ritorniamo, infine, al termine «paradigma», che è entrato ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, perché io, lo storico-autore del libro, non potevo, esaminando i criteri di appartenenza a una comunità scientifica, individuare le regole sufficientemente condivise che sono responsabili del metodo di ricerca non problematico del gruppo. In seguito, sono giunto alla conclusione che gli esempi condivisi di una pratica che ha successo potrebbero fornire ciò che il gruppo non possiede nelle regole. Questi esempi

erano i suoi paradigmi, e in quanto tali erano essenziali a proseguire la ricerca. Sfortunatamente, avendo compreso tutto questo tardi, ho permesso che le applicazioni del termine, comprendente tutte le adesioni condivise del gruppo, si estendessero a tutte le componenti di quella che adesso chiamo la matrice disciplinare. Inevitabilmente, ne conseguì una gran confusione, e questa nascose le ragioni originarie che mi avevano portato ad introdurre un termine apposito. Ma queste ragioni sono ancora valide. Gli esempi condivisi possono servire a funzioni cognitive comunemente attribuite alle regole condivise. Quando sono in funzione, la conoscenza si sviluppa in modo diverso dal modo in cui procede quando è governata dalle regole. In questo saggio mi sono sforzato soprattutto di isolare, chiarire e risolvere questi punti essenziali. Se sarò riuscito nel compito che mi sono prefisso, sarà possibile fare a meno del termine «paradigma», anche se non del concetto che ha portato alla sua introduzione.

Th. Kuhn - I.D. Sneed - W. Stegmüller, *Paradigmi e rivoluzioni nella scienza*, Introduzione di M. Baldini, Armando, Roma 1983, pp. 99-102; 119

1. Il libro fu pubblicato nel 1962 con il titolo originale *The Structure of Scientific Revolution* (trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969).
2. «Euristico», dal greco *heurískein*, «trovare», significa «funzionale alla scoperta».

Paul K. Feyerabend

Scienza come arte

La scienza come arte

Scienza come arte

Dopo avere aderito nei suoi primi scritti al razionalismo critico di Popper, Feyerabend si è in seguito spinto ben oltre Popper nella sua demolizione dell'immagine tradizionale della scienza. Egli è giunto a teorizzare un'anarchia metodologica secondo la quale «qualsiasi cosa va bene» («*anything goes*»): la scienza non ha metodi né segue vie privilegiate per il suo progresso, ma scaturisce unicamente dall'inventiva in base alla quale lo scienziato riesce di volta in volta a risolvere i problemi escogitando teorie adatte. Divenuto così l'*enfant terrible* dell'epistemologia odierna – con scelte di vita che discendono

direttamente dal suo anticonformismo, come testimonia la toccante autobiografia pubblicata postuma da Grazia Borrini, la moglie italiana del filosofo (*Ammazzando il tempo*, 1994) – Feyerabend è giunto a paragonare l'attività della ricerca scientifica, per l'inventiva che essa richiede e per la pluralità di «stili» di lavoro che consente, alla creatività dell'artista. Dal libro *Scienza come arte*, pubblicato nel 1984, presentiamo alcune pagine significative in cui Feyerabend illustra questa sua concezione.

1. Le discussioni generali sulle scienze, la loro natura, le loro implicazioni, il loro ruolo nella società presuppongono le seguenti due domande:

A) Che cos'è la scienza?

B) Che cosa c'è di tanto grande nella scienza?

A me pare che finora queste due domande non abbiano ricevuto una risposta soddisfacente. Le decisioni legali implicanti la scienza, i progetti basati su essa, le strategie politiche influenzate dalla sua autorità, si fondano su semplici voci, non su una conoscenza autentica. Ma quale aspetto deve avere una risposta soddisfacente alle nostre due domande? E in che modo può essere ottenuta?

2. La domanda *A* presuppone che tutte le discipline scientifiche, in tutte le fasi della loro storia, abbiano in comune certi caratteri, e che questi caratteri possano essere identificati, descritti e compresi indipendentemente dalle pratiche complesse cui appartengono.

Questo assunto è del tutto ingenuo. Anche una scorsa superficiale allo stato attuale delle scienze ci rivela una moltitudine di idee, procedimenti, preferenze, avversioni che resistono a ogni tentativo di unificazione teorica. Ovviamente è necessario tener conto di tutte le scienze, della fisica delle alte pressioni come della topologia di insiemi di punti, dell'etologia e della botanica come delle speculazioni sull'inizio dell'universo, e non si deve ignorare la grande varietà di approcci metodologici esistenti all'interno di ciascun campo: alcuni matematici pervengono ai loro risultati con l'aiuto di ingegnosi esperimenti mentali, altri rimangono a un livello rigorosamente formale; alcuni fisici (per esempio von Neumann) offrono modelli teorici ben costruiti, mentre altri (come Bohr) raccontano storie. Così alcuni psicologi si sforzano di trovare un singolo principio che sia alla base di ogni comportamento umano, mentre altri si accontentano di una descrizione idiografica[1] particolareggiata di fenomeni. Se consideriamo retrospettivamente la storia, vediamo che non esiste una sola regola che non

sia stata criticata o usata male, e che non c'è un solo principio che non abbia suscitato opposizioni. L'atomismo, se fu un'ipotesi preziosa ed efficace per Maxwell, fu un mostro metafisico per Mach. Il tempo era un mezzo di esistenza relativamente astrutturato per i geologi uniformisti e un'entità misurabile con esattezza per Kelvin, il loro grande oppositore tra i fisici. La complicazione crescente della scienza non ha migliorato le cose, ma al contrario ha minato idee ancor più fondamentali (la delimitazione netta tra osservatore e oggetti osservati; l'esistenza di leggi della logica formale; e così via), reintroducendo però, d'altra parte, idee antidiluviane (l'idea di un universo finito con un inizio assoluto nel tempo).

In questa circostanza: quale sarà la risposta alla domanda *A*?

Sono chiare due cose: la risposta non può essere una risposta astratta, e non può imporre restrizioni alle ricerche future. Tutto ciò che possiamo dire è: queste sono le opinioni che esistono oggi (e molte sono in conflitto fra loro), queste sono le ragioni per cui alcuni scienziati le accettano, e queste sono le ragioni (spesso del tutto diverse) per cui altri scienziati le rifiutano: questi sono i modi in cui molti scienziati (ma non tutti) limitano e valutano oggi la ricerca – ma nuove opinioni e modi nuovi di fare scienza potrebbero essere già subito dietro l'angolo. [...]

Siamo ora in grado di formulare le tesi seguenti sulla natura delle arti e delle scienze e del rapporto fra loro.

1. Riegl[2] ha ragione quando dice che le arti hanno sviluppato una varietà di forme stilistiche e che queste forme coesistono con uguale giustificazione, a meno che non le si giudichi dal punto di vista arbitrariamente scelto di una certa forma stilistica. Anche se si sceglie un tale punto di vista mediante ragioni, per ogni gruppo di ragioni ci sono però altri gruppi di ragioni; in altri termini, nella giustificazione si viene o a una scelta o a intuizioni, ossia a un agire automatico, e quindi di nuovo a una scelta, questa volta peraltro non meditata.

2. L'affermazione di Riegl è appropriata anche per le scienze. Anch'esse hanno sviluppato una quantità di stili, stili di verifica compresi, e l'evoluzione da uno stile a un altro è del tutto analoga, diciamo, all'evoluzione dall'arte dell'antichità classica allo stile gotico.

3. Tanto gli artisti quanto gli scienziati, nell'elaborazione di uno stile, hanno spesso il pensiero recondito che si tratti della rappresentazione della verità, ovvero «della» realtà.

4. Questo pensiero recondito non conduce però oltre il punto di vista di Riegl, è una parte della volontà artistica, lasciata del tutto indeterminata da Riegl, e indica solo che gli stili artistici sono strettamente connessi a stili di

pensiero: abbiamo un quadro, o una statua, o una tragedia inclusa in un'opera d'arte verbale (peraltro assai poco eccitante).

5. Ciò si rivela nella equivocità delle parole «verità» o «realtà». Se si ricerca cioè che cosa intenda con tali parole un determinato stile di pensiero, non ci si imbatte in qualcosa che sta al di là dello stile di pensiero, ma nelle ipotesi fondamentali sue proprie: la verità è ciò che lo stile di pensiero dice esser verità. Così un tempo era vero che esistessero gli dèi greci, mentre questa nozione è oggi per molti assurda.

6. Il *successo* può sollevare uno stile di pensiero al di sopra degli altri solo quando si posseggano già criteri i quali determinino che cos'è il successo. Per lo gnostico il mondo materiale è pura apparenza, l'anima è reale e il successo è dunque solo ciò che accade a quest'ultima. Anche qui, dietro l'accettazione di uno stile non c'è nulla di «oggettivo» bensì solo un altro elemento stilistico.

7. Per esempio oggi molti esseri umani si attengono allo stile di pensiero delle scienze: ciò si deve al fatto che hanno perduto interesse alle cose soprannaturali, che la fama terrena sembra molto più importante della salute dell'anima, che si vogliono tenere a distanza altri esseri umani (è questa la ragione oggettiva del desiderio di oggettività) e che si crede – in verità per lo più sulla base di voci e non di ricerche esatte – che le scienze possano accrescere e migliorare i beni terreni.

8. La scelta di uno stile, di una realtà, di una forma di verità, compresi criteri di realtà e di razionalità, è la scelta di un operare umano. È un *atto sociale*, dipende dalla *situazione storica*, a volte è anche un evento relativamente cosciente – si ponderano diverse possibilità e poi si opta per una –, molto più spesso è un agire immediato sulla base di forti intuizioni. Essa è «oggettiva» solo nel senso dato per opera della situazione storica: anche l'oggettività è un carattere stilistico (si confronti per esempio il puntinismo[3] col realismo o col naturalismo). Si opta dunque pro o contro le scienze esattamente come si opta pro o contro il *punk rock*, con la differenza però che l'attuale integrazione sociale delle scienze avvolge nel primo caso la decisione con molti più discorsi e anche con un chiasso assai maggiore.

9. E poiché finora si credeva che solo le arti si trovassero in questa situazione, poiché dunque finora si era riconosciuta in una certa misura questa situazione solo nelle arti, si descrive nel modo migliore la situazione analoga riconosciuta oggi nelle scienze e i molti punti di contatto esistenti, e dei quali io ho menzionato solo una piccola scelta, dicendo che le scienze sono arti nel senso di questa concezione moderna dell'arte.

P.K. Feyerabend, *Scienza come arte*, a cura di M. Pera, Laterza, Roma-Bari

1984, pp. 5-7; 154-56

1. Cioè «che mira all’individuale» (dal greco *ídion*, «proprio»).

2. Alois Riegl (1858-1905), storico dell’arte austriaco, sviluppò una concezione storicistica dell’arte, sostenendo che la storia dell’arte è segnata da periodi che si caratterizzano per una determinata intenzionalità artistica (*Kunstwollen*) la quale si rivela nei diversi stili e nelle diverse espressioni artistiche della rispettiva epoca.

3. Il puntinismo, o *pointillisme*, è una tecnica pittorica che utilizza minuscole macchie di colori puri che, se osservate a distanza, si compongono in un tono unitario.

Le prospettive della filosofia oggi

Quali spazi si aprono ancora, oggi, all'interrogazione filosofica? Quali competenze spettano a questa attività dello spirito umano, in un sapere che appare sempre più dominato e colonizzato dalla specializzazione scientifica? V'è una «razionalità», una forma di argomentazione che il pensiero filosofico possa far valere come propria nel mondo contemporaneo?
È vero, la filosofia non ha successi concreti da esibire. Ma, come Heidegger ha notato, pretendere di giudicare la filosofia in base ai suoi successi pratici sarebbe come voler valutare il pesce in base alla sua capacità di stare all'asciutto. Equivarrebbe, in altri termini, ad applicare alla filosofia un criterio che le è per principio inadeguato. Al di là di tutti i ragionamenti che si possono fare intorno alla questione dell'utilità o meno della filosofia, la prova migliore della sua indefessa vitalità la si ha leggendo le opere di pensatori ascoltati nel mondo odierno.
In questa prospettiva proponiamo alcuni brani di **Chaïm Perelman** (1912-1984) per la nuova retorica; di **Hans-Georg Gadamer** (1900-2002), **Paul Ricoeur** (1913-2005) e **Richard Rorty** (1931-2007) quali esponenti dell'ermeneutica filosofica; d i **Joachim Ritter** (1903-1974) per la riabilitazione della filosofia pratica; di **Jürgen Habermas** (nato nel 1929) per la proposta di un'etica del discorso; di **Hans Jonas** (1903-1993) per il progetto di un'etica della responsabilità; di **Georg H. von Wright** (1916-2003) per la teoria del sillogismo pratico; di **Alasdair MacIntyre** (nato nel 1929) quale sostenitore del comunitarismo; di **Emmanuel Levinas** (1905-1995) e **Jacques Derrida** (1930-2004) per la loro critica della tradizione metafisica.

Chaïm Perelman

Il campo dell'argomentazione. Nuova

retorica e scienze umane

La teoria filosofica dell'argomentazione

Il campo dell'argomentazione. Nuova retorica e scienze umane

Il programma di una «nuova retorica», che Perelman sviluppò alla fine degli anni Cinquanta, fu accolto con favore sia nel campo della filosofia che in quello delle scienze umane. Esso avviò un proficuo dibattito intorno alle forme di argomentazione che, pur non essendo riducibili alla razionalità rigorosa delle scienze esatte, posseggono nondimeno una loro validità e persuasività capaci di attirare il nostro assenso. Perelman ha quindi sviluppato una teoria dell'argomentazione «non scientifica», che studia le tecniche, le strategie, i ragionamenti e le inferenze di tipo retorico-dialettico. Nel fare questo si è richiamato alla teoria aristotelica dei sillogismi topico-dialettici, presentata nei *Topici*, e in generale alla tradizione della retorica, anche se con alcune importanti differenze. Di qui la denominazione del suo programma, la «nuova retorica».
Nel brano che presentiamo, risalente al 1968 e tratto da *Il campo dell'argomentazione. Nuova retorica e scienze umane*, Perelman illustra in modo sintetico le finalità della propria teoria filosofica dell'argomentazione, precisandone le differenze rispetto alla retorica antica, la quale si rivolgeva a un pubblico particolare, mentre la nuova retorica si rivolge a qualsiasi soggetto capace di ragionare. Soprattutto egli valorizza la retorica sul piano teorico e metodologico, suggerendo che oggi, specialmente nell'ambito della filosofia e delle scienze umane, la teoria dell'argomentazione retorica offre un modello di ragionevolezza alternativo alla riduzione cartesiana della ragione alla sola razionalità fisico-matematica.

Una teoria dell'argomentazione ha per oggetto lo studio delle tecniche discorsive che mirano a provocare o ad accrescere l'adesione delle menti alle tesi che si presentano al loro assenso. Essa esaminerà anche le condizioni che permettono a una argomentazione di cominciare e di svilupparsi, così come gli effetti da questa prodotti.

La teoria dell'argomentazione, così definita, ci fa pensare immediatamente, dato il suo oggetto, all'antica retorica, che io affronto tuttavia con

preoccupazione di logico, il che mi obbligherà a restringere e a estendere, contemporaneamente, le mie ricerche.

Infatti, io mi interesso ai diversi argomenti in quanto elementi di prova, destinati a convincere e a persuadere, senza dare importanza al fatto che essi siano presentati oralmente o per iscritto; questo mi farà trascurare completamente tutto quel che è attinente all'azione oratoria.

D'altra parte, non interessandomi più particolarmente, come faceva la retorica classica, ai discorsi rivolti in pubblico ad un uditorio riunito nell'agorà o nel foro, io estendo le ricerche della teoria dell'argomentazione a tutti gli uditorî immaginabili, e più specialmente allo studio della discussione con un singolo e anche alla deliberazione intima, in cui si esamina il pro e il contro nel proprio foro interiore. In quest'ultimo caso soprattutto si tratta di provare il valore di una tesi, di confrontare le conclusioni che se ne ricavano le une con le altre e di confrontarle con altre tesi, per vedere in quale misura si rinforzano o si contraddicono. Noi ritroviamo così, come parte della teoria, la dialettica socratica, formalizzata nei *Topici* d'Aristotele, che è l'arte di interrogare e rispondere, di criticare e di confutare.

Notiamo che quest'arte dell'argomentare, i cui elementi sono stati sviluppati da Gorgia, Protagora e Zenone, riguarda sempre l'*adesione* a tesi che vengono confrontate: si rinforza questa adesione o la si diminuisce per mezzo d'argomenti d'ogni specie, si presentano ragioni favorevoli e ragioni contrarie, per influire, in fin dei conti, sull'individuo preso nella sua totalità, che deve, grazie al discorso, esser incitato ad agire o reso disponibile ad un'azione eventuale. Nell'argomentazione non si separa la ragione dalla volontà, né la teoria dalla pratica.

Quello che, dopo Socrate e Platone, si è tradizionalmente opposto a questa ricerca dell'adesione, al discorso che mira all'effetto su altri, a questa psicagogia, è il pericolo che presenta il perseguimento a ogni costo del successo, caro ai demagoghi, senza preoccuparsi della verità che importa al filosofo. Quel che conta, infatti, per quest'ultimo, non è l'opinione e l'adesione della folla ignorante, è la verità e l'elaborazione di un sapere valido. Come si sa, questo è il tema centrale del dialogo platonico *Gorgia*.

Va da sé che, per Platone, non basta conoscere la verità, bisogna anche comunicarla e farla riconoscere dagli altri. A questo scopo, una retorica è indispensabile, ma sarà, come dice Platone nel *Fedro*, una retorica degna degli dei stessi. Ma lo sforzo essenziale del filosofo è la dimostrazione della verità. La comunicazione di questa verità è di sicuro socialmente importante, ma, in quanto tale, estranea alla filosofia.

Tuttavia il filosofo può fare a meno dell'argomentazione? E l'oggetto stesso

della filosofia non è tale che, in riferimento ad esso, la controversia sembra inevitabile? [...]

Ora, poiché le questioni propriamente filosofiche sono proprio quelle che riguardano i valori e poiché non s'è trovato un mezzo per sottrarle alla controversia, si può sì ricercare la verità riguardo ad esse, ma questa non viene stabilita in un modo che sfugga ad ogni contestazione. D'altra parte è per questo che, per quel che riguarda tali questioni, l'antichità classica ha conosciuto conflitti di competenza fra i filosofi e i retori. I primi avevano un bel da far appello alla verità, ma essi erano costretti, per farla ammettere, a ricorrere alle tecniche sviluppate dai secondi, cioè la dialettica e la retorica, in altre parole dovevano ricorrere all'argomentazione.

Soltanto in una prospettiva dogmatica o in una visione scientista, la dialettica e la retorica, non avendo più valore probatorio, si trasformano in tecniche pedagogiche, psicologiche e letterarie, che mirano a rinforzare l'adesione a verità stabilite per mezzo d'altri procedimenti.

Si capisce molto bene come, in una prospettiva religiosa, in cui le verità rivelate non sono contestate dai fedeli, queste tecniche abbiano potuto servire, non per stabilire queste verità, ma per imprimerle nella mente e nel cuore del credente, per renderle presenti alla sua coscienza e per dare una direzione alla sua condotta. Tuttavia, fino alla fine del Cinquecento la loro importanza non fu mai contestata.

Ma quando l'unità del mondo cristiano fu spezzata dalla Riforma, dopo che le guerre di religione ebbero insanguinato per quasi un secolo le città e le campagne europee, si aspirò generalmente, negli ambienti colti, allo stabilimento di un ordine nuovo, fondato sulla ragione, e che fosse riconosciuto da tutti, indipendentemente dalle divergenze religiose. Questa aspirazione comune spiega lo straordinario prestigio della filosofia nei secoli XVII e XVIII.

Si affacciò l'idea, e si diffuse progressivamente, tanto sul continente europeo che in Gran Bretagna, che i filosofi avrebbero fatto bene a ispirarsi ai metodi così felicemente riusciti in geometria, in fisica e in astronomia, per stabilire un sistema che apparisse, a tutti, egualmente incontestabile. Questa è l'ambizione di Descartes, come, per altro, della maggioranza dei suoi contemporanei e successori. [...]

L'errore di Descartes è stato quello di credere che ci siano nozioni chiare e distinte i cui rapporti diano luogo a proposizioni evidenti, e che queste nozioni possano essere afferrate grazie ad una intuizione infallibile, che poggia su una natura semplice a proposito della quale l'errore è impossibile. Ma questa affermazione dell'esistenza di nature semplici, che si potrebbero

conoscere perfettamente, indipendentemente da ogni contesto e da ogni relazione con altra cosa, corrisponde ad una visione atomizzata del reale, di cui noi abbiamo imparato a conoscere l'insufficienza. La nozione di *destra* o di *spazio* non hanno il medesimo significato nella geometria di Riemann e in quella di Euclide. *A fortiori*, le nozioni fondamentali del diritto, della morale e della filosofia, che possono essere inserite in contesti che variano in modo imprevedibile, avranno dei significati che non corrispondono né a delle nature semplici né ad una combinazione unica di tali nature.

Le teorie moderne del linguaggio, sia che studino linguaggi naturali o linguaggi artificiali, ci hanno fatto capire che le tecniche matematiche, e tutte quelle che noi utilizziamo in generale nei linguaggi formalizzati per eliminarne ogni dubbio e ogni ambiguità, invece di fornirci un modello d'applicazione universale, si limitano a trattare situazioni del tutto eccezionali, in cui il sistema formale, isolato dal contesto o applicabile a un contesto ben delimitato, si trova al riparo da ogni imprevisto nella sua interpretazione o nella sua applicazione.

Infatti, quando, caso frequente nel campo del diritto, della morale o della filosofia, l'applicazione di una nozione non è delimitata artificialmente, la sua chiarezza costituisce una qualità ipotetica, soggetta alla prova di ogni nuovo caso d'applicazione. Si capisce come, in queste circostanze, affermare d'una nozione o d'un testo che sono chiari, non sia, molto spesso, descrivere uno stato di cose obiettivo, ma dar prova di una mancanza di esperienza o di immaginazione. John Locke ha espresso questa stessa idea nel suo *Saggio sull'intelligenza umana*:

La visione cartesiana dell'Universo era atomista e meccanicista: ci dà la concezione d'una scienza che progredisce in un modo puramente quantitativo, aumentando il numero delle sue verità evidenti, senza dover mai rimettere in discussione nessuna di esse. Una tale scienza non conosce né tradizione né iniziazione: ognuno infatti, in linea di principio, la può ritrovare partendo dalle idee innate della sua ragione. La ragione non deve essere formata, l'educazione non può che offuscarla inculcando nei fanciulli pregiudizi dai quali si potranno liberare soltanto con estrema difficoltà. Ne risulta il carattere asociale e astorico della conoscenza scientifica. Infatti ogni elemento che porti il marchio sociale o storico della sua origine non può esser altro che un pregiudizio o un errore di cui il sapiente deve liberarsi col dubbio. La sola educazione scientifica raccomandata è appunto questa liberazione della mente da tutto ciò che le è stato insegnato prima del suo contatto con la filosofia dell'evidenza. [...]

Opponendosi a ogni pluralismo metodologico, il metodo cartesiano esige l'eliminazione dalla nostra conoscenza di tutto quel che è apporto individuale, soggettivo, sociale o storico, in una parola, contingente, per ritrovare un uso universalmente valido di questa ragione, comune a tutti gli uomini, che è un riflesso imperfetto della ragione divina. L'uomo di scienza ha il compito di ritrovare il vero sapere, solido come una roccia, dopo aver rimosso le sabbie mobili delle opinioni. L'epistemologia non deve occuparsi d'altro che di rimuovere gli ostacoli che si frappongono a una conoscenza perfetta, precostituita, che si rivela appena i veli ingannatori dei pregiudizi siano stati alzati. Il filosofo, se vuole fare un'opera solida, deve dare una caccia spietata a tutte le cause d'errore. Quando avrà liberato la sua mente dalle opinioni e dai pregiudizi, il vero sapere apparirà alla sua ragione come il sole che esce dalle nuvole cacciate dal vento.

La scienza, così concepita, non è una creazione umana, elaborata grazie all'immaginazione feconda dei più grandi geni dell'umanità e che, trasmessa di generazione in generazione come un'opera imperfetta, ma perfettibile, si elabora lentamente e con pena, grazie al concorso di tutta la città scientifica; essa sembra data, in una sola volta, del tutto compiuta, a coloro che sono illuminati dalla ragione divina. I suoi concetti, le sue categorie, tutta la sua terminologia, invece d'essere considerati come strumenti solidali con le teorie e le classificazioni nelle quali vengono elaborati, diventano essenze eterne e basta una intuizione evidente per coglierli in modo infallibile. La metodologia cartesiana presuppone una scienza totalmente compiuta nella ragione divina che un buon metodo permetterà di ritrovare, progredendo dal semplice al complesso, d'evidenza in evidenza, e di certezza in certezza.

Identificando il razionale con l'evidente e con l'incontestabile, si separa la ragione dalle altre facoltà umane, perché in questa prospettiva, immaginazione e volontà non possono essere altro che causa degli errori, delle prevenzioni e dei pregiudizi. Si toglie alla ragione la capacità di guidarci in tutto quello che riguarda il plausibile; l'idea di una scelta razionale, e di una argomentazione che consente di giustificarla, è spogliata di ogni significato. Da Descartes fino al neopositivismo contemporaneo, le stesse esigenze nell'ambito del sapere hanno condotto progressivamente, dall'imperialismo razionalista, in cui la ragione umana aspira a ritrovare la ragione divina, fino alla rinuncia ascetica del positivismo, che si confessa incapace di fornire alla nostra azione, oltre che una tecnica, un significato, gettando a mare l'ideale stesso di ragion pratica.

Oggi, e noi ne siamo sempre più certi, non solo la generalizzazione cartesiana, che si propone di risolvere tutti i problemi umani attraverso una

metodologia improntata alle matematiche, ci appare abusiva, ma la sua concezione stessa della scienza sembra erronea. Questa non è alla portata di una mente liberata da ogni formazione e da ogni educazione. Il suo apprendimento esige una lunga e difficile iniziazione ai metodi e alle tecniche storicamente elaborate, l'insegnamento di una terminologia, la conoscenza delle teorie e delle classificazioni con cui essa è solidale, l'uso di strumenti che richiedono molta immaginazione, e numerosi tentativi la cui messa a punto si sia effettuata progressivamente e pazientemente.

D'altra parte non in tutti gli ambiti un sapere scientifico ha potuto essere elaborato. In quanti ambiti siamo ancora privi di tecniche che permetterebbero a un accordo ben fondato di sostituire le discussioni e le controversie? In ogni caso questa è la situazione in tutte le discipline che implicano la messa in opera di valori, come il diritto, la morale e, prima di tutto, la filosofia.

Non è eliminando tutte le opinioni, l'apporto della tradizione e gli insegnamenti della storia, che si spiegheranno, contemporaneamente, la costituzione progressiva delle scienze e la persistenza dei disaccordi in molti ambiti. Non è opponendo nettamente la verità all'opinione, la teoria alla pratica e la dimostrazione all'argomentazione, che si elabora una metodologia del sapere valida.

Bisogna piuttosto chiedersi come e perché, muovendo dalle opinioni comuni e dal senso comune, si è potuto realizzare un largo accordo in certi ambiti privilegiati, mentre altri ambiti restano il campo di controversie interminabili. Bisogna partire dall'idea che le scienze e le tecniche, proprio come il diritto, la morale e la filosofia, sono opere umane e che attraverso i metodi variati che implica la loro elaborazione si potrà render conto delle loro divergenze. Forse in certi ambiti l'accordo non si potrebbe ottenere che rinunciando a convinzioni e idee che ci sono più care dell'unanimità, acquisita a prezzo del sacrificio della nostra libertà spirituale. Ora questa non può esercitarsi in modo ragionevole altro che con le tecniche dell'argomentazione.

Limitando l'uso della ragione alle intuizioni evidenti e alle tecniche di calcolo, basate su queste intuizioni, si abbandona all'irrazionale, cioè alle passioni, al tornaconto e alla violenza, tutto il campo della nostra azione che sfugge ai mezzi di prova incontestabili. Solo una teoria dell'argomentazione, filosoficamente elaborata, ci permetterà, io lo spero, di riconoscere, fra l'evidente e l'irrazionale, l'esistenza di una via intermedia, che è il cammino difficile e mal tracciato del ragionevole.

C. Perelman, *Il campo dell'argomentazione. Nuova retorica e scienze umane*,

trad. it. di E. Mattioli, Pratiche, Parma 1979, pp. 9-12, 16-21

1. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi, Laterza, Bari 1972, III, 9, p. 110.

Hans-Georg Gadamer

Elogio della teoria

L'ideale della filosofia pratica

Elogio della teoria

Noto inizialmente soprattutto come antichista, Gadamer ha raggiunto la celebrità come pensatore solo nella tarda maturità, con la pubblicazione di *Verità e metodo* (1960). L'opera, come dice il sottotitolo dell'edizione originale tedesca (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), definisce i «tratti fondamentali di una ermeneutica filosofica». Mentre tradizionalmente l'ermeneutica, cioè la teoria del comprendere, era stata intesa come *ars interpretandi*, vale a dire come tecnica per l'interpretazione di testi (religiosi, letterari, giuridici), Gadamer considera il «comprendere» non come una operazione conoscitiva particolare, ma come la struttura stessa dell'esistenza umana nel suo essere nel mondo e nella storia. Un compito, questo, che già il giovane Heidegger si era posto, e che Gadamer ha fatto proprio interpretandolo in una forma meno radicale, che ha favorito la sua vasta ricezione non solo in campo filosofico, ma anche nell'ambito delle scienze umane e della loro autocomprensione metodologica.

Nei suoi ultimi scritti Gadamer ha toccato temi centrali della cultura, del pensiero e del mondo d'oggi, invocando su di essi la nostra attenzione: il ruolo di compensazione che svolge la cultura di fronte al logoramento delle risorse simboliche dell'umanità e al vuoto di senso prodotti dalla razionalizzazione e dal disincanto del mondo; la complessità del progresso tecnologico, sempre più difficile da gestire; il conflitto tra le esigenze soggettive di senso, che insorgono dai mondi vitali, e i meccanismi della razionalizzazione sistemica che le

comprimono; il problema della tolleranza tra le confessioni e le culture, oggi di nuovo improvvisamente attuale.
Dietro tali questioni del mondo contemporaneo Gadamer ha visto interrogativi filosofici di fondo. Soprattutto il problema della ragione umana e del suo declinarsi nella storia, in un linguaggio e in una tradizione; la ragione che, realizzandosi oggi nella scienza e nella tecnica, ha trasformato l'ideale del «saper fare» in una coazione a «dover fare», talché l'uomo non è più libero di scegliere tra progresso e regresso, perché il progresso lo pone costantemente di fronte a problemi che solo un progresso ulteriore è in grado di risolvere.
Erede della tradizione umanistica, Gadamer ha guardato a questi interrogativi con pacatezza e al tempo stesso con inquietudine: con la pacatezza che gli viene dalla misura e dalla lucidità con le quali egli affronta le situazioni; e con l'inquietudine di chi è consapevole di parlare di una storia e di un destino che ci riguardano da vicino.
Così, da *Verità e metodo* in poi, nel presentare la propria prospettiva filosofica, egli ha sottolineato con sempre maggiore vigore, di fronte allo svanire dei modelli tradizionali di orientamento dell'agire, l'urgenza di una riflessione sulla ragione pratica. E ha insistito sul valore e sull'attualità del «sapere pratico aristotelico», richiamandosi ad esso come a un modello di razionalità al quale oggi è più che mai opportuno fare riferimento.
Questa riabilitazione del sapere pratico non ha tuttavia impedito a Gadamer di prendere le difese del «protofilosofo», di intessere un «elogio della teoria», come recita il titolo di una sua raccolta di saggi del 1983. Ma come conciliare le due cose? Se il paradigma privilegiato è la filosofia pratica, quale senso può avere un encomio della teoria? È possibile e credibile una contemporanea riabilitazione della saggezza pratica?
Evidentemente la filosofia pratica e la riabilitazione della saggezza pratica non rappresentano per Gadamer un punto di arrivo assoluto, una mèta ultima, ma solo una via per affrontare i problemi di cui è costellato il cammino della finitudine umana verso quell'attitudine eccelsa, in essa possibile, che è la teoria. In questo senso, scrivendo che «ogni prassi rinvia al di là di essa», Gadamer ha ricordato che per poter dedicarsi alla teoria è

necessario riuscire in quella prassi che è la vita; perché la teoria non è una facoltà di cui noi disponiamo, ma è qualcosa a cui bisogna prepararsi e formarsi. La filosofia pratica altro non è per lui che l'iniziazione necessaria, il cammino da percorrere per attingere a quella suprema attività che i Greci chiamavano *theoria* e il cui senso sembra scomparso dall'orizzonte delle esperienze della cultura contemporanea.

Corrispondentemente, Gadamer ha assunto un atteggiamento prudente e sospettoso nei confronti della scienza e della tecnica, e critico nei confronti dell'ideologia del progresso. Nella giustificazione filosofica di questo atteggiamento – praticato nella consapevolezza che lo sviluppo tecnologico avanza secondo una necessità quasi ineluttabile – Gadamer è certamente l'erede più autorevole dell'insegnamento heideggeriano e della sua radicale analisi dell'essenza della tecnica.

In tal senso egli non ha parlato solo da ammiratore del mondo classico e da esponente della tradizione umanistica, ma anche da uomo del XX secolo. Il problema che lo ha inquietato non è unicamente l'eredità dei Greci e dell'umanesimo, ma anche il destino dell'uomo. L'inquietudine per il futuro, specialmente nei momenti di consunzione e di svanimento degli ordinamenti tradizionali, può indurre facilmente a toni apocalittici o nostalgici. Gadamer non è caduto né nell'uno né nell'altro errore. Con il suo senso per la finitudine umana, la sua riflessione filosofica insegna ad attenersi alla ragionevole prudenza del pensiero.

A esemplificazione di ciò presentiamo un brano tratto dalla raccolta di saggi *Elogio della teoria*.

I problemi della ragione pratica si pongono ai miei occhi soprattutto e prima di tutto in relazione all'autocomprensione delle cosiddette scienze dello spirito[1]. Quale posto occupano le discipline umanistiche, le scienze dello spirito, nel cosmo delle scienze?

Il concetto di scienza è la scoperta veramente determinante dello spirito greco; con essa è avvenuta la nascita di quella che chiamiamo la civiltà occidentale; in questa scoperta sta il suo carattere distintivo e forse anche il suo fatale destino, se la paragoniamo alle grandi civiltà superiori dell'Asia. La scienza per i Greci era rappresentata essenzialmente dalla matematica. Essa è l'unica scienza di ragione vera e propria. In essa si ha a che fare con qualcosa

di immutabile, e solo dove c'è qualcosa di immutabile si può sapere senza continuamente tornare a guardare.

Anche la scienza moderna, per potere intendersi come scienza, ha dovuto in certo qual modo mantenere questo principio. Le leggi naturali immutabili subentrarono al posto di quelli che erano i grandi contenuti della sapienza greca ispirata alla matematica, della scienza pitagorica dei numeri e delle stelle. È chiaro che, vigendo questo modello, le faccende umane offrono poco spunto per rendere possibile il sapere. La morale e la politica, anche le leggi che gli uomini si danno, i valori secondo i quali vivono, le istituzioni che si creano, le abitudini che seguono, tutto questo non può pretendere di essere immutabile e quindi di poter essere realmente saputo, cioè conosciuto.

Certo, nella prospettiva della scienza moderna si è instaurato in realtà qualcosa che ha assunto l'antica eredità dell'idea di scienza su nuove basi: con Galilei comincia una nuova epoca della conoscenza del mondo. Una nuova idea di conoscibilità determina d'ora in poi l'oggetto della problematica scientifica. È l'idea del metodo e del primato del metodo sulla cosa: le condizioni della conoscibilità metodica definiscono l'oggetto della scienza. Si pone così il seguente problema: che tipo di scienze sono, date queste circostanze, le discipline umanistiche (*humaniora*)? [...] Che cosa sono queste scienze concernenti le faccende umane, che noi chiamiamo scienze dello spirito?

Evidentemente esse hanno in buona parte seguito l'idea di scienza dell'epoca moderna. Ma hanno contemporaneamente continuato a coltivare l'antica tradizione del sapere umano che fin dall'antichità ha marcato la storia della cultura occidentale. Da allora uno dei compiti della filosofia ha cominciato a essere la difesa del valore autonomo delle scienze «umane», delle discipline umanistiche (*humaniora*).

Un tempo non ve ne era bisogno. La tradizione che tramandò incontestato il più antico sapere dell'uomo sull'uomo era la retorica. Ci si pone così un nuovo problema: come si presenta nella nostra civiltà caratterizzata dalla scienza, vale a dire dalla moderna scienza sperimentale, l'eredità della retorica antica e con essa la possibilità di una fondazione e giustificazione scientifica del sapere umano da essa tramandato?

Traducendo in termini moderni il problema, questo significa: che cos'è il carattere gnoseologico delle cosiddette scienze dello spirito? Sono veramente soltanto quelle scienze inesatte che possono ormai fare a gara tutt'al più con le previsioni del tempo a lungo termine, oppure esse hanno un privilegio che forse nemmeno la più esatta delle scienze possiede, voglio dire naturalmente l'unica scienza razionale pura che vi sia, cioè la matematica? [...]

Ora, la mia tesi è [...] che nelle «scienze dello spirito» l'essenziale non è l'oggettività, ma la relazione preliminare con l'oggetto. Per questo ambito del sapere, integrerei l'ideale della conoscenza oggettiva basato sull'etica della scientificità con l'ideale della partecipazione. La partecipazione alle espressioni essenziali dell'esperienza umana, come si sono configurate nell'arte e nella storia, è nelle scienze dello spirito il vero criterio per riconoscere la ricchezza o la povertà delle loro teorie. Nei miei lavori ho tentato di mostrare che per questa forma di partecipazione il modello del dialogo ha il significato di una chiarificazione strutturale. Infatti il dialogo è contraddistinto anche dal fatto che non è uno solo a vedere ciò che ne risulta, affermando di essere lui solo a dominare la cosa, ma insieme si partecipa alla verità, partecipando pure l'uno dell'altro.

Aristotele ha sviluppato la filosofia pratica, comprendente la politica, in un confronto esplicito con l'ideale della teoria e della filosofia teoretica. Ha elevato in essa la prassi umana ad ambito di sapere autonomo. «Prassi» significa l'insieme delle cose pratiche, dunque ogni comportamento umano e ogni istituzione umana in questo mondo, ivi compresa, non da ultima, la politica e al suo interno la legislazione.

Qual è ora il posto teoretico della volontà di sapere e di riflettere sulla prassi e sulla politica? Aristotele ricorda a volte la tripartizione della *philosophia* in filosofia teoretica, pratica e poetica. (Con l'ultima ci è pervenuta la famosa *Poetica*, e anche la *Retorica*, il fare discorsi, ne fa parte.) Ma fra gli estremi del sapere e del fare sta la prassi, che è oggetto della filosofia pratica. Il suo vero fondamento è costituito dal fatto che l'uomo ha una posizione centrale e si distingue in quanto conduce la propria vita non seguendo le coazioni dell'istinto, ma con ragione. La virtù fondamentale che viene dall'essenza dell'uomo è quindi la ragionevolezza che guida la sua prassi.

L'espressione greca per indicarla è *phronesis*[2]. Il problema di Aristotele è il seguente: come si colloca questa ragionevolezza pratica fra l'autoconsapevolezza del teoreta e l'autoconsapevolezza di chi sa fare, dell'ingegnere, del tecnico, dell'artigiano e simili? Come si colloca questa virtù della ragionevolezza accanto e insieme alla virtù della scientificità e alla virtù del saper fare tecnico?

Su questo problema, incarnato da Socrate, si insedia la filosofia pratica di Aristotele. Qui bisogna rendere conto delle pretese di tale ragionevolezza e responsabilità, cosa che è compito del filosofo, cioè che richiede la fatica del concetto. Si deve capire che, e perché, accanto alla teoria, accanto alla passione del voler sapere, che domina tutto e che ha la sua base

antropologica nel dato originario della curiosità, c'è un altro modo di usare in forma veramente universale la ragione, il quale non consiste in una capacità apprendibile o in un cieco conformismo, ma in un'autoresponsabilità ragionevole.

Ora l'idea decisiva, che vale tanto per le cosiddette scienze dello spirito quanto per la «filosofia pratica», è che in entrambe la struttura finita dell'uomo assume una posizione determinante rispetto al compito infinito del voler sapere. Evidentemente la caratteristica essenziale di ciò che chiamiamo ragione, o di ciò che intendiamo quando diciamo di uno che è ragionevole, è il superamento della tentazione dogmatica insita in ogni supposto sapere. Questo comporta che per quello che si può volere, aspirare e tentare di realizzare attraverso il proprio agire, bisogna trovare negli elementi della propria esistenza finita un fondamento.

Come può la realtà fattuale acquisire il carattere di principio, di punto di partenza primo e determinante? Ora, ciò che qui «realtà fattuale» significa non è la realtà dei fatti esterni con cui bisogna cavarsela imparando a trovarne una spiegazione. È la realtà fattuale delle convinzioni, delle valutazioni, delle abitudini condivise da tutti, intimamente comprensibili e profondamente comuni, l'insieme di tutto ciò che forma il nostro sistema di vita. La parola greca che indica l'insieme di tali realtà è il ben noto concetto di *ethos*, ciò che si è divenuti attraverso l'esercizio e l'abitudine. Aristotele è il fondatore dell'etica, perché ha valorizzato questo carattere della realtà fattuale come determinante. Che questo *ethos* non sia un mero ammaestramento o adattamento, e che esso non abbia niente a che fare con il conformismo di una coscienza mediocre, è assicurato proprio dalla *phronesis*, la ragionevolezza responsabile; nota bene: là dove si possiede questa ragionevolezza. Essa non è un dono naturale. Il fatto di riconoscersi in convinzioni e in decisioni comuni nello scambio coi propri simili, nella vita comune, nella società e nello Stato non è affatto conformismo, ma costituisce appunto la dignità dell'identità dell'uomo e del suo concetto di sé.

Tutto ciò che importa nella società umana è come essa fissi i propri fini o, meglio ancora, come raggiunga l'accordo e trovi i mezzi giusti per affrontare i fini che devono essere accolti da tutti. Ora, in questo ambito della prassi umana mi sembra essere di importanza decisiva, per l'intero problema del voler sapere teoretico, che, prima di ogni rendere conto teoretico, noi presupponiamo ognora un impegno preliminare di tutti per un'ideale di ragionevolezza che sia determinante nella sostanza.

È questo ideale di filosofia pratica che mi appare valido per le nostre scienze dello spirito (anche se esse non lo sanno), forse anche per le nostre

scienze sociali in ogni senso, forse anche per le nostre scienze naturali. Perché l'universalità pratica insita nel concetto di ragionevolezza ci comprende tutti per intero. Essa può quindi costituire anche per il voler sapere teoretico, che come tale non conosce limiti, una diversa istanza suprema di responsabilità. Questo è l'insegnamento della «filosofia pratica» di Aristotele, da lui chiamato anche «politica». La ragione richiede il retto impiego del nostro sapere e del nostro saper fare; e questo impiego è nel contempo sempre subordinazione a fini comuni, che valgono per tutti noi. La comunione di questi fini comincia a comprendere sempre più l'intera umanità. Se è così, allora l'ermeneutica in quanto teoria dell'applicazione, cioè del connettere l'universale e il particolare, è effettivamente un compito filosofico centrale. Essa non deve soltanto mediare fra il sapere dell'universale teoretico e il sapere della prassi, ma anche misurare le finalità perseguite dalle nostre capacità con i fini comuni che reggono la nostra cultura e quella dell'umanità. L'ermeneutica governa perciò l'intera dimensione dell'autocomprensione umana e non solo nella scienza.

H.-G. Gadamer, *Elogio della teoria*, a cura di F. Volpi, Guerini, Milano 1989, pp. 55-56, 58-60

1. Il termine «scienze dello spirito» è la traduzione letterale del tedesco *Geisteswissenschaften*, concetto che fu creato in occasione della traduzione tedesca del *Sistema di logica* di John Stuart Mill per rendere l'inglese *moral sciences*. Esso indica le discipline che studiano la realtà umana ed è stato usato come sinonimo di «scienze umane», nozione formatasi invece in ambito francese. Nella cultura tedesca tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento fu impiegato come equivalente anche il termine «scienze della cultura» (*Kulturwissenschaften*) e, da Weber in poi, quello di «scienze storico-sociali».

2. La *phrònesis*, cioè la «saggezza pratica», è pre Aristotele la virtù del *logistikòn*, la funzione calcolatrice dell'anima, ed è l'intelligenza pratica che consente di condurre la prassi, e in ultima istanza la vita, in quanto essa ha il carattere di prassi, alla sua riuscita, alla *eupraxìa*. Aristotele la illustra specialmente nel libro VI, capitolo 5, dell'*Etica Nicomachea*.

Paul Ricoeur

Sé come un altro

L'ermeneutica del «sé»

Sé come un altro

Interprete autorevole e originale dell'ermeneutica in Francia, Ricoeur ha svolto negli ultimi anni una intensa e proficua ricerca

intorno alla questione fondamentale dell'antropologia filosofica, che è nel contempo una delle questioni capitali della filosofia contemporanea: «Che cos'è l'uomo?», o meglio «Chi è l'uomo?». Qual è la natura di questo essere particolare che la filosofia moderna ha colto in termini di «soggetto» e di «coscienza», ma che ad essi non è riducibile? Come definire il «chi» che parla nel discorso, ma che non è la stessa cosa dell'io? Quali categorie possono comprendere il «chi» che agisce o subisce nella prassi, il «chi» personaggio della narrazione o il «chi» cui è diretta l'imputazione? Ricoeur tenta insomma di determinare la «persona umana» nella sua identità e unicità, nel suo costituirsi mediante l'agire e in vista della possibilità di una sua definizione ontologica, senza cadere nella prospettiva coscienzialistica e soggettivistica della filosofia moderna. Appoggiandosi a un'analisi grammaticale, Ricoeur definisce tale entità come un «sé», che in quanto è ricco di una sua identità può essere chiamato un «se stesso» e, in quanto essenzialmente caratterizzato dal rapporto con l'altro, un «sé come un altro». Donde il titolo dell'importante libro del 1990, *Sé come un altro*, nel quale egli ha presentato i risultati della sua ricerca e di cui presentiamo le pagine introduttive.

Con il titolo *Sé come un altro* ho voluto designare il punto di convergenza delle tre principali intenzioni filosofiche che hanno presieduto alla elaborazione degli studi di cui è composta questa opera.

La prima intenzione è di far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona del singolare: «io penso», «io sono». Questa prima intenzione trova sostegno nella grammatica delle lingue naturali quando essa consente di opporre «sé» a «io». Tale sostegno assume forme differenti a seconda delle particolarità grammaticali proprie a ciascuna lingua. Al di là della correlazione globale tra il francese *soi*, l'inglese *self*, il tedesco *Selbst*, l'italiano *sé*, lo spagnolo *simismo*, le grammatiche divergono. Ma queste stesse divergenze risultano istruttive nella misura in cui ogni particolarità grammaticale illumina una parte del senso fondamentale ricercato. Per quanto concerne il francese, *soi* è definito, di primo acchito, pronome *riflessivo*. In verità, l'uso filosofico che ne viene fatto nel corso di questi studi, infrange una limitazione che i grammatici tendono a sottolineare, e cioè che «sé» è un pronome riflessivo della *terza persona* (egli, ella, essi). Questa limitazione può, tuttavia, essere

eliminata se si accosta il termine «sé» al termine «si», anch'esso rapportato a verbi di modo infinito – si dice: «presentar-si», «chiamar-si». Quest'uso, per noi esemplare, verifica uno degli insegnamenti del linguista Gustave Guillaume[1], per il quale il verbo, prima di distribuirsi fra i tempi verbali e le persone grammaticali, esprime la pienezza della propria significazione all'infinito e anche, ma solo fino ad un certo punto, al participio; il «si» designa allora il riflessivo di *tutti* i pronomi personali, ed anche dei pronomi impersonali, quali «ciascuno», «chiunque», «si» (*on*), cui faremo frequentemente allusione nel corso delle nostre indagini. Questa deviazione attraverso il «si» non è inutile, nella misura in cui lo stesso pronome riflessivo «sé» accede ad una pari ampiezza onnitemporale quando va a completare il «si» unito al modo infinito: «*se désigner soi-même*»[2] (lascio da parte, per il momento, la significazione connessa con il «*même*» nell'espressione «*soi-même*»). Su quest'ultimo uso – che deriva incontestabilmente dal «buon uso» della lingua francese! – si basa il nostro costante impiego del termine «sé», in un contesto filosofico, come pronome riflessivo di tutte le persone grammaticali, senza dimenticare le espressioni impersonali citate in precedenza. A sua volta, questa valenza di riflessivo onnipersonale è preservata nell'uso del «sé» in funzione di complemento del nome: «la cura di sé» – secondo il magnifico titolo di Michel Foucault[3]. [...]

La seconda intenzione filosofica, implicitamente inscritta nel titolo della presente opera attraverso il termine *même*, consiste nel dissociare i due principali significati dell'identità (il cui rapporto con il termine *même* sarà subito chiarito), a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse* latino. L'equivocità del termine «identico» costituirà il nocciolo delle nostre riflessioni sull'identità personale e l'identità narrativa in rapporto ad una delle principali caratteristiche del sé, e cioè la sua temporalità. L'identità stessa, intesa come *idem*, dispiega una gerarchia di significati, che espliciteremo al momento opportuno (quinto e sesto studio), tra i quali la *permanenza nel tempo* costituisce il grado più elevato, cui si oppone il differente, inteso come mutevole, variabile. La nostra tesi costante sarà che l'identità, nel senso di *ipse*, non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità[4]. E ciò varrebbe quand'anche l'ipseità apportasse delle modalità proprie d'identità, come l'analisi della promessa attesterà. Ora, il carattere equivoco dell'identità concerne il nostro titolo in forza della sinonimia parziale che si instaura, perlomeno in francese, tra «*même*»[5] e «identico». Nelle sue svariate accezioni[6], «medesimo» è utilizzato quale termine di *paragone*; esso ha per contrari: altro, contrario, distinto, diverso, disuguale, inverso. Il peso che questo uso comparativo del

termine «medesimo» possiede mi è sembrato talmente grande che riterrò, ormai, la medesimezza quale sinonimo dell'identità-*idem* e le opporrò l'ipseità in riferimento all'identità-*ipse*. Fino a che punto l'equivocità del termine «*même*» si riflette nel nostro titolo *Soi-même comme un autre*? Soltanto indirettamente, nella misura in cui «*soi-même*» non è che una forma rafforzativa di «*soi*», nella quale l'espressione «*même*» serve a indicare che si tratta esattamente dell'essere o della cosa in questione (per questo non c'è affatto differenza tra «*le souci de soi*»[7] e «*le souci de soi-même*»[8], oltre a quell'effetto rafforzativo che abbiamo appena sottolineato). Tuttavia quel filo che connette «*même*», scritto di seguito a «*soi*», con l'aggettivo «*même*» nel senso di identico o di somigliante, non è spezzato. Rafforzare vuol dire ancora far risaltare una identità. Ciò non avviene in inglese o in tedesco, ove *same* non può esser confuso con *self*; *der*, *die*, *dasselbe* o *gleich*, con *Selbst*, se non nelle filosofie che fanno espressamente derivare la *selfhood* o la *Selbstheit* dalla medesimezza risultante da una comparazione. In questo caso, l'inglese e il tedesco[9] generano meno equivoci del francese.

La terza intenzione filosofica, questa volta esplicitamente inclusa nel nostro titolo, si riallaccia alla precedente, in quanto l'identità-*ipse* mette in gioco una dialettica che risulta complementare a quella dell'ipseità e della medesimezza, e cioè la dialettica del *sé* e dell'*altro da sé*. Finché si resta nel circolo dell'identità-medesimezza, l'alterità dell'altro da sé non presenta niente di originale: come abbiamo potuto notare di sfuggita, «altro» figura nella lista degli antonimi di «medesimo», accanto a «contrario», «distinto», «diverso» e così via. Le cose vanno del tutto diversamente se si mette in coppia l'alterità con l'ipseità. Il nostro titolo suggerisce un'alterità che non è – o che non è soltanto – un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo nel linguaggio hegeliano. Al «come» vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro –, ma ad una implicanza: sé in quanto... altro.

Dalla prima alla terza considerazione ci siamo basati sulle suggestioni della semplice grammatica; ma abbiamo identificato le forme canoniche, che nella nostra lingua sostengono l'analisi concettuale, anche all'insegna del domandare filosofico. S'impone allora il compito di procurare all'espressione «sé come un altro» quegli sviluppi filosofici che, senza ignorare le

suggestioni e le limitazioni della semplice grammatica, trascendono gli idiomatismi della nostra lingua.

Mi sembra che un rapido confronto con la duplice eredità – positiva e negativa – delle *filosofie del soggetto* possa costituire una prefazione adeguata per far comprendere perché considererò, poi, superata la disputa sul *cogito*. Per questo preferisco parlare qui di prefazione piuttosto che di introduzione. Lungo il cammino si presenteranno certamente altri dibattiti, nei quali la dialettica dell'identità-*ipse* e dell'identità-*idem*, quella del sé e del suo altro, occuperanno ruoli primari. Ma le polemiche in cui saremo allora impegnati si situeranno al di là del punto in cui la nostra problematica si sarà separata da quella delle filosofie del soggetto.

Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che quest'ultimo sia formulato in prima persona – *ego cogito* –, sia che l'«io» si definisca come io empirico o come io trascendentale, sia che l'«io» sia posto assolutamente, cioè senza altro corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l'egologia postula il complemento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è «io». Per tale motivo, l'espressione *filosofie del soggetto* è ritenuta qui equivalente a quella di *filosofie del cogito*. Sempre per questo motivo, la disputa sul *cogito*, in cui l'«io» è di volta in volta in posizione di forza o di debolezza, mi è sembrata la più idonea per far risaltare fin dall'inizio la problematica del sé, a condizione che le nostre ulteriori indagini confermino la pretesa che qui formuliamo, e cioè che l'ermeneutica del sé si situa ad uguale distanza sia dall'apologia del *cogito* sia dalla sua destituzione. Lo stile specifico dell'ermeneutica del sé si comprende meglio se ci si rende preliminarmente conto delle sorprendenti oscillazioni che le filosofie del soggetto sembrano presentare, come se il *cogito* da cui esse derivano fosse ineluttabilmente sottoposto ad un ritmo alterno di sopravvalutazione o di sottovalutazione. Dell'«io» di queste filosofie bisognerebbe forse dire, come dicono alcuni del padre, che ce n'è sia troppo poco, sia troppo?

P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 75-79

1. G. Guillaume, *Temps et Verbe*, Champion, Paris 1965.

2. «Designare se stessi».

3. Ricoeur allude qui al titolo del terzo volume della *Storia della sessualità* di Foucault, intitolato appunto *La cura di sé* (*Le souci de soi*, 1984).

4. Ricoeur introduce qui un'importante differenza tra l'identità personale, cioè l'*ipseità* in virtù della quale un determinato individuo si riconosce come se stesso, e l'identità nel senso della permanenza dell'identico nel tempo. Egli distingue cioè tra una identità-*ipse* e una identità-*idem*, e rileva come la

prima non implichi la seconda.

5. Come Ricoeur stesso sottolinea, non esistono in francese due termini diversi per indicare il medesimo e lo stesso. Poiché in italiano esiste tale possibilità, *même* è reso con «medesimo» nei casi in cui Ricoeur vuole indicare la permanenza nel tempo di una identità sostanziale; negli altri casi invece sarà utilizzato il termine «stesso», salvo a servirsi di «medesimo/stesso» quando fosse necessario conservare l'equivocità del termine francese. In alcuni casi sarà infine opportuno lasciare il termine in francese.

6. Il *Robert* – cioè il dizionario della lingua francese che fa testo – pone al vertice dei significati dell'aggettivo «medesimo» l'identità assoluta (la medesima persona, una sola e medesima cosa), la simultaneità (nel medesimo tempo), la similitudine (che fa del medesimo il sinonimo dell'analogo, del pari, del simile, del similare, del tale quale), l'uguaglianza (una medesima quantità di).

7. «Cura di sé».

8. «Cura di se stesso».

9. Come pure l'italiano.

Richard Rorty

La filosofia dopo la filosofia

Il criterio della solidarietà

La filosofia dopo la filosofia, Parte III, cap. 9

Tra le personalità filosofiche venute alla ribalta negli ultimi decenni, Rorty è certamente tra quelle più interessanti. Negli Stati Uniti egli è stato l'esponente più autorevole dell'ermeneutica, da lui interpretata fondendo elementi della tradizione anglo-americana, come il pragmatismo, e convinzioni di base dell'ermeneutica continentale, come la linguisticità, storicità e relatività di ogni nostro conoscere. Dopo *La filosofia e lo specchio della natura* del 1979 – il suo libro più importante, in cui è sviluppata una radicale critica del «mentalismo» della filosofia moderna, cioè della convinzione che la mente sia lo «specchio della natura» e il «fondamento incontrovertibile del conoscere» – Rorty ha tratto dalle premesse filosofiche poste con quest'opera alcune conclusioni che sfociano in una demolizione del ruolo tradizionale della filosofia. Di fronte alla contingenza che segna il nostro essere al mondo e nella storia, egli teorizza l'opportunità di due atteggiamenti fondamentali: l'atteggiamento dell'ironia, mediante la quale teniamo a distanza ogni pretesa di assolutezza conoscitiva, e quello della solidarietà, che sostiene la convivenza pacifica con gli altri. Del libro del 1989, *Contingence,*

Irony, and Solidarity, tradotto in italiano con il titolo *La filosofia dopo la filosofia*, presentiamo alcune pagine tratte dal capitolo finale che illustra il concetto di solidarietà, non come ideale ma come possibilità concreta di vita. Secondo Rorty la solidarietà non scaturisce tanto dall'assunzione di un atteggiamento universalistico, cioè da un nostro improbabile identificarci con l'idea universale di uomo o con la specie umana in generale, quanto piuttosto dalla particolare immedesimazione con un determinato altro al quale siamo effettivamente legati da qualche appartenenza comune.

Nel periodo in cui i treni correvano verso Auschwitz un ebreo aveva più probabilità di essere nascosto dai suoi vicini non ebrei se viveva in Danimarca o in Italia che non in Belgio. Per esprimere questa differenza si dice di solito che molti Danesi e Italiani dimostrarono solidarietà umana e molti Belgi no. [...]

Il modo filosofico tradizionale di spiegare quello che intendiamo per «solidarietà umana» consiste nell'affermare che qualcosa dentro ognuno di noi – la nostra umanità essenziale – risuona in presenza di questa stessa cosa in altri essere umani. Questa spiegazione del concetto di solidarietà collima con la nostra abitudine di dire che il pubblico del Colosseo, Humbert, Kinbote, O'Brien, i sorveglianti di Auschwitz e i Belgi che guardavano la Gestapo trascinar via i loro vicini ebrei erano «disumani». L'idea è che a tutti costoro mancava una componente essenziale dell'essere umano completo.

I filosofi che negano, come ho fatto io, l'esistenza di una tale componente, di un «io centrale», non possono appellarsi a questa idea. Poiché insistiamo sulla contingenza, e quindi combattiamo idee come quelle di «essenza», «natura» e «fondamento», per noi è impossibile pensare ancora che alcune azioni e determinati atteggiamenti sono per natura «disumani». L'idea della contingenza implica infatti che il valore dell'essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un temporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste. Pure, in determinati momenti, come ai tempi di Auschwitz, quando la storia è in subbuglio e le istituzioni e gli schemi di condotta tradizionali stanno crollando, vogliamo qualcosa che sia al di là della storia e delle istituzioni. Che cos'altro potremmo trovare se non la solidarietà umana, la reciproca consapevolezza della nostra comune umanità? [...]

Prendiamo, per prima cosa, i Danesi e gli Italiani a cui accennavo sopra. Dicevano che i loro vicini ebrei meritavano di essere salvati perché erano

esseri umani come loro? Qualche volta forse lo dicevano, ma è certo che, se glielo si fosse chiesto, normalmente avrebbero usato parole più provinciali per spiegare perché erano disposti a correre dei rischi per proteggere un ebreo: perché questo ebreo era, ad esempio, anche lui un Milanese o uno Jutlander, un membro dello stesso sindacato o della stessa professione, perché anche lui giocava a bocce oppure perché anche lui aveva bambini piccoli. Ora prendiamo i Belgi: è certo che essi *avrebbero* corso dei rischi per proteggere, in circostanze simili, determinate persone con cui, da questo o da quel punto di vista, si identificavano *realmente*. Ma in quei punti di vista raramente rientravano gli ebrei. Probabilmente ci sono precise ragioni storico-sociologiche che spiegano perché tra i Belgi fosse relativamente raro che si parlasse degli ebrei in termini che potevano ispirare un senso di partecipazione, ragioni del perché «Quella donna è un ebrea» avesse così sovente il sopravvento su «Quella donna è madre, come me, di bambini piccoli». Ma la «disumanità», o «durezza di cuore» o «mancanza di sentimento di solidarietà», *non* è una spiegazione. Questi termini, in questo contesto, equivalgono semplicemente a fremiti di ripulsa. Come ultimo esempio, prendiamo l'atteggiamento dei liberali americani contemporanei di fronte alla disperazione e alla miseria senza fine in cui vivono i giovani negri nelle città americane. Diciamo che si devono aiutare queste persone perché sono esseri umani come noi? Potremmo dirlo, ma è molto più persuasivo, sia moralmente sia politicamente, parlarne come di *Americani* come noi – dire che è scandaloso che un *Americano* debba vivere nella disperazione. Ciò che voglio dire, con questi esempi, è che il nostro sentimento di solidarietà è più forte quando colui a cui è rivolto è considerato «uno di noi», dove «noi» designa qualcosa di più piccolo e geograficamente più limitato dell'intera razza umana. Per questo dire «perché è un essere umano» è un modo debole e non convincente di spiegare un'azione generosa.

Da una prospettiva cristiana la tendenza a sentirsi più vicini alle persone con cui è più facile immedesimarsi è deplorevole, una tentazione da evitare. L'idea cristiana di perfezione morale implica che bisogna considerare tutti, perfino i sorveglianti di Auschwitz o del Gulag, come fratelli nel peccato. Per i cristiani finché ci si sente più in dovere verso un figlio di Dio che verso un altro non si può ottenere la salvezza; i confronti odiosi vanno evitati per principio. L'universalismo etico secolare ha fatto sua questa concezione cristiana. Secondo Kant non è perché qualcuno è un Milanese o un Americano come noi che dovremmo sentirci in dovere verso di lui o di lei, ma perché è un essere razionale. Con estrema serietà, Kant ci dice che una buona azione verso un'altra persona non è un'azione *morale*, cioè un'azione fatta

per il dovere come tale e non solo in conformità ad esso, se quella persona non è vista *semplicemente* come un essere razionale ma come un parente, un vicino o un concittadino. Ma anche se non adoperiamo un linguaggio cristiano o kantiano possiamo avere ugualmente la sensazione che sia moralmente dubbio curarsi più di un concittadino newyorkese che di uno che vive una vita altrettanto arida e disperata nelle baraccopoli di Manila o di Dakar.

La mia posizione è incompatibile con tale universalismo, sia nella sua forma religiosa sia in quella secolare. È incompatibile con l'idea che nello spettro delle somiglianze e differenze che comprende la diversità tra me e un cane, o me e uno dei robot di Asimov, ci sia un taglio «naturale», un taglio che stabilisce dove finiscono gli esseri razionali e cominciano quelli non-razionali, dove finisce l'obbligazione morale e comincia la benevolenza. La mia prospettiva implica che i sentimenti di solidarietà dipendono necessariamente dalle somiglianze e differenze che consideriamo essenziali, e che queste a loro volta sono messe in evidenza da un vocabolario decisivo storicamente contingente.

D'altro canto, la mia prospettiva *non* è incompatibile con l'invito a cercare di estendere la nostra percezione del «noi» a persone che prima consideravamo dei «loro». Questa esortazione, tipica dei liberali – degli individui che più di qualunque altra cosa hanno paura di essere crudeli – poggia esclusivamente su circostanze storiche, e su niente di più profondo. Sulle circostanze, cioè, che portarono allo sviluppo dei vocabolari morali e politici tipici delle società democratiche secolarizzate dell'Occidente. Mentre questi vocabolari venivano gradualmente de-teologizzati e de-filosoficizzati emergeva, quale potente elemento retorico, la «solidarietà umana». La mia intenzione non è affatto di attenuarne il potere, ma solo di sganciarla da quelli che spesso sono stati ritenuti i suoi «presupposti filosofici».

Da questa prospettiva il progresso morale esiste, e va proprio in direzione di una maggiore solidarietà umana. Quest'ultima tuttavia non consiste nella consapevolezza di un io centrale, l'essenza umana, presente in tutti gli uomini. Consiste piuttosto nel saper togliere importanza a più e più differenze tradizionali (di tribù, religione, razza, usi, e simili) in confronto alla somiglianza nel dolore e nell'umiliazione, nel saper includere nella sfera del «noi» persone immensamente diverse da se stessi. Ecco perché ho detto, nel quarto capitolo che i maggiori contributi che l'intellettuale moderno ha dato al progresso morale sono le descrizioni dettagliate di particolari forme di dolore e umiliazione (per esempio il romanzo o lo studio etnografico) e non i trattati filosofici o religiosi.

La direzione che Kant, mosso dalle migliori intenzioni di questo mondo, impresse alla filosofia morale fece sì che i filosofi non cogliessero più l'importanza di queste descrizioni empiriche dettagliate per il progresso morale. Kant voleva agevolare quegli sviluppi che poi di fatto si verificarono: l'aumento delle istituzioni democratiche e l'evoluzione di una coscienza politica cosmopolita. Ma pensava che a tal fine bisognasse porre l'accento non sulla pietà per il dolore o il rimorso per essere stati crudeli, bensì sulla razionalità e l'obbligazione – più specificatamente, l'obbligazione *morale*. Pensava che il rispetto per la «ragione», il nucleo comune dell'umanità, fosse l'unica motivazione non «semplicemente empirica», l'unica cioè che non dipendesse dagli accidenti della storia o dell'interesse. Contrapposti al «rispetto razionale», i sentimenti di pietà o bontà sembrarono allora motivazioni di second'ordine, dubbie ragioni per non essere crudeli. La «moralità» fu distinta dalla capacità di accorgersi del dolore e dell'umiliazione e di identificarsi con coloro che ne sono vittima. [...]

In sintesi, propongo di distinguere tra la solidarietà come identificazione con l'«umanità in sé» e la solidarietà come dubbio autoriflessivo, quel dubbio che gradualmente, negli ultimi secoli, è stato inculcato agli abitanti degli Stati democratici: dubbio sulla loro sensibilità al dolore e all'umiliazione altrui, dubbio sull'adeguatezza degli attuali ordinamenti istituzionali per fronteggiare questo dolore e questa umiliazione, curiosità di sapere se vi sono alternative possibili. L'identificazione con l'umanità in sé mi sembra impossibile: un'invenzione da filosofi, un maldestro tentativo di secolarizzare l'idea della comunione con Dio. Il dubbio autoriflessivo mi sembra il tratto caratteristico della prima epoca della storia umana in cui molte persone sono arrivate a scindere la domanda «Tu credi e desideri quello che noi crediamo e desideriamo?» dalla domanda «Stai soffrendo?». Per usare il mio gergo, molti sono riusciti a distinguere la domanda che chiede se tu e io abbiamo lo stesso vocabolario decisivo da quella che chiede se stai male. Scindendo queste due domande diventa possibile distinguere il pubblico dal privato, il problema del dolore da quello dello scopo della vita, la sfera del liberale dalla sfera dell'ironico. Così diventa possibile, per un'unica persona, essere tutte e due le cose.

R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. di G. Boringhieri, prefazione di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 217-22, 228

Joachim Ritter

Il compito delle scienze dello spirito nella società moderna

«I problemi che oggi affliggono l'università»

Il compito delle scienze dello spirito nella società moderna

I principali meriti filosofici di Ritter risiedono non tanto nell'elaborazione di un proprio sistema, bensì in alcuni importanti contributi che egli ha fornito per ricomprendere il ruolo della filosofia nel mondo contemporaneo. Egli ha inciso in particolare in tre direzioni:
1) ha messo a fuoco e valorizzato la «storia concettuale», ossia un approccio metodologico alla filosofia che reclama una particolare attenzione nei confronti dei mutamenti di significato che i concetti filosofici subiscono nel corso del tempo e quindi nei confronti delle diverse semantiche storiche che caratterizzano il vocabolario filosofico fondamentale delle diverse epoche storiche. Ritter ha dato corpo a questo progetto avviando e dirigendo una monumentale storia dei concetti filosofici, l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*;
2) uno dei termini su cui Ritter ha indagato in chiave storico-concettuale è stato quello di «filosofia pratica»: esso riceve la sua determinazione decisiva con Aristotele, che lo intende come la modalità del sapere propria della politica e dell'etica, ma successivamente, pur essendone attestato l'uso almeno fino a Kant, tale termine è di volta in volta riempito di significati assai diversi e comunque ben lontani dalla definizione aristotelica. Con la sua indagine storico-concettuale Ritter ha contribuito ad avviare il dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica»;
3) indagando sul rapporto tra teoria e prassi alla luce della riabilitazione della filosofia pratica, Ritter ha riflettuto inoltre sul ruolo che la filosofia e le scienze dello spirito rivestono nel quadro del sapere e della cultura contemporanei, e ha difeso il loro riconoscimento istituzionale nel sistema universitario. In tal senso egli ha sostenuto, contro la specializzazione tecnica praticata nei politecnici, l'idea di una formazione universitaria libera e integrale, secondo il modello humboldtiano di università. Presentiamo alcune sue pagine tratte dal saggio *Il compito delle*

scienze dello spirito nelle società moderne (1963), che ebbe un ruolo importante nella controversia svoltasi negli anni Sessanta in Germania circa il modello di riproduzione del sapere, universitario o politecnico, che si trattava allora di realizzare.

I problemi che oggi affliggono l'università sono di tale portata da comprometterne, a lungo andare, la vitalità e l'efficienza. Si è infatti avuto un accesso di massa degli studenti, e mentre aumentano costantemente le professioni che esigono dalla nuova generazione che vi si dedica una formazione universitaria, si è nel contempo avuta una repentina espansione e diversificazione dei compiti della ricerca. La domanda che ci si pone è se sia ancora possibile adattare alle nuove esigenze la struttura istituzionale dell'università e i suoi metodi di ricerca e di insegnamento. Tali esigenze risultano non solo più numerose ma, secondo l'antica legge del tramutarsi della quantità in qualità, anche necessariamente diverse. È naturale che rientri perciò largamente nel confronto con queste esigenze l'idea che tale situazione manifesti una *crisi strutturale dell'università* in quanto tale, specialmente della forma che essa assunse in Germania a partire dalla riforma di Humboldt, della quale le odierne difficoltà porterebbero alla luce l'inattualità. Nella sua qualità di istituzione preposta alla formazione dell'uomo attraverso la partecipazione alla conoscenza pura e alla ricerca, l'università sarebbe per principio in contrasto con le necessità della società industriale. Dal momento che la prassi di questa società, a differenza di tutte le sue forme premoderne, non si fonda essenzialmente sui criteri e sull'esperienza acquisiti e tramandati dalle professioni e dalle arti pratiche, ma si richiama piuttosto alle scienze e alla via d'accesso alla realtà che esse garantiscono, l'università non sarebbe in grado di rispondere alle esigenze che questa società necessariamente le pone. Se, dunque, la scienza è diventata la base della prassi non più soltanto nello sfruttamento industriale e tecnico della natura ma quasi in ogni campo e settore della vita politica e sociale, *sembra che non abbia più alcun senso restare fedeli all'idea di una formazione culturale che sia separata da compiti pratici e non miri ad essere utilizzata praticamente nella sfera professionale*. [...]

Di recente, nella sua prolusione all'università di Münster[1], Helmut Schelsky ha nuovamente posto la questione «se l'università dei nostri giorni sia ancora in grado, strutturalmente, di offrire una formazione culturale nel senso previsto da Humboldt», e ne ha discusso in qualità di sociologo. Lo straordinario merito di Schelsky consiste nel ricondurre sistematicamente lo sfaccettato dibattito sull'università alle questioni essenziali cui esso da

ultimo sostanzialmente rinvia, definendo con precisione i presupposti *sociali* impliciti nella concezione humboldtiana della *formazione* (*Bildung*). La prima constatazione è che alla libertà accademica, come la intendeva Humboldt, appartiene costitutivamente e prima di ogni altra cosa – rispetto a tutte le idee di autogoverno e di autonomia del corpo universitario dello Stato, che normalmente si associano alla libertà – l'idea dell'«isolamento». Ciò significa, concretamente, che sia i professori che gli studenti, sia i docenti che i discenti, vengono strappati dal contesto della vita civile, con i suoi scopi ed interessi, per essere liberamente indirizzati alla scienza pura e alla cultura che essa fornisce. In relazione a tale «isolamento», Humboldt definisce la libertà, in quanto libertà accademica, in due modi: negativamente, mediante la separazione della scienza dalle «esigenze pragmatiche, concernenti un'utile formazione professionale, poste dallo Stato quale rappresentante degli interessi sociali»[2]; positivamente, circoscrivendo la vita del dotto alla scienza pura, e proteggendo la cultura dalle immediate pretese di una formazione professionale mediante la partecipazione degli studenti alla scienza. [...]

La «premessa fondamentale» dell'università, che, come si è visto, nell'ambito della società industriale sembra perdere la propria funzione, è la formazione culturale nella libertà e nell'isolamento della scienza pura, la formazione cioè non finalizzata a qualcosa di specifico. Ma questo tipo di formazione culturale rientra, a sua volta, nella grande ed antica tradizione della filosofia greca di 2.500 anni fa, può essere considerata come la ripresa dell'idea, basilare per quella filosofia, di una scienza altrettanto libera e svincolata dal contesto della prassi. Fu Aristotele il primo ad introdurre per essa il concetto di *theoria*. Egli chiama «teoria» o anche «scienza teoretica» la filosofia e le scienze che vi rientrano, per distinguerle dalle scienze pratiche che già esistevano ed erano poste al servizio delle «arti». Mentre queste ultime hanno il compito di metterci a disposizione le cose, di rendercele utilizzabili, e sono pertanto sempre subordinate a fini pratici, le scienze «teoretiche», come forma di conoscenza «non necessaria» e dunque «libera», hanno invece il loro fine in se stesse. Si svincolano dall'ambito della prassi, allo scopo di comprendere ciò che esiste, quale «totalità degli enti», in ciò che esso è non per noi che lo utilizziamo, ma «in sé» e «in quanto tale». Mentre le arti e le loro scienze forniscono il «necessario», la teoria si assume dunque il compito di mantener presente, nella libera partecipazione della conoscenza, la totalità degli enti. Prima che Aristotele lo trasferisca nel campo della scienza, ove si è legittimamente conservato grazie all'efficacia di una tradizione secolare, il concetto di «teoria» significa, nel quadro di un uso

linguistico ancora molto vivo al tempo di Aristotele, la contemplazione dei giochi sacri agli dèi; può anche designare l'ambasceria che una *polis* invia ai giochi festosi panellenici perché la rappresenti nella partecipazione contemplativa a tali giochi.

Aristotele si richiama esplicitamente a tutto ciò, e fa suo il concetto di teoria per far capire che cosa significhi il fatto che, con la filosofia e le scienze che le sono connesse (fisica, matematica), si è aggiunta alle scienze pratiche già esistenti nella *polis* una scienza dotata di una definizione a tutti familiare, una scienza cioè «libera» e «non necessaria». Per Aristotele, dunque – ma lo stesso dicasi per Platone –, la «scienza teoretica» è posteriore alle scienze che rientrano nella prassi e nelle sue arti. Il problema non è perciò in origine quello dell'«applicazione» della scienza, cioè se tale applicazione sia in contrasto con l'essenza della scienza, o se proprio in essa si debbano cercare l'effettiva vocazione e lo scopo della scienza. Il problema riguarda piuttosto la libera scienza «teoretica», che ha bisogno di essere fondata, in quanto è ciò che «non giova a nulla» ed è quindi «inutile» dal punto di vista pratico. Questa fondazione è fornita da Platone e Aristotele: la scienza teoretica è parte della *polis*, nel senso che s'impegna a tenerle a disposizione quegli ambiti del mondo nei quali essa, mediante la prassi, «già da sempre» si trova come a casa propria, pur non potendo tuttavia, finché si limita a sbrigare i propri fini e i propri compiti pratici, né comprendere né tener presente che proprio quegli ambiti costituiscono il suo mondo. *La scienza teoretica si aggiunge quindi alla scienza pratica per «rammemorare» concettualmente ciò che quest'ultima è di necessità costretta a tralasciare e «obliare»*. Per Aristotele, quindi, la teoria «libera» e «non necessaria» rientra positivamente nella prassi della *polis* e nelle scienze che supportano le sue arti. Qui essa assume la funzione di tematizzare esplicitamente il riferimento al mondo che è implicito e presupposto nella *polis* in quanto tale. Di tale riferimento al mondo la teoria è l'attualizzazione. [...]

Separate dalla prassi e fondate sulla libertà del conoscere puro, le scienze dello spirito danno quindi all'uomo la possibilità di disporre di un sapere relativo al proprio essere – un essere che non coincide con la società, e che senza il loro apporto sarebbe posto a distanza o addirittura sacrificato al destino assegnatogli dalla società.

Nelle scienze dello spirito si manifesta in modo esemplare una tendenza verso qualcosa di universale. L'identificazione della funzione sociale della scienza con ciò che essa rappresenta, in quanto base e sostanza della prassi sociale, semplifica la situazione effettiva non meno della concezione secondo cui le scienze dello spirito, non essendo per nulla in rapporto con le

necessarie richieste della società, sarebbero un complemento spirituale, qualcosa che, rivolgendosi all'inutile, si rapporta alla vita come il giorno festivo si rapporta a quello lavorativo. Ma questa definizione non è loro appropriata. L'opinione che in tal modo tenta di giustificarle non tiene in alcun conto l'elementare considerazione che la società, se non vuole limitare l'essere umano alla sua realtà astratta e identificarlo con questa, ha bisogno delle scienze dello spirito come dell'organo che le mette a disposizione nel presente ciò che essa non può non allontanare da sé. Esse possono perciò assolvere il loro compito sociale, in genere, solo mantenendosi a distanza dalla prassi e difendendosi da tutti i tentativi che quest'ultima compie di ricorrere per i suoi scopi anche a queste scienze. Se però si prende in considerazione ciò che, come «teoria», esse attuano immediatamente per la società e non in una separata sfera esoterica dello spirito, è facile capire che sono qui in gioco degli aspetti che differiscono essenzialmente e in linea di principio dal modo in cui Aristotele aveva fondato il rapporto di teoria e prassi. *Si impone con vigore l'idea che, per la specificità del loro compito, le scienze dello spirito siano parte di una globale trasformazione del rapporto di scienza e prassi, e anzi presuppongano questa trasformazione, che del resto è altrettanto fondamentale per le scienze naturali che le hanno precedute anche storicamente.*

Il concetto di teoria filosofica poté tanto a lungo pretendere di fondare e legittimare insieme alla filosofia anche le scienze teoretiche, perché la naturale esistenza storica dell'uomo era racchiusa in tutte le sue connessioni, e quindi anche per ciò che concerne la prassi e la scienza teoretica, nell'unità di una natura cosmica a cui l'uomo poteva accedere grazie alle sue facoltà naturali di percezione ed esperienza. Era questa la base della fondazione aristotelica della teoria filosofica. Ciò che le cose sono nei loro fondamenti e nelle loro cause è quanto di volta in volta già se ne sa nella comprensione pratica dei mestieri e delle arti. Per Aristotele, quindi, le scienze «teoretiche» vengono ad aggiungersi alle arti e ai mestieri, esclusivamente per tematizzare «in quanto tale» e «in sé» ciò che le arti già sapevano in precedenza, emancipandolo così dal legame con gli scopi imposti dalla necessità e dai bisogni della vita. Per questo motivo Aristotele poteva prendere le mosse da *un* concetto di scienza che abbracciava scienze pratiche e teoretiche ed era costruito sulla base dei medesimi elementi interpretativi. L'essente che le arti pratiche prendono in considerazione, mettendo a frutto questo concetto unitario di scienza, è il medesimo essente che la scienza teoretica comprende nella sua autonomia.

Ma nell'ambito della società questo rapporto di teoria e prassi si trasforma

radicalmente. Dal punto di vista storico ed oggettivo, la prassi della società poggia esteriormente, anzitutto con lo sfruttamento della natura, sul fatto che la scienza della natura subentra al sapere acquisito e tramandato nelle arti, diventando così la base di quella prassi. Si compie così una rivoluzione totale, che consiste nel fatto che la prassi, e quindi la società in quanto tale, si pone in relazione con una natura che è accessibile solo grazie alla mediazione della scienza. Questa natura resta, in altri termini, fondamentalmente celata alla percezione e all'esperienza immediata dell'uomo, ancora non uniformata ai metodi della scienza. La natura scoperta dalla scienza naturale e diventata oggetto della prassi sociale è, in quanto «natura secondo concetti», senza alcuna continuità con la «natura come la si vede» (Kant). Il mondo «tolemaico», alla luce del quale l'uomo vive la propria esistenza al di sotto della volta del cielo che sovrasta la terra, rimane necessariamente separato – esattamente quanto il sole dei pastori dista dal sole degli astronomi – dalla natura quale la concepiscono la società e la sua prassi, sebbene questa seconda natura diventi nel contempo la realtà effettiva della vita dell'uomo.

Si tratta, ora in rapporto alla natura, della medesima scissione con cui la società si emancipa dal proprio specifico mondo storico di provenienza. È tuttavia sufficiente accennare a questa scissione per chiarire il motivo per cui il rapporto di teoria e prassi, impostosi con la società moderna, non possa più essere fondato sui medesimi presupposti da cui poteva muovere Aristotele. La «scientificizzazione» della prassi implica che la scienza, anteriore alla prassi, debba necessariamente scoprire e rappresentare anzitutto quella realtà che, in un secondo momento, la prassi può fare oggetto del proprio sfuttamento. La prassi, perciò, segue la scienza: non può reggersi, in quanto prassi, se non si fonda sulla conoscenza che l'ha preceduta.

Si è così capovolto, nella società moderna, il rapporto tra prassi e scienza che il concetto classico di teoria presupponeva. Non è più la prassi, unitamente all'esperienza dell'esistenza, a fornire alla scienza teoretica l'orizzonte universale in cui muoversi; è piuttosto la scoperta da parte della scienza di una realtà in linea generale inaccessibile all'esperienza immediata dell'esistenza a condizionare anzitutto la possibilità della prassi nella società moderna. Il rapporto reciproco tra prassi e scienza è quindi definibile solo in maniera molto vaga mediante il concetto di applicazione. È decisivo, piuttosto, che ora la scienza si rapporti alla prassi come una teoria che, costituendo la prassi, la precede; in quanto conoscenza libera e non compromessa con la prassi, da essa indipendente, la scienza diventa allora la base della prassi. Questa teoria si è però, nel contempo, spogliata della bellezza e del carattere divino della filosofia classica, ma non perché il divino

per essa non rappresenti più nulla, semmai perché è ora diverso il luogo della filosofia classica. *Per la società essa ha preso il posto della percezione e dell'esperienza storico-naturali.* [...]

L'idea humboldtiana dell'università era fondamentalmente guidata dall'aspettativa che tanto la scienza, protetta dalla società nella sua «libertà e isolamento», quanto la formazione culturale fondata sulla scienza, avessero non solo la capacità spirituale di conservare la sostanza spirituale e la sostanza etica dell'essere umano, oggi minacciate di estinzione, sul piano della comprensione concettuale, ma anche di preservarle effettivamente nella realtà. Ma in tal modo si esige troppo non solo dalle scienze, ma anche dallo spirito stesso. Dove la società come potenza della differenziazione scinde l'essere storico e l'essere sociale dell'uomo, unicamente lo stato e il diritto nella sua forza legislativa hanno il potere di tenere unito ciò che è separato, e di assicurare così un'effettiva esistenza esterna a *quell'*essere che l'animo nelle sue intuizioni e convinzioni interiori riconosce come «suo».

Ma nel necessario svolgimento delle cose l'università istituita da Humboldt è diventata da lungo tempo il luogo in cui, tanto nell'insegnamento che nella ricerca, hanno una loro legittimità, in quanto teoria, le scienze che sono la condizione e il presupposto della società moderna. [...]

È questa la grandezza, ma anche il pericolo dell'università. Essa è minacciata non solo dalle esigenze funzionalistiche della prassi, ma nella stessa misura dalla pretesa delle ideologie e delle visioni del mondo. Sembra che le scienze dello spirito soprattutto, in quanto conoscenza non vincolata alla prassi, trovino nelle ideologie e nelle visioni del mondo la loro fondazione politica e spirituale, avviandosi così ad una «destinazione più alta». Ma tutto ciò è in contrasto con ciò che le scienze sono e possono essere nel quadro della società e per questa società: esse sono l'organo grazie a cui si esperisce e si mantiene presente qualcosa di passato, e ciò in un mondo che per la prima volta nella storia è improntato alla scienza anche nelle sue strutture più elementari. Sulla base di queste strutture elementari altre epoche potevano vivere, grazie al sapere acquisito nell'esistenza e nella prassi, in una realtà presente senza sostanziali differenze nella vita, nella prassi e nella teoria. Come il dominio sulla natura, che è costitutivo per la società, non è possibile senza la teoria sperimentale della scienza della natura, così, peraltro, l'astrattezza da questa instaurata esige l'esistenza delle scienze dello spirito, le quali conservano per l'individuo che si identifica col suo essere sociale quelle connessioni sostanziali dell'essere umano che la società non gli può più garantire. È proprio questa l'attuale missione dell'università. Essa si differenzia da tutto ciò che sono state nel mondo

premoderno le università e le istituzioni culturali basate sulla scienza teoretica. Nel mondo contemporaneo, animato dalle tensioni tra i diversi interessi politici e dai contrasti ideologici o dovuti alle differenti visioni del mondo, l'università – questo «asilo ultimo della scienza» (Humboldt) – è diventata la sola istituzione che garantisca nel presente uno spazio alla teoria e alla formazione culturale, che nella partecipazione alla teoria realizzi la sua stessa essenza. Stando a questa definizione, essa non può essere sostituita, nella funzione che ha assunto per la società, da nessuna altra scuola, istituto professionale o istituzione culturale.

A tutto ciò dovrà ricollegarsi anche la disputa sui problemi e le difficoltà che attualmente minacciano l'esistenza stessa delle università. La soluzione e il superamento di tali problemi presuppone che la base dell'università continui ad essere quell'elementare funzione di rigore ed oggettività che è adempiuta per la società congiuntamente da entrambe le classi di scienze, affinché tale società possa continuare ad essere il mondo dell'uomo in quanto uomo.

J. Ritter, *Soggettività*, trad. it., Marietti, Genova 1997, pp. 71-76, 98-103

1. H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität*, Aschendorff, Münster 1960.

2. Ivi, p. 12.

Jürgen Habermas

Etica del discorso

Il principio morale dell'etica del discorso

Etica del discorso

Habermas è stato allievo del neokantiano E. Rothacker nell'Università di Bonn. In seguito, egli ha aderito alla Scuola di Francoforte, raccogliendone, alla morte di Adorno e Horkheimer, l'eredità teorica. Presentiamo un brano, tratto da *Etica del discorso* (1983) di Habermas, nel quale è introdotto il principio morale dell'etica del discorso, concepito come «criterio per l'universalizzazione delle massime di azione».

Rifacendosi esplicitamente a Kant, Habermas ritiene che il carattere imprescindibile di un principio che voglia dirsi morale è

l’universalità, cioè il suo valere per tutti, incondizionatamente. La differenza fondamentale rispetto a Kant, ma anche rispetto a un autore contemporaneo come Rawls, sta nel diverso modo di argomentare le ragioni di tale universalità: mentre per Kant essa si fonda sul fatto che ogni soggetto può riconoscere nel proprio foro interno, monologicamente, l’imperativo categorico che deriva dalla ragione pratica, per Habermas l’universalità delle norme deve risultare da un’argomentazione comune, intersoggettiva e mediata dal linguaggio.

In questa sede non posso addentrarmi nei tratti fondamentali della teoria dell’argomentazione, che ho trattato altrove ricollegandomi a Toulmin[1]. In ciò che ora segue presupporrò che la teoria dell’argomentazione debba essere svolta come una «logica informale»[2], dato che un accordo su questioni teoretiche o pratico-morali non può essere *imposto* né deduttivamente né tramite prove empiriche. Nella misura in cui risultano cogenti per ragioni di coerenza logica, gli argomenti non rivelano nulla che sia sostanzialmente nuovo; e nella misura in cui hanno un contenuto sostanziale, si fondano su esperienze e su bisogni che possono essere diversamente interpretati alla luce di teorie differenti con l’aiuto di differenti sistemi descrittivi, e che perciò non forniscono nessun fondamento *ultimo*. Nel discorso teoretico si può gettare un ponte, tramite canoni d’induzione di vario genere, sulla frattura esistente fra osservazioni particolari e ipotesi generali. Nel discorso pratico occorre un corrispondente principio-ponte. Perciò tutte le ricerche sulla logica dell’argomentazione morale conducono ben presto alla necessità di introdurre un principio morale che svolga, quale regola argomentativa, un ruolo equivalente a quello che nel discorso scientifico-sperimentale è svolto dal principio di induzione.

È interessante che nel tentativo di indicare questo principio morale autori di diversa provenienza filosofica si imbattano sempre di nuovo in princìpi alla cui base sta la stessa idea. *Tutte* le etiche cognitivistiche[3] prendono infatti le mosse da quella intuizione che Kant ha espresso nell’imperativo categorico. Qui non mi interessano le diverse formulazioni kantiane, bensì l’idea ad esse soggiacente che deve tener conto del carattere impersonale o universale dei precetti morali validi. Il principio morale è formulato in modo da escludere, perché non valide, quelle norme che non potrebbero incontrare il consenso qualificato di tutti i possibili interessati. Il principio-ponte che rende possibile il consenso deve dunque assicurare che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una *volontà universale*: esse

devono cioè avere, secondo la reiterata formulazione di Kant, tutte le qualità richieste per essere «legge universale». Si può intendere l'imperativo categorico come un principio il quale richiede che i *modi di agire* e le *massime*, nonchè gli *interessi* da essi considerati (e cioè incorporati nelle norme d'azione), possano essere universalizzati. Kant vuole eliminare, dichiarandole non valide, tutte quelle norme che «contraddicono» questa esigenza. [...] Ma l'esigenza della coerenza, che si può ricavare da questa e consimili versioni del principio-ponte ha condotto a *equivoci formalistici* e a *modi di lettura selettivi*.

Il principio dell'universalizzazione non si esaurisce affatto nella richiesta che le norme morali abbiano *la forma* di enunciati prescrittivi universali e incondizionati. La *forma grammaticale* degli enunciati normativi, che vieta di riferirsi o indirizzarsi a determinati gruppi o individui, non è una condizione sufficiente per stabilire precetti morali validi, giacché noi possiamo conferire questa forma anche a precetti evidentemente immorali. Sotto un altro aspetto, tale esigenza potrebbe essere troppo restrittiva, perché può avere un senso il fare oggetto di un discorso pratico anche norme d'azione non-morali, il cui ambito di validità sia socialmente e spaziotemporalmente specificato (e sottoporle a una prova di universalizzazione relativizzata alla cerchia delle persone coinvolte).

Altri autori non concepiscono in modo tanto formalistico l'esigenza di coerenza avanzata dal principio di universalizzazione, ma vorrebbero semplicemente che si evitassero quelle contraddizioni che si presentano quando casi eguali sono trattati in modo diseguale, o casi diseguali in modo eguale. R.H. Hare conferisce a questa esigenza la forma di un postulato semantico. Come accade per l'attribuzione di predicati descrittivi (per esempio: «– è rosso»), così anche nell'attribuzione di predicati dotati di contenuto normativo («– è valido», «– è buono», «– è giusto», ecc.) ci si potrebbe comportare *in modo conforme alle regole* e usare quindi la stessa espressione in tutti i casi che si assomigliano sotto aspetti rilevanti. Per quel che riguarda i giudizi morali, questa esigenza di coerenza richiede che ciascuno, prima di porre una determinata norma alla base del suo giudizio, possa verificare se può volere che anche chiunque altro si trovi in una situazione analoga utilizzi, per la sua valutazione, la stessa norma. Ma questi o consimili postulati sarebbero idonei a fungere da principio morale solamente qualora potessero essere intesi nel senso della garanzia d'una formazione imparziale del giudizio. Il significato dell'imparzialità non può tuttavia essere ricavato dal concetto dell'uso coerente del linguaggio.

A questo senso del principio di universalizzazione si avvicinano K. Baier[4] e

B. Gert[5] quando richiedono che le norme morali valide debbano poter essere insegnate universalmente e difese pubblicamente. La stessa osservazione vale anche per M.G. Singer[6], quando esige che siano valide soltanto quelle norme che assicurano un trattamento eguale. Tuttavia, [...] l'intuizione che si esprime nell'idea della suscettibilità delle massime a essere universalizzate significa qualcosa di più: cioè, che le norme valide devono *meritare* il riconoscimento da parte di *tutti* gli interessati. Ma allora non è sufficiente che *singoli individui* verifichino:

– se essi possono volere l'entrata in vigore di una norma discutibile considerando le conseguenze e gli effetti secondari che si produrrebbero se tutti le seguissero; oppure

– se chiunque si trovi nella loro condizione può volere che una tale norma entri in vigore.

In entrambi questi casi la formazione del giudizio si effettua in rapporto alla situazione e alla prospettiva di *alcuni* fra gli interessati, e non già di *tutti*. È imparziale soltanto quella posizione partendo dalla quale sono suscettibili di universalizzazione appunto quelle norme che, incorporando visibilmente un interesse comune a tutte le persone coinvolte, possono contare sul consenso universale – e meritano perciò un riconoscimento intersoggettivo. La formazione imparziale del giudizio si esprime quindi in un principio che obbliga *chiunque* faccia parte della cerchia degli interessati ad assumere, nell'apprezzamento degli interessi, la prospettiva di *tutti gli altri*. Il principio di universalizzazione deve imporre quell'*universale scambio di ruoli* che G.H. Mead ha definito come «assunzione ideale di ruoli» «o discorso universale»[7]. Pertanto ogni norma valida deve soddisfare la condizione,

– che le conseguenze e gli effetti secondari derivati (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano essere accettate da *tutti* gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione).

Non dobbiamo certo confondere questo principio di universalizzazione con un principio in cui già si esprima l'idea fondamentale di un'etica del discorso. Secondo l'etica del discorso, una norma può pretendere di aver valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero), come *partecipanti a un discorso pratico*, un accordo sulla validità di tale norma. Questo *principio dell'etica del discorso* (D), sul quale ritornerò a proposito della fondazione del *principio di universalizzazione* (U), presuppone già che si *possa* fondare la scelta delle norme. Per il momento si tratta di *questo* presupposto. Ho introdotto (U) come una regola

di argomentazione che rende possibile un accordo nei discorsi pratici ogni volta che le questioni materiali possono venir regolate nell'interesse paritetico di tutti i soggetti coinvolti. Soltanto con la fondazione di questo principio-ponte saremo in grado di compiere il passo verso l'etica del discorso. Ovviamente, ho dato a (U) una forma che esclude un'applicazione monologica di tale principio; esso regola soltanto argomentazioni da condurre realmente, alle quali di volta in volta sono ammessi come partecipanti tutti gli interessati. [...]

Se ci si raffigura il ruolo di coordinamento delle azioni che le pretese di validità normativa svolgono nella prassi comunicativa quotidiana, si vede però per qual motivo non è possibile assolvere monologicamente quei compiti che devono essere risolti nell'argomentazione morale, e occorre invece uno sforzo cooperativo. Entrando in un'argomentazione morale, i soggetti partecipanti proseguono il loro agire comunicativo assumendo un atteggiamento riflessivo, allo scopo di ristabilire un consenso interrotto. Le argomentazioni morali servono dunque alla composizione consensuale di conflitti d'azione. Nella sfera delle interazioni guidate da norme i conflitti nascono direttamente dall'interruzione di un accordo normativo. La riparazione può quindi consistere soltanto nell'assicurare riconoscimento intersoggettivo a una pretesa di validità prima contestata e poi sproblematizzata, o a un'altra che le viene sostituita. Questo genere di accordo esprime una *volontà comune*. Ma se le argomentazioni morali devono produrre un accordo di questo genere, allora non basta che un singolo individuo rifletta se può consentire a una norma. Non basta neppure che tutti i singoli individui, ma ciascuno per sé, compiano questa riflessione, per poi far registrare i loro voti. Si richiede piuttosto un'argomentazione «reale», cui prendano parte in cooperazione tutti gli interessati. Soltanto un processo di intesa intersoggettivo può condurre a un accordo di natura riflessiva: soltanto allora i soggetti partecipanti possono sapere di essersi convinti in comune di qualche cosa.

Da questa prospettiva, anche l'imperativo categorico deve essere riformulato nel senso proposto: «Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascun (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale».

J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 70-76

1. Stephen Toulmin (nato nel 1922), pensatore britannico sostenitore di una concezione antipositivistica della scienza, è autore di una teoria generale dell'argomentazione (*The Uses of Argument*, 1958) che valorizza le forme non scientifiche di ragionamento, alla quale Habermas fa qui riferimento.

2. Per «logica informale» si intende la logica dell'argomentazione così come viene svolta nelle situazioni quotidiane del discorso. Essa è distinta dalla «logica formale» e corrisponde a quella che Aristotele chiama l'argomentazione dialettica – che parte delle opinioni comuni – e che si distingue dall'argomentazione «apodittica» o scientifica.

3. In generale si dice «cognitivistica» un'etica per la quale i princìpi e i concetti morali fondamentali sono passibili di conoscenza, a differenza delle etiche «intuizionistiche» per le quali essi sono invece oggetto di sola «intuizione».

4. K. Baier, *The Moral Point of View*, London 1958.

5. B. Gert, *The Moral Rules*, New York 1976.

6. M.G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1961.

7. G.H. Mead, *Fragments on Ethics*, *Mind, Self, Society*, Chicago 1934, pp. 379 sgg.

Hans Jonas

Il principio responsabilità

Il principio di responsabilità e l'imperativo morale dell'età tecnologica

Il principio responsabilità

Allievo di Heidegger a Marburgo – dove fu compagno di studi di Hannah Arendt – Hans Jonas, come molti ebrei tedeschi costretti all'emigrazione dall'avvento del nazismo, ebbe una vita ricca di traversie. Emigrò dapprima in Inghilterra, poi in Palestina, dove si impegnò nel movimento sionista, e allo scoppio della seconda guerra mondiale si arruolò nell'esercito britannico per combattere contro la Germania – dove era rimasta sua madre, che morì nel campo di concentramento di Auschwitz. Dopo la guerra, nel 1949, Jonas si trasferì in Canada e nel 1951 negli Stati Uniti. Fino al pensionamento, la sua notorietà era rimasta limitata a una ristretta cerchia di specialisti ed era principalmente dovuta alla sua interpretazione della gnosi tardo-antica, di cui egli aveva messo in evidenza le affinità con l'esistenzialismo e il nichilismo contemporanei. Solo dopo aver cessato l'insegnamento Jonas si dedicò alla stesura del libro che gli valse il successo filosofico e la notorietà internazionale: *Il*

principio responsabilità, pubblicato nel 1979, quando egli aveva ormai compiuto settantacinque anni.
Si tratta di un'opera che tocca uno dei problemi fondamentali del nostro tempo, vale a dire l'esigenza di un'etica adeguata alle condizioni dell'età della tecnica. Rispetto alle etiche tradizionali, che avevano come destinatario l'individuo, ciò che un'etica all'altezza dei problemi posti dalla tecnica moderna deve offrire sono regole e norme in grado di orientare la «macroazione» dell'umanità su scala planetaria, sottraendola all'esclusiva direzione tecnologico-economico-industriale. Presentiamo alcune pagine tratte dall'introduzione de *Il principio responsabilità* e altre dal capitolo in cui Jonas formula il nuovo imperativo etico adeguato all'età tecnologica: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».

Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo. La consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubimente congiunta a quelle, costituisce la tesi da cui prende le mosse questo volume. Essa va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata. Nessuna etica tradizionale ci ammaestra quindi sulle norme del «bene» e del «male» alle quali vanno subordinate le modalità interamente nuove del potere e delle sue possibili creazioni. La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno. In questo vuoto (che è nel contempo anche il vuoto dell'odierno relativismo dei valori) si colloca l'indagine qui presentata. [...]

La fondazione di una tale etica, non più legata alla sfera direttamente interpersonale del presente, deve estendersi alla metafisica, a partire dalla quale soltanto si potrà porre la questione del perché gli uomini debbano

esistere nel mondo, del perché quindi valga l'imperativo incondizionato di assicurare la loro esistenza futura. L'avventura della tecnologia con le sue imprese arrischiate fino all'estremo costringe ad assumersi il rischio di una riflessione spinta all'estremo. Qui si tenterà tale fondazione, in contrasto con la rinuncia positivistico-analitica della filosofia contemporanea. Nell'ambito dell'ontologia verranno risollevate le antiche questioni concernenti il rapporto fra essere e dover essere, causa e scopo, natura e valore, per ancorare nell'essere, al di là del soggettivismo dei valori, il nuovo obbligo dell'uomo.

Tuttavia il tema vero e proprio è costituito dalla comparsa stessa di questo nuovo obbligo, sintetizzato nel concetto di *responsabilità*. Pur non essendo certo un fenomeno nuovo in ambito morale, la responsabilità non ha mai avuto un tale oggetto e finora anche la teoria etica se ne è occupata poco. Sia il sapere che il potere erano troppo limitati per includere il futuro più lontano nelle previsioni e addirittura il globo terrestre nella coscienza della propria causalità. Anziché interrogarsi oziosamente sulle remote conseguenze in un destino ignoto, l'etica si è concentrata sulla qualità morale dell'atto momentaneo stesso, nel quale il diritto del prossimo che condivide la nostra sorte ha da essere rispettato. Nel segno della tecnologia, però, l'etica ha a che fare con azioni (sia pure non più del soggetto singolo) che hanno una portata causale senza eguali, accompagnate da una conoscenza del futuro che, per quanto incompleta, va egualmente al di là di ogni sapere precedente. A ciò si aggiunge la scala delle conseguenze a lungo termine e spesso anche la loro irreversibilità. Tutto ciò pone la responsabilità al centro dell'etica, con orizzonti temporali e spaziali corrispondenti appunto a quelli delle azioni. Per questo la teoria della responsabilità, a tutt'oggi una lacuna, costituisce il centro dell'opera. [...]

1. L'imperativo categorico kantiano affermava: «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale». Il «possa» qui invocato è quello della ragione e del suo accordo con se stessa. *Presupposta* l'esistenza di una società di attori umani (di esseri razionali agenti), l'azione deve poter essere immaginata, senza autocontraddizione, come una pratica generale di questa comunità. Si noti che qui la riflessione fondamentale della morale non è essa stessa di carattere morale, bensì logico: il «*poter* volere» o il «non potere» esprime compatibilità o incompatibilità logica e non approvazione o disapprovazione morale. [...]

2. Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di

un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà».

3. È senz'altro evidente che nessuna contraddizione razionale è inerente alla violazione di questo tipo di imperativo. Io *posso* volere il bene attuale sacrificando quello futuro; come posso volere la mia fine, posso volere anche la fine dell'umanità. Senza cadere in contraddizione con me stesso, posso preferire, per me come anche per l'umanità, il breve fuoco d'artificio di un'estrema autorealizzazione alla noia di una continuazione infinita nella mediocrità.

Ma il nuovo imperativo afferma appunto che *possiamo* sì mettere a repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità; e che Achille aveva sì il diritto di scegliere per sé una breve vita di imprese gloriose piuttosto che una lunga vita di sicurezza oscura (nell'assunto sottinteso che ci sarebbe stata una posterità a narrare le sue gesta); ma che noi non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali. Perché non abbiamo questo diritto e perché abbiamo invece un dovere rispetto a ciò che non esiste ancora né «in sé» ha bisogno di esistere, e comunque in quanto non esistente non ne avanza la pretesa? Non è affatto facile dare una fondazione teorica a questi perché – e forse è impossibile senza la religione. Il nostro imperativo lo assume per il momento, senza fondarlo, come assioma.

4. È inoltre evidente che il nuovo imperativo si rivolge molto di più alla politica pubblica che non al comportamento privato, che non è la dimensione causale alla quale sia applicabile. L'imperativo categorico kantiano era diretto all'individuo e il suo criterio era nel presente. Esso esortava ognuno di noi a ponderare quel che sarebbe accaduto *se* la *massima* della sua azione attuale fosse diventata il principio di una legislazione universale, o se lo fosse già in quel momento: l'autocoerenza o incoerenza di una tale generalizzazione *ipotetica* diventa il banco di prova della mia scelta *privata*. Ma non faceva parte di quella riflessione razionale la supposizione di una qualche probabilità che la mia scelta privata diventasse effettivamente una legge universale e contribuisse anche soltanto a una generalizzazione siffatta. In effetti, le conseguenze *reali* non vengono affatto prese in considerazione e il principio non è quello della responsabilità oggettiva, ma quello del carattere soggettivo della mia autodeterminazione. Il nuovo imperativo evoca un'altra

coerenza: non quella dell'atto con se stesso, ma quella dei suoi *effetti* ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire. E l'«universalizzazione» che esso prende in considerazione non è affatto ipotetica, non è cioè la proiezione puramente logica dell'«io» individuale a un «tutti» immaginario, le azioni sottoposte al nuovo imperativo, ossia le azioni della collettività, si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo: «totalizzano» se stesse nello svolgersi della loro dinamica e non possono avere altro sbocco che nella configurazione di uno stato universale di cose. Questo aggiunge ora al calcolo morale l'orizzonte *temporale*, che manca completamente nell'operazione logica immediata dell'imperativo kantiano. Se quest'ultimo procede per estrapolazione in un ordine sempre-presente di compatibilità astratta, il nostro imperativo procede per estrapolazioni in un *futuro* reale calcolabile – l'orizzonte aperto della nostra responsabilità.

H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, pp. XXVII-XXVIII, 15-18

Georg H. von Wright

Spiegazione e comprensione

Il sillogismo pratico

Spiegazione e comprensione

Con *Spiegazione e comprensione* (1971) von Wright ha affrontato in maniera sistematica un problema sollevato dall'ultimo Wittgenstein, e ripreso da Elisabeth Anscombe, riguardante la comprensione del senso dell'agire e il modo in cui descriverlo adeguatamente. Egli traccia dunque le linee fondamentali di una teoria dell'azione (illustrata nel brano che segue) e fornisce inoltre un contributo importante alla discussione sulla logica delle scienze sociali. Nel brano che presentiamo von Wright spiega in particolare la struttura logica dell'«inferenza pratica» o «sillogismo pratico», cioè il peculiare ragionamento che compie colui che agisce, e di cui già Aristotele aveva colto l'importanza. È tale struttura logica – e non la connessione meccanica esteriore di causa ed effetto – che ci consente di comprendere il senso intenzionale e teleologico

dell’agire.

Ci siamo già serviti della comune metafora secondo cui l’intenzione, o volontà, è qualcosa che sta «dietro» le manifestazioni comportamentali esterne dell’azione. A questa metafora si accompagna un’idea che ha avuto un ruolo molto importante nel pensiero filosofico, almeno dai tempi di Cartesio. Si tratta della concezione della volontà come *causa* del comportamento (movimenti corporei, attività muscolare). Se questa concezione fosse vera, le spiegazioni teleologiche del comportamento risulterebbero «traducibili» in spiegazioni causali. Il fine «che procede dal futuro» potrebbe essere sostituito con la volontà (di raggiungere il fine) «che avanza verso il futuro». Una versione radicale di questa concezione identifica la volontà stessa con certi stati o processi nel corpo (cervello), ed è, pertanto, una forma di materialismo.

Consideriamo un’azione, per esempio quella di suonare un campanello. Il suo risultato è che il campanello suona. Può l’intenzione, o volontà, di suonare il campanello causare questo risultato? Ovviamente, non lo può fare direttamente. Non è possibile far suonare il campanello semplicemente volendolo. Occorre che ci siano nessi intermedi tra la volontà e il risultato dell’azione – per esempio, alzare un braccio e premere un pulsante. Ammesso che la volontà sia una causa, essa deve essere la causa *immediata* del primo nesso temporale (fase), in questa serie di eventi successivi nel mondo, e solo una causa *remota* del risultato dell’azione. Il primo nesso è ciò che precedentemente abbiamo chiamato l’aspetto esterno immediato dell’azione e che consiste in qualche forma di attività (o tensione) muscolare. In questo modo immaginiamo una catena causale in cui il primo fattore-causa è la volontà, il primo fattore-effetto l’aspetto esterno immediato dell’azione, e l’ultimo effetto il risultato dell’azione (la catena può continuare dal risultato alle conseguenze dell’azione). È questa rappresentazione logicamente ineccepibile (possibile)?

Vi è un senso in cui può essere incontestabilmente vero dire che la (mia) volontà è stata la causa della mia azione, e precisamente se intendo semplicemente dire che ho suonato il campanello *intenzionalmente* e non per sbaglio. Ma questo caso è banale, e non è a questo che pensiamo quando solleviamo la questione se la volontà di suonare il campanello possa essere una causa (remota) del suonare il campanello.

Come si è detto, i filosofi, soprattutto da Hume in poi, sono soliti distinguere tra causa ed effetto, da un lato, e premesse e conseguenza, dall’altro. Questa distinzione serve a evidenziare il fatto che una caratteristica

distintiva della relazione causale è che causa e effetto sono *logicamente indipendenti* l'una rispetto all'altro.

Chiamerò *humiana* ogni relazione causale che soddisfi questo requisito di indipendenza logica tra i suoi termini. Ciò non significa, tuttavia, che io intenda impegnarmi nei confronti delle altre concezioni di Hume circa la natura della causalità, e quindi con la concezione della causalità come regolarità.

Il problema che ci sta di fronte è ora il seguente: l'intenzione, o volontà, può essere una *causa humiana* del comportamento, ossia dell'aspetto esterno immediato di un'azione?

I filosofi contemporanei sono nettamente divisi su questo problema. Alcuni considerano (logicamente) possibile, e spesso vero, che la volontà operi come una causa genuina, cioè humiana, del comportamento. Altri lo negano, per lo più adducendo a sostegno della propria opinione il fatto che la volontà non è logicamente indipendente dal comportamento di cui si pretende che sia una causa. In altre parole, essi sostengono che la connessione tra volontà e comportamento è una relazione logica e, quindi, causale in senso non humiano.

Per quanto mi riguarda, penso che i sostenitori di quello che è ormai noto come l'Argomento della Connessione Logica abbiano sostanzialmente ragione, ma non mi risulta che vi sia qualcuno che sia mai riuscito a presentare tale argomento in modo abbastanza convincente. [...]

È utile affrontare l'argomento della connessione logica in termini di *verificazione*. Proviamo a chiederci come, in un dato caso, possiamo accertare (verificare) se un agente ha una certa intenzione, «vuole» una certa cosa, e anche come possiamo scoprire se il suo comportamento è del tipo che la sua intenzione, o volontà, si suppone che causi. Se risulta che *non è possibile* rispondere a una delle due domande senza rispondere anche all'altra, l'intenzione o volontà non può essere una causa (humiana) del suo comportamento. I fatti che cerchiamo di stabilire non sarebbero, infatti, logicamente indipendenti l'uno dall'altro. Cercherò di mostrare che un esame del problema della verificazione deve portare a questo risultato.

In questo paragrafo, ho sempre parlato di «intenzione o volontà». Ciò non significa che io consideri intenzionalità e volontà come la stessa cosa; ma, nella presentazione schematica fatta sopra dell'idea che l'aspetto interno dell'azione potrebbe essere una causa humiana dell'aspetto esterno, non era necessario distinguerle.

Nel prosieguo parlerò solo di *intenzioni*. Una ragione per cui non parlerò di atti della volontà (o del volere) è che questa è una terminologia in gran parte

fittizia, inventata per scopi filosofici e difficile da mettere in relazione con il modo in cui, di fatto, parliamo e pensiamo riguardo alle azioni.

Per motivi di opportunità, chiamerò *causalisti* coloro che sostengono che l'intenzione può essere una causa humiana del comportamento, e *intenzionalisti* coloro che ritengono che la connessione tra intenzione e comportamento sia di natura concettuale o logica.

Oltre alle intenzioni e agli atti della volontà, numerosi altri concetti mentali sono rilevanti per la questione delle cause delle azioni. Si tratta di decisioni, desideri, motivi, ragioni, bisogni, e altri ancora. Non mi occuperò specificamente di essi in questa sede. Tuttavia, per ottenere un quadro completo del modo in cui gli aspetti interni ed esterni di un'azione sono correlati, è necessario prendere in considerazione anche questi altri fattori che spingono gli agenti ad agire. Quanto a questi fattori, il quadro presentato qui è incompleto. Ciò dovrebbe essere sufficiente a mettere in guardia il lettore contro frettolose interpretazioni della mia posizione. Sono contrario a una «teoria causale dell'azione», ma non nego che, per esempio, desideri o bisogni potrebbero avere un'influenza causale sul comportamento. Né metto in discussione il ruolo che, ovviamente, disposizioni, abitudini, inclinazioni e altre regolarità e uniformità di comportamento, svolgono nella comprensione e spiegazione dell'azione.

Consideriamo lo schema seguente:

(PI) *A* intende provocare *p*.
A ritiene di non poter provocare *p* se non fa *a*.
Quindi *A* si dispone a fare *a*.

Uno schema di questo tipo è detto talvolta *inferenza* (o sillogismo) *pratica*. Qui lo chiamerò così, senza con ciò pretendere che questo nome sia storicamente adeguato, e ignorando, di proposito, il fatto che con esso è possibile indicare molti schemi differenti.

Vi sono forme alternative che lasciano inalterato lo schema (PI) presentato sopra. Nella prima premessa, invece di «intende», si può dire «mira a» e «persegue come fine» o, talvolta, «vuole». Nella seconda premessa, invece di «ritiene», si potrebbe dire «pensa» o «crede» o, talvolta, «sa». Nella conclusione, invece di «si dispone a fare», si potrebbe dire «inizia a fare» o «procede a fare» o, talvolta, «fa». Pertanto, con «disporsi a fare», intendo che il comportamento ha avuto inizio. Non intendo suggerire che tutte le alternative menzionate sono sinonime, ma soltanto che, sostituendole l'una con l'altra, la natura dei problemi in considerazione e le relative soluzioni, che indicheremo, non ne risulterebbero sostanzialmente modificate.

Lo schema dell'inferenza pratica è analogo a quello di una spiegazione teleologica «capovolta». Il punto di partenza di una spiegazione teleologica dell'azione è il fatto che una persona si dispone a fare qualcosa o, più comunemente, fa qualcosa. Se chiediamo «perché?», spesso la risposta è semplicemente: «per provocare *p*». Con ciò, si dà per scontato che l'agente considera il comportamento, che stiamo cercando di spiegare, come causalmente rilevante per provocare *p*, e che provocare *p* è ciò a cui egli mira, o che intende fare, con il suo comportamento. Può darsi che l'agente si sbagli nel pensare che l'azione sia causalmente correlata al fine che egli ha di mira. Tuttavia, il fatto che egli si sbagli non invalida la spiegazione suggerita. In questo caso ciò che importa è solo quello che l'agente *pensa*.

Un'inferenza conforme allo schema presentato sopra è logicamente conclusiva?

La questione della validità di un'inferenza pratica è connessa alle due concezioni riguardanti la relazione tra l'aspetto «interno» e l'aspetto «esterno» dell'azione che ho chiamato rispettivamente causalista e intenzionalista. Chi considera le inferenze pratiche, se correttamente formulate, come logicamente vincolanti, assume una posizione intenzionalista. Chi, invece, accetta una posizione causalista, ritiene che, nelle inferenze pratiche, la verità delle premesse assicura la verità delle conclusioni, ma che si tratta di una implicazione «causale», e non «logica».

Così il causalista non afferma che la sola intenzione provocherà una certa cosa, spingerà l'agente a un comportamento di un certo tipo. Per rendere operativo il meccanismo causale, è necessario un altro fattore: un'opinione, credenza o intuizione, stando alla quale, per raggiungere l'oggetto dell'intenzione, è necessario un tipo specifico di comportamento. La presunta causa è, quindi, di natura piuttosto complessa e peculiare, ciò che di per sé può portare a dubitare che un complesso di volizione e cognizione del tipo in questione possa affatto funzionare in qualche modo come una causa humiana.

Se la relazione tra intenzione e cognizione, da un lato, e comportamento, dall'altro, è causale, sussiste una legge generale (connessione nomica, non logica). Le premesse dell'argomento rappresentano l'antecedente, mentre la conclusione il conseguente di questa legge. La legge *e* le proposizioni singolari così rappresentate implicano logicamente la conclusione. Così, in quella che qui viene chiamata concezione causalista, l'inferenza pratica (e con ciò anche la spiegazione teleologica) è solo una forma camuffata di spiegazione nomologico-deduttiva conforme al modello mediante leggi generali.

G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, trad. it. di G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 116-23

Georg H. von Wright

Spiegazione e comprensione

Spiegazione e comprensione

Spiegazione e comprensione

I concetti di «spiegazione» e «comprensione», fondamentali per la teoria dell'agire di von Wright, hanno una lunga tradizione. Essi sono stati al centro del dibattito intorno alla distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze dello spirito, fin dalle sue origini. Facendo riferimento a tale dibattito avvenuto in seno alla filosofia continentale, ma assumendo il punto di vista analitico, von Wright propone una ridefinizione dei due suddetti concetti. In base a quale procedura conoscitiva e a quali ragioni – si chiede – noi riteniamo di comprendere o di spiegare, per esempio, un determinato fatto storico o un certo comportamento sociale? Qual è il tipo di razionalità scientifica all'opera in questo genere di discipline? Di *Spiegazione e comprensione* (1971) presentiamo le pagine in cui egli affronta il problema.

Normalmente, una spiegazione teleologica dell'azione è preceduta da un atto di *comprensione* intenzionalistica di certi dati comportamentali.

È possibile distinguere «strati» o «ordini» di tali atti di comprensione. Per esempio, vedo una folla di persone nella strada che si muove nella stessa direzione, che grida all'unisono, alcuni agitano bandiere, ecc. Che cosa *è* ciò che sta accadendo? Ho già compreso intenzionalisticamente gli «elementi» di ciò che vedo. Quella gente non è trascinata via dal vento o da un torrente, ma si muove «da sé». Quelle persone stanno gridando – e questo è qualcosa di più dell'affermazione che certi suoni sono emessi dalle loro gole. Tuttavia, «nel complesso», ciò che osservo non mi è chiaro. Si tratta di una dimostrazione? Oppure quello che sto vedendo è una festa popolare, o una processione religiosa?

Non penso che sarebbe possibile rispondere a queste domande costruendo spiegazioni teleologiche del comportamento (intenzionalisticamente

compreso) degli individui che compongono la folla. Una dimostrazione è diretta a uno scopo che, in qualche modo, può essere «ricavato» dagli scopi degli individui, ma non è facile dire in che modo. Una festa popolare, o una processione religiosa, è correlata a qualche scopo, ammesso che lo sia, solo lontanamente. Forse, alcune persone hanno preso parte alla festa popolare per divertirsi. Questo spiegherebbe la loro presenza in quell'occasione. Tuttavia, la conoscenza dello scopo che essi, e altri partecipanti, si ripromettono di ottenere unendosi alla folla non ci direbbe che ciò che sta accadendo è una festa popolare (se venissimo informati che il loro scopo era quello di partecipare ad una festa popolare, questo non ci sarebbe di aiuto, a meno che non disponiamo di criteri indipendenti per giudicare se una cosa è, o no, una festa popolare).

La risposta alla domanda di cosa sta succedendo in questo caso non è una spiegazione teleologica delle azioni di individui, bensì è un nuovo atto di comprensione di secondo ordine. Abbiamo detto precedentemente che, dal fatto che un uomo intende premere il pulsante davanti a sé, non segue che egli esegua certi specifici *movimenti* del corpo (o uno di certi specificati movimenti alternativi); ne segue soltanto che, con i movimenti che compie, egli intende premere il pulsante. Analogamente, dal fatto che una folla faccia una dimostrazione non segue logicamente che gli individui che la compongono eseguiranno certe azioni individuali specifiche (o una di certe specificate azioni alternative); ne segue soltanto che, con le azioni che eseguono, essi intendono fare una dimostrazione, a meno che la loro intenzione non sia ostacolata (per esempio, la polizia ha sparato sulla folla e ora la gente si sta disperdendo). L'analogia tra il caso dell'azione individuale e quello dell'azione collettiva potrebbe essere sviluppata ulteriormente nei particolari.

È possibile salire nella gerarchia, o livelli, di questi atti interpretativi consistenti nel cogliere un significato. Ci sono state dimostrazioni, disordini, scioperi, atti di terrorismo, ecc. Questa situazione si deve considerare una «guerra civile» o una «rivoluzione»? Non si tratta di classificare la situazione secondo criteri dati, né di decidere arbitrariamente dell'applicazione di un termine. Si tratta, piuttosto, di interpretare, di comprendere, il significato di ciò che sta accadendo.

Questa attività di interpretazione potrebbe essere definita *esplicativa*. La maggior parte di quelle che, normalmente, sono chiamate le «spiegazioni» fornite dagli storici e scienziati sociali consiste in interpretazioni siffatte dei dati della loro ricerca.

Al riguardo, mi sembra, però, più chiaro distinguere fra interpretazione o

comprensione, da un lato, e spiegazione, dall'altro. I risultati dell'interpretazione sono risposte a domande del tipo «che cosa *è* questo?». Solo quando chiediamo *perché* c'è stata una dimostrazione, o quali erano le «cause» della rivoluzione, cerchiamo, in un senso più ristretto, di spiegare che cosa accade, i fatti.

Sembra, inoltre, che le due attività siano connesse l'una con l'altra in modo caratteristico, ciò che costituisce un'altra ragione per tenerle distinte in una ricerca metodologica. La spiegazione a un dato livello spesso prepara il terreno per una reinterpretazione dei fatti a un livello più alto. Anche su questo punto vi è un'analogia con l'azione individuale. Una spiegazione in termini teleologici dell'atto di premere il pulsante può dare luogo a una ridescrizione di ciò che l'agente ha fatto, come l'atto di suonare il campanello, o di richiamare l'attenzione di qualcuno, o di farsi aprire la porta. «Premendo il pulsante egli ha fatto *x*». D'ora innanzi consideriamo quello che ha fatto essenzialmente come l'atto di fare *x*. Lo stesso vale per l'azione collettiva. In base a una conoscenza più approfondita delle sue cause, quello che era ormai considerato come un movimento di riforma religiosa risulta essere «essenzialmente» una lotta di classe per la riforma della proprietà terriera. Questa reinterpretazione dei fatti dà nuovo impulso alla spiegazione. Dallo studio delle cause di uno scisma religioso possiamo essere portati a ricercare le origini della disuguaglianza sociale come risultato, per esempio, di cambiamenti nei metodi di produzione in una società.

Con ogni nuovo atto di interpretazione, i fatti a disposizione vengono collegati sotto un nuovo concetto. I fatti vengono ad assumere una «qualità» che prima non possedevano. Ritengo che questo processo concettuale sia *correlato* a ciò che, nella filosofia hegeliana e marxista, è detto trasformazione della «quantità in qualità», e anche a varie idee filosofiche sull'«emergenza» («qualità emergenti»).

Prima che la spiegazione possa cominciare, il suo oggetto – l'*explanandum* – deve essere descritto. Si può affermare che ogni descrizione ci dice ciò che una certa cosa «è». Se chiamiamo «comprensione» ogni atto con cui si coglie ciò che una certa cosa è, allora la comprensione è un prerequisito di ogni spiegazione, sia essa causale o teleologica. Questa osservazione è banale. Non si dovrebbe, però, confondere la comprensione di ciò che una cosa è, nel senso di *che tipo di cosa è*, con la comprensione di ciò che una cosa è, nel senso di *che cosa significa*. Il primo tipo di comprensione è un prerequisito caratteristico della spiegazione causale, il secondo della spiegazione teleologica. È, pertanto, scorretto affermare che comprensione *versus* spiegazione indica la differenza tra due tipi di intelligibilità scientifica. Si

potrebbe dire, invece, che il carattere intenzionale o non intenzionale dei loro oggetti è ciò che distingue due tipi di comprensione e di spiegazione.

G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, trad. it. di G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 155-58

Alasdair MacIntyre

Dopo la virtù

Nietzsche o Aristotele?

Dopo la virtù

Dal fortunato libro *Dopo la virtù* (1981), che si è imposto come un punto di riferimento nel dibattito contemporaneo sull'etica, presentiamo come brano alcune pagine della conclusione in cui MacIntyre scopre le sue carte. Dopo avere illustrato le ragioni per le quali egli considera fallito il progetto razionalistico dell'illuminismo, e dopo avere mostrato come da tale fallimento derivino l'odierna crisi dei valori e il vuoto di orientamenti etici oggi ovunque percepibile, egli propone la sua soluzione: il ritorno, da un'etica universalistica delle prescrizioni, a un'etica della virtù e dell'autorealizzazione umana, dunque la ripresa – in luogo dell'astratta domanda kantiana circa i doveri assoluti dell'uomo – del problema della concreta forma di vita da realizzare. Questa sua posizione, qualificata come «comunitarismo», alla quale hanno aderito autori come Michael Sandel e Charles Taylor, ha dato luogo in America a un vivace dibattito con il «liberalismo», sostenuto invece da John Rawls, Ronald Dworkin e Charles Larmore.

Nel capitolo 9 ho posto una domanda categorica: Nietzsche *o* Aristotele? L'argomento che ha condotto a porre questa domanda aveva due premesse fondamentali. La prima era che oggi il linguaggio (e quindi anche, in larga misura, la pratica) della morale è in uno stato di grave disordine. Tale disordine deriva dalla potenza culturale predominante di un idioma in cui i frammenti concettuali male assortiti, originari di parti diverse del nostro passato, vengono dispiegati insieme in discussioni private e pubbliche la cui

caratteristica più notevole è l'indecidibilità delle controversie in esse condotte e la palese arbitrarietà di ciascuna delle parti in competizione.

La seconda era che da quando la fede nella teologia aristotelica cadde in discredito, i filosofi morali hanno sempre tentato di fornire qualche interpretazione alternativa, razionale e secolare, della natura e dello statuto della morale, ma che tutti questi tentativi, per quanto diversi e diversamente interessanti, sono di fatto falliti: un fallimento percepito con la massima chiarezza da Nietzsche. Di conseguenza, la proposta negativa di Nietzsche di radere al suolo le strutture della fede e dell'argomentazione morale tradizionali aveva, sia rispetto alla fede e all'argomentazione morale quotidiane sia rispetto alle costruzioni dei filosofi morali, e nonostante il suo carattere disperato e grandioso, una certa plausibilità: a meno che, naturalmente, il rifiuto iniziale della tradizione morale di cui l'insegnamento aristotelico sulle virtù costituisce il nucleo essenziale non si riveli errato ed erroneamente concepito. A meno che quella tradizione non possa essere giustificata razionalmente, la posizione di Nietzsche possiede una terribile plausibilità.

Neppure in questo caso, tuttavia, sarebbe facile essere un nietzscheano intelligente nel mondo contemporaneo. L'assortimento dei personaggi ammessi nei drammi della vita sociale moderna accoglie fin troppo bene i concetti e le modalità delle credenze e delle argomentazioni morali che un aristotelico e un nietzscheano concorderebbero nel rifiutare. Il manager burocratico, l'esteta consumista, lo psicoterapeuta, il contestatore e la loro numerosa parentela occupano quasi tutti i ruoli culturalmente riconoscibili a disposizione; le idee della competenza dei pochi e dell'impulso morale di tutti sono i presupposti dei drammi che questi personaggi mettono in scena. Proclamare a gran voce che l'imperatore non portava vestiti significava almeno prendere di mira un unico uomo per il divertimento di tutti gli altri; è molto più improbabile che si raggiunga la popolarità dichiarando che quasi tutti sono vestiti di stracci. Ma il nietzscheano avrebbe se non altro la consolazione di essere impopolarmente *nel giusto*: a meno che, voglio dire, il rifiuto della tradizione aristotelica non risulti essere stato un errore.

La tradizione aristotelica ha occupato due posizioni distinte nella mia argomentazione: innanzitutto, perché ho suggerito che gran parte della morale moderna è intelligibile soltanto come un insieme di residui frammentari di tale tradizione, e anzi che l'incapacità dei filosofi morali moderni di portare a compimento i loro progetti di analisi e giustificazione è strettamente legata al fatto che i concetti con cui operano sono una combinazione di residui frammentari e di invenzioni moderne inverosimili;

ma oltre a ciò, il rifiuto della tradizione aristotelica fu un rifiuto di un tipo di morale del tutto particolare, in cui le regole, che tanto predominano nelle concezioni moderne della morale, sono collocate entro uno schema più vasto dove le virtù occupano la posizione centrale; perciò la cogenza del rifiuto e della confutazione nietzscheane delle moderne morali delle regole, siano esse di tipo utilitaristico o kantiano, non si estendeva necessariamente alla più antica tradizione aristotelica.

È uno dei miei assunti più importanti che contro questa tradizione la polemica nietzscheana fallisce completamente. I fondamenti di questa asserzione possono essere esposti in due modi diversi. Il primo l'ho già accennato nel capitolo 9: Nietzsche riesce nel suo tentativo se tutti quelli che egli si sceglie come antagonisti falliscono nei loro. Altri possono dover riuscire in virtù della forza razionale dei loro argomenti positivi; ma se Nietzsche vince, vince per abbandono.

In realtà non vince. Nei capitoli 14 e 15 ho abbozzato l'argomentazione razionale che può essere svolta in difesa di una tradizione in cui i testi morali e politici aristotelici sono canonici. Per riuscire nel loro intento, Nietzsche o i nietzscheani dovrebbero poter confutare quella argomentazione. Il motivo per cui una tale confutazione è impossibile può essere chiarito nel modo migliore considerando un secondo modo di giustificare il rifiuto delle tesi di Nietzsche. L'uomo nietzscheano, l'*Übermensch*, l'uomo che trascende, non trova il suo bene in alcun luogo del mondo sociale quale è stato finora, ma soltanto nel suo mondo interiore che gli detta le sue nuove leggi e le sue nuove tavole dei valori. Perché non trova mai nessun valore oggettivo che abbia una autorità su di lui nel mondo sociale quale è stato finora? La risposta non è difficile: dalla descrizione di Nietzsche risulta chiaramente che colui che trascende è carente sia dal punto di vista delle relazioni sia da quello delle attività. Limitiamoci a considerare una parte di un frammento della *Volontà di potenza* (962). «Un grand'uomo – un uomo che la natura ha concepito e inventato in grande stile – che cos'è?... Se non può condurre, va da solo; allora può accadere che si rivolga con ira a certe cose che incontra lungo il cammino... non vuole cuori che 'simpatizzino' con lui, ma schiavi, strumenti; nei suoi rapporti con gli uomini, è sempre deciso a *fare* qualcosa di loro. Sa di essere incomunicabile: trova di cattivo gusto la familiarità; e quando gli altri pensano che sia familiare, di solito non lo è. Quando non parla con se stesso, porta una maschera. Preferisce mentire che dire la verità: mentire richiede più spirito e più *volontà*. C'è una solitudine, dentro di lui, inaccessibile alla lode o al biasimo, la sua giustizia personale, che è al di là di ogni appello».

Questa caratterizzazione del «grand'uomo» è profondamente radicata nell'assunto di Nietzsche che la morale della società europea, fin dalla Grecia arcaica, non è stata altro che una serie di travestimenti della volontà di potenza, e che la pretesa di oggettività di tale morale non può essere sostenuta razionalmente. È per questo che il grand'uomo non può entrare in rapporti mediati dal ricorso a modelli, virtù o valori comuni; egli è per se stesso l'unica autorità, e i suoi rapporti con gli altri devono essere forme di esercizio di questa autorità. Ma adesso possiamo vedere chiaramente che, se l'interpretazione delle virtù che ho difeso è sostenibile, è l'isolamento e la concentrazione esclusiva in se stesso del «grand'uomo» a imporgli il fardello di essere la propria autorità morale autosufficiente. Infatti, se l'idea di valore deve essere espressa in termini di concetti quali quelli di pratica, di unità narrativa della vita umana e di tradizione morale, allora i valori, e con essi gli unici fondamenti dell'autorità delle leggi e delle virtù, possono essere scoperti soltanto partecipando a quei rapporti che costituiscono comunità il cui vincolo essenziale è una visione e una comprensione dei valori condivisa da tutti. Escludere se stessi dall'attività comune in cui inizialmente bisogna imparare con l'obbedienza di un apprendista, isolare se stessi dalle comunità che trovano in attività del genere il loro senso e il loro scopo, significa privarsi della possibilità di trovare qualsiasi valore al di fuori di se stessi. Significa condannare se stessi a quel solipsismo morale che costituisce la grandezza di Nietzsche. Perciò dobbiamo concludere non soltanto che Nietzsche non vince per abbandono nella disputa contro la tradizione aristotelica, ma anche, la qual cosa è forse più importante, che è proprio dal punto di vista di tale tradizione che possiamo comprendere meglio gli errori che si annidano nel cuore stesso della posizione nietzscheana.

Il fascino della posizione di Nietzsche sta nella sua evidente onestà. [...] Ma adesso risulta chiaro che [...] anche il concetto del «grand'uomo» nietzscheano è uno pseudo-concetto, benché forse non sia sempre, disgraziatamente, quella che sopra ho definito una finzione. Esso rappresenta il tentativo estremo dell'individualismo di sfuggire alle sue stesse conseguenze. E la posizione nietzscheana risulta essere non una via d'uscita o un'alternativa rispetto allo schema concettuale della modernità individualista liberale, ma, al contrario, un ulteriore momento rappresentativo nel suo dispiegamento interno. E quindi possiamo aspettarci che le società individualiste liberali generino, di tanto in tanto, «grandi uomini». Purtroppo!

Era dunque esatto considerare Nietzsche, in un certo senso, come l'ultimo antagonista della tradizione aristotelica. Ma ora risulta che in definitiva la

posizione nietzscheana è semplicemente un'ulteriore sfaccettatura di quella stessa cultura morale di cui egli credeva di essere un critico implacabile. Quindi, tutto sommato, l'opposizione morale fondamentale rimane quella fra l'individualismo liberale nell'una o nell'altra delle sue versioni e la tradizione aristotelica nell'una o nell'altra delle sue versioni.

Le differenze fra le due sono molto profonde. Si estendono, al di là della politica e della morale, alla comprensione dell'azione umana, sicché concezioni antagonistiche delle scienze sociali, dei loro limiti e delle loro possibilità, sono intimamente collegate con il conflitto fra questi due modi alternativi di considerare il mondo umano. [...]

La mia conclusione personale è chiarissima. È che da un lato, nonostante gli sforzi di tre secoli di filosofia morale e di un secolo di sociologia, non possediamo ancora nessuna formulazione coerente e sostenibile razionalmente del punto di vista dell'individualismo liberale; e che dall'altro lato la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intelligibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali.

A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 305-9

Emmanuel Levinas

Totalità e infinito

Metafisica e trascendenza

Totalità e infinito

Il pensiero di Levinas si contraddistingue per la sua radicale opposizione ai canoni tradizionali della filosofia occidentale e per l'atipicità del suo argomentare. Ciò che egli ha di mira è il primato di quella che la tradizione occidentale ha chiamato fin dai suoi esordi «filosofia prima» e che si è sviluppata come studio dell'essere in quanto essere. L'idea di metafisica, cioè il desiderio di un «aldilà» e di un assolutamente altro, è stata occupata dall'ontologia nella quale tutto, trascendenza compresa, è ridotto a «ente», vale a dire a oggetto impersonale, a cosa. Levinas dice che la tradizione dell'ontologia riduce tutto all'«orribile neutralità dell'*il y a*, del c'è» e delle categorie che gli

sono conformi. V'è una poesia di Apollinaire intitolata *Il y a* che canta la gioia per tutte le cose che sono, nella loro varietà e nella loro bellezza. Levinas dà invece all'espressione un senso negativo: essa indica per lui il grigiore neutro e tetro degli oggetti, l'appiattimento di tutti gli esseri a entità indifferenti, impersonali. Ma la condizione dell'uomo è segnata originariamente dalla personalità e dall'alterità, dall'insopprimibile differenza tra l'io e l'altro, dal semplice e straordinario fatto quotidiano che io sono io e non un altro, e che quindi ogni altro essere umano – anche il genitore che mi ha dato la vita o il compagno con cui la condivido – conserva una alterità insuperabile. È questa la situazione originaria dell'etica che Levinas vuole portare alla luce. Si tratta allora di andare veramente «al di là dell'essere» e, recuperando quel tipo di relazione all'altro che non lo neutralizza riducendolo ad ente, di elevare l'etica al ruolo di filosofia prima.
Di *Totalità e infinito*, la sua prima opera filosofica fondamentale, del 1961 – l'altra è *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* del 1974 – presentiamo le pagine in cui Levinas presenta la propria concezione di trascendenza, cioè di metafisica, scorporandola dal legame con l'ontologia e con la questione dell'essere, che ha dominato dai Greci fino a Heidegger.

Il movimento di trascendenza si distingue dalla negatività con la quale l'uomo scontento rifiuta la condizione nella quale è installato, situato in un luogo nel quale è a casa sua; è un fatto economico nel senso etimologico di questo aggettivo. Il lavoro trasforma il mondo ma si fonda nel mondo che trasforma. Il lavoro cui la materia resiste, beneficia della resistenza dei materiali. La resistenza è ancora interna al Medesimo. Il negatore e il negato si pongono insieme, formano un sistema, cioè totalità. Il medico che non è riuscito in una carriera di ingegnere, il povero che vorrebbe la ricchezza, il malato che soffre, il melanconico che si annoia per nulla, si oppongono alla loro condizione pur rimanendo legati ai suoi orizzonti. L'«altrimenti» e l'«altrove» che essi vogliono sono ancora legati a questa terra che essi rifiutano. Il disperato che vorrebbe il niente o la vita eterna pronuncia nei confronti di questa terra un rifiuto totale; ma la morte, per il candidato al suicidio e per il credente, resta drammatica. Dio ci chiama sempre troppo presto a Lui. Si vuole questa terra. Nell'orrore del radicalmente ignoto al quale ci conduce la morte, si attesta il limite della negatività. Questo modo di

negare, pur rifugiandosi in ciò che si nega, traccia i lineamenti del Medesimo e dell'Io. L'alterità di un mondo rifiutato, non è quella dello Straniero, ma della patria che accoglie e protegge. La metafisica non coincide con la negatività.

Si può certo cercare di dedurre l'alterità metafisica a partire dagli esseri che ci sono familiari e contestare, quindi, il carattere radicale di questa alterità. L'alterità metafisica non si ottiene forse con l'enunciazione superlativa delle perfezioni la cui pallida immagine colma questa terra? Ma la negazione delle imperfezioni non basta alla concezione di questa alterità. Appunto, la perfezione supera la concezione, va al di là del concetto, delinea la distanza: l'idealizzazione che la rende possibile è un passaggio al limite, cioè una trascendenza, passaggio all'altro, assolutamente altro. L'idea del perfetto è un'idea dell'infinito. La perfezione delineata da questo passaggio al limite non resta sul piano comune al *sì* e al *no* nel quale opera la negatività. E, invece, l'idea dell'infinito designa un'altezza e una nobiltà, una trascendenza. Il primato cartesiano dell'idea del perfetto rispetto all'idea dell'imperfetto conserva così tutto il suo valore. L'idea del perfetto e dell'infinito non si riduce alla negazione dell'imperfetto. La negatività è incapace di trascendenza. Questa designa una relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, senza però che questa distanza distrugga questa relazione e senza che questa relazione distrugga questa distanza, come avverrebbe nelle relazioni interne al Medesimo; senza che questa relazione diventi un inserimento nell'Altro e confusione con esso, senza che la relazione intacchi l'identità stessa del Medesimo, la sua ipseità, senza far tacere l'*apologia*, senza che questa relazione diventi apostasia ed estasi.

Abbiamo chiamato questa relazione metafisica. È prematuro e, in ogni caso, insufficiente qualificarla, in opposizione alla negatività, come positiva. Sarebbe falso qualificarla come teologica. Essa viene prima della proposizione affermativa o negativa, instaura solamente il linguaggio nel quale né il no né il sì sono la prima parola. Descrivere questa relazione costituisce proprio il tema di queste ricerche.

Non a caso la relazione teorica è stato lo schema preferito della relazione metafisica. Il sapere o la teoria significa innanzitutto una relazione con l'essere tale che l'essere conoscente lascia che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità e senza segnarlo in nulla con questa relazione di conoscenza. In questo senso il desiderio metafisico sarebbe l'essenza della teoria. Ma teoria significa anche intelligenza – logos dell'essere – cioè un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere conoscente svanisce. Il processo della conoscenza

si confonde a questo stadio con la libertà dell'essere conoscente che non incontra niente che, altro rispetto ad esso, possa limitarlo. Questo modo di privare l'essere conosciuto della sua alterità può attuarsi solo se è intenzionato attraverso un terzo termine – termine neutro – che a sua volta non è un essere. In esso finirebbe con l'attutirsi lo choc dell'incontro tra il Medesimo e l'Altro. Questo terzo termine può apparire come concetto pensato. L'individuo che esiste abdica allora a favore del generale pensato. Il terzo termine può chiamarsi sensazione nella quale si confondono qualità oggettiva e affezione soggettiva. Può manifestarsi come l'*essere* distinto dall'*ente*: essere che, ad un tempo, non è (cioè non si pone come ente) e però corrisponde all'opera nella quale l'ente dà prova di sé, e non è un niente. Essere, senza lo spessore dell'ente, è la luce nella quale gli enti divengono intelligibili. Alla teoria come intelligenza degli esseri conviene il titolo generale di ontologia. L'ontologia che riconduce l'Altro al Medesimo, promuove la libertà che è l'identificazione del Medesimo, che non si lascia alienare dall'Altro. Qui la teoria si impegna in una via che rinuncia al Desiderio metafisico, alla meraviglia dell'esteriorità, di cui vive questo Desiderio. – Ma la teoria come rispetto dell'esteriorità delinea un'altra struttura essenziale della metafisica. Essa ha una preoccupazione critica nella sua intelligenza dell'essere – o ontologia. Essa scopre il dogmatismo e l'arbitrarietà ingenua della sua spontaneità e mette in questione la libertà dell'esercizio ontologico. Essa cerca allora di attuarlo in modo da risalire, in ogni momento, all'origine del dogmatismo arbitrario di questo libero esercizio. Ciò porterebbe ad una regressione all'infinito, se questa risalita dovesse a sua volta restare un sistema ontologico, un esercizio della libertà, una teoria. Così la sua intenzione critica la porta al di là della teoria e dell'ontologia: la critica non riduce l'Altro al Medesimo come l'ontologia, ma mette in questione l'esercizio del Medesimo. Una messa in questione del Medesimo – che non può essere fatta nella spontaneità egoistica del Medesimo – è fatta dall'Altro. Questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica. L'estraneità d'Altri – la sua irriducibilità a Me – ai miei pensieri e ai miei possessi, si attua appunto come una messa in questione della mia spontaneità, come etica. La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere. E come la critica precede il dogmatismo, la metafisica precede l'ontologia.

La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione

dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere.

E. Levinas, *Totalità e infinito*. *Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977, pp. 38-40

Jacques Derrida

Posizioni

Il vocabolario della decostruzione

Posizioni

Derrida è certamente tra i pensatori contemporanei più acuti e sottili. A tal punto che la sua scrittura, volendo esprimere con la massima aderenza tutte le pieghe e le distinzioni del pensiero, ha raggiunto un grado di sofisticazione estrema, quasi manieristica. Spesso tortuosa e ossessivamente preoccupata di distinguere e articolare, essa risulta di difficile accesso, e solo chi è disposto a un paziente e severo lavoro esegetico può coglierne la trama.
Malgrado appaia a prima vista asistematico e frammentario, quasi perso nelle insistenti interrogazioni e nei continui «distinguo» che introduce, il lavoro filosofico di questo pensatore è tuttavia illuminato e guidato da un metodo formidabile: il metodo della «decostruzione». Esso indica l'atteggiamento di radicale distanziazione che Derrida assume nei confronti dei testi della tradizione filosofica, cercando di mettere in evidenza ciò che essi devono presupporre per potersi costituire come tali.
D i *Posizioni* (1972), un volume che raccoglie tre interviste, presentiamo alcune pagine nelle quali, rispondendo alle domande di Henri Ronse, Derrida presenta e illustra i concetti portanti impiegati nel suo lavoro di decostruzione.

H.R.: La domanda che non si può evitare quando si leggono i Suoi scritti e gli «esempi» che Lei privilegia (Rousseau, Artaud, Bataille, Jabès) è la domanda circa i rapporti tra filosofia e non-filosofia. Ciò che colpisce, anzitutto, è la difficoltà di situare lo stile dei Suoi commenti. Sembra infatti

quasi impossibile definire lo statuto del Suo discorso. Ma poi: bisogna tentare di farlo? O non ricade invece anche questa domanda nell'area metafisica?

J.D.: Io cerco di mantenermi al *limite* del discorso filosofico. Dico limite e non morte, perché non credo affatto a ciò che oggi si chiama comunemente la morte della filosofia (o la morte di qualsiasi altra cosa: il libro, l'uomo, dio; tanto più che, come sappiamo, la morte ha un'efficacia del tutto specifica). Limite, dunque, a partire dal quale la filosofia è diventata possibile e si è determinata come *episteme*[1] funzionante all'interno di un sistema di costrizioni fondamentali, di opposizioni concettuali al di fuori delle quali essa diviene impraticabile. Nelle mie lettere, dunque, io cerco, attraverso un gesto necessariamente doppio...

H.R.: Nel saggio su Freud, Lei dice che si scrive con due mani...

J.D.: Sì. Con un doppio gioco, marcato in alcuni punti decisivi da una cancellatura che lascia leggere ciò che sopprime (*oblitère*), io cerco, inscrivendo violentemente nel testo ciò che tentava di guidarlo dal di fuori, di rispettare il più rigorosamente possibile il gioco interno e regolato dai filosofemi o epistememi, facendoli slittare senza maltrattarli fino al punto della loro non-pertinenza, del loro esaurimento, della loro chiusura. In tal modo, «decostruire» la filosofia diventa un pensare la genealogia strutturata dei suoi concetti nella maniera più fedele e interna possibile, ma anche da un certo aldifuori che essa non può qualificare e nominare; diventa un determinare ciò che tale storia ha potuto dissimulare o interdire, quando si è fatta storia, appunto, attraverso questa repressione interessata. È qui che, mediante una circolazione nello stesso tempo fedele e violenta fra il didentro (*dedans*) e il difuori (*dehors*) della filosofia – cioè dell'Occidente – si produce un lavoro testuale che dà un gran piacere a farsi. Scrittura interessata a sé, che offre da leggere i filosofemi – e quindi tutti i testi che appartengono alla nostra cultura – come sintomi (termine, peraltro, del quale diffido, come spiego altrove) di qualcosa che *non ha potuto presentarsi* nella storia della filosofia, e che d'altra parte non è *presente in nessun luogo*, perché ciò di cui si tratta, qui, è di mettere in questione precisamente quella determinazione maggiore del senso dell'essere come *presenza* in cui Heidegger ha riconosciuto il destino della filosofia. Ora, come un sintomo particolarmente rivelatore di ciò, si può seguire il trattamento della scrittura da Platone a Rousseau, a Saussure, a Husserl, fino allo stesso Heidegger talvolta, e *a fortiori* in tutti quei discorsi moderni, che sono spesso i più fecondi, i quali si mantengono al di qua dei problemi husserliani e heideggeriani. Un tale sintomo è necessariamente e strutturalmente

dissimulato, in modi e per ragioni che cerco di analizzare. E se oggi esso si rivela, non è già per una trovata più o meno ingegnosa di qualcuno che ne abbia preso l'iniziativa, bensì è per effetto di una certa trasformazione totale (che non si può neanche chiamare «storica» o «mondiale», dato che coinvolge la stessa sicurezza di questi modi di significare): trasformazione che si può reperire anche in campi circoscritti (formalizzazione matematica e logica, linguistica, etnologia, psicanalisi, economia politica, biologia, tecnologia dell'informazione, della programmazione, ecc.)

*H.R.: Nei Suoi saggi, si possono distinguere almeno due sensi del termine «scrittura»: il senso comune, quello che oppone la scrittura (fonetica) alla parola (*parole*) che si ritiene essa rappresenti (ma Lei dimostra che non esiste una scrittura puramente fonetica), e un senso più radicale, che determina la scrittura in generale, prima di ogni legame con ciò che la glossematica chiama «sostanza dell'espressione», e che sarebbe la radice comune della scrittura e della parola. Il trattamento della scrittura secondo come l'intende il senso comune serve da indice o rivelatore della repressione esercitata contro l'archi-scrittura. Repressione inevitabile, di cui si tratta di cercare la necessità, le forme e le leggi. Questa (archi)-scrittura si colloca in una catena di altri nomi: archi-traccia, riserva, articolazione, lacerazione (*brisure*), supplemento e dif/ferenza (*différance*)[2]. *Ci si è chiesti spesso che cosa significhi la* a *di* différance. *Ce lo può spiegare?*

J.D.: Non so se *significhi*, se sia qualcosa come la produzione di ciò che la metafisica chiama segno (significato/significante). Avrà notato che, questa *a*, la si scrive o la si legge, ma non la si sente. Ora, ciò che mi preme, anzitutto, è che il discorso – per esempio, il nostro discorso qui adesso – su questa alterazione o aggressione grafica e grammaticale implichi un riferimento irriducibile all'intervento muto di un segno scritto. Il participio presente del verbo *différer* (differire)[3], su cui si forma il sostantivo *différance*, raccoglie una configurazione di concetti che, secondo me, è sistematica e irriducibile; ognuno di tali concetti interviene, o meglio s'accentua, in un momento decisivo del lavoro. *In primo luogo*, dif/ferenza rinvia a un movimento (attivo *e* passivo) che consiste nel differire: mediante dilazione (*délai*), delega, rinvio (*sursis*), rimando (*renvoi*), diversione (*détour*), ritardo, riserva (*mise en réserve*). In questo senso, la dif/ferenza non è preceduta dall'unità originaria e indivisa di una possibilità presente che si metterebbe da parte, come una spesa rimandata a più tardi, per calcolo o coscienza economica. Ciò che differisce la presenza è ciò a partire da cui, al contrario, la presenza è annunciata o desiderata nel suo rappresentante, nel suo segno, nella sua traccia...

H.R.: Da questo punto di vista, la dif/ferenza è un concetto economico?

J.D.: Direi perfino che è *il* concetto dell'economia, e poiché non c'è economia senza dif/ferenza, essa è la struttura più generale dell'economia – sempre che, con questa nozione, s'intenda qualcosa di diverso dall'economia classica della metafisica o della metafisica classica dell'economia. *In secondo luogo*, il movimento della dif/ferenza, in quanto produce i differenti (*différents*) e differenzia, è la radice comune di tutte le opposizioni concettuali che scandiscono il nostro linguaggio, quali ad esempio, per prenderne solo alcune, quelle di sensibile/intelligibile, intuizione/significazione, natura/cultura, ecc. In quanto radice comune, poi, la dif/ferenza è anche l'elemento dello *stesso* (*même*) (che va distinto dall'identico) in cui tutte queste opposizioni si annunciano. *In terzo luogo*, la dif/ferenza è la produzione, se così si può dire, di quelle differenze, di quella diacriticità che la linguistica uscita da Saussure, e tutte le scienze strutturali che l'hanno presa a modello, ci hanno ricordato essere la condizione di ogni significazione e di ogni struttura. Queste differenze sono gli effetti della dif/ferenza, non già sono inscritte nel cielo o nel cervello: il che non vuol dire, però, che esse siano prodotte dall'attività di un soggetto parlante. Da questo punto di vista, il concetto di dif/ferenza non è né semplicemente strutturalista né semplicemente genetista, poiché tale alternativa è essa medesima un «effetto» di dif/ferenza. Arriverei quasi a dire – ma forse riprenderemo il punto più avanti – che non è nemmeno semplicemente un concetto...

H.R.: Sono stato colpito dal fatto che, già nel Suo saggio «Force et signification»[4]*, la dif/ferenza (ma Lei non la chiamava ancora così) La riconduceva a Nietzsche (il quale lega il concetto di forza all'irriducibilità delle differenze), e poi a Freud, di cui Lei mostra che tutte le opposizioni concettuali sono regolate dall'economia della dif/ferenza, e infine, sempre e soprattutto, a Heidegger.*

J.D.: Sì, soprattutto a Heidegger. Nessuno dei miei tentativi sarebbe infatti stato possibile senza l'apertura delle domande heideggeriane. Heidegger, dunque, in primo luogo – poiché qui dobbiamo esporre le cose brevemente, senza fare attenzione a ciò che Heidegger chiama la differenza fra l'essere e l'ente, la differenza ontico-ontologica quale resta in certo modo impensata dalla filosofia. E tuttavia, malgrado questo debito verso il pensiero heideggeriano, o anzi proprio per esso, io tento di riconoscere nel testo heideggeriano – che non è, più di qualsiasi altro testo, omogeneo, continuo, e ovunque all'altezza della forza e di tutte le conseguenze delle sue domande – i segni che lo mostrano appartenere ancora alla metafisica o a ciò che esso

chiama onto-teologia[5]. D'altra parte, Heidegger stesso riconosce di aver dovuto – e che si deve sempre – prendere a prestito, in maniera economica e strategica, le risorse sintattiche e lessicali del linguaggio della metafisica nel momento medesimo in cui la si decostruisce. Dobbiamo dunque cercare di riconoscere queste prese metafisiche e riorganizzare continuamente la forma e i luoghi dell'interrogazione. Ora, fra tali prese, mi sembra che la determinazione ultima della differenza come differenza ontico-ontologica rimanga ancora, in qualche strano modo, all'interno della metafisica. Bisognerebbe forse, allora, con un gesto che sarebbe più nietzschiano che heideggeriano, aprirsi, percorrendo fino in fondo il pensiero della verità dell'essere, a una dif/ferenza che non fosse ancora determinata, nella lingua dell'Occidente, come differenza fra l'essere e l'ente. Certo, un simile gesto non è possibile oggi, ma forse si potrebbe mostrare com'esso si prepari. In Heidegger, anzitutto. La dif/ferenza – *in quarto luogo* – nominerebbe allora provvisoriamente questo dispiegarsi della differenza: in particolare, ma non esclusivamente né anzitutto, della differenza ontico-ontologica. [...]

H.R.: Ma ci può essere un superamento della metafisica? Si può opporre, al logocentrismo, un grafocentrismo? Può darsi una trasgressione effettiva della chiusura? e quali sarebbero, allora, le condizioni di un discorso trasgressivo?

J.D.: *Non c'è* trasgressione, se con ciò s'intende l'installarsi puro e semplice in un aldilà della metafisica, in un luogo che sia anche e prima di tutto, non va dimenticato, un luogo di linguaggio e di scrittura. Infatti, nelle stesse trasgressioni o aggressioni, si usa un codice a cui la metafisica è irriducibilmente legata, talché ogni gesto trasgressivo rinchiude all'interno della chiusura stessa nel momento medesimo in cui consente una presa su di essa. Grazie però al lavoro attuato da una parte e dall'altra del limite, il campo interno risulta modificato e si produce una trasgressione che, in questo modo, non è mai un fatto interamente compiuto. Non ci si installa mai in una trasgressione, non si abita mai altrove. La trasgressione implica che il limite sia sempre attivo. Ora, il «pensiero-che-non-vuole-dire-niente», che eccede, interrogandoli, il voler-dire e il volersi-sentir-parlare, questo pensiero che si annuncia nella grammatologia, si dà proprio come ciò che non è affatto al riparo dall'opposizione fra il difuori e il didentro. Al termine di un certo lavoro, anzi, il concetto stesso di eccesso o di trasgressione potrà diventare sospetto.

Ecco perché non si è mai trattato di opporre un grafocentrismo a un logocentrismo, né, in generale, un centro a un altro centro. *De la grammatologie*[6] non è un'illustrazione della grammatologia. Ancor meno è

una riabilitazione di ciò che si è sempre chiamato scrittura. Non si tratta, infatti, di restituire i suoi diritti, la sua eccellenza o la sua dignità alla scrittura, che Platone definiva un orfano o un bastardo, opponendola alla parola (*parole*), figlio legittimo e bennato del «padre del logos». Nel momento in cui si tenta d'interrogare questa scena familiare e di mettere in causa gli investimenti, etici o altro, di tutta questa storia, niente sarebbe più derisorio e mistificatore di un simile rovesciamento etico o assiologico, che restituisse una prerogativa o qualche diritto d'anzianità alla scrittura. Su questo punto, credo di essermi spiegato chiaramente. *De la grammatologie* è il titolo di una domanda: domanda sulla necessità di una scienza della scrittura, sulle sue condizioni di possibilità e sul lavoro critico che dovrebbe aprirne il campo e togliere (*lever*) gli ostacoli epistemologici: ma domanda, anche, sui limiti di tale scienza. E questi limiti, su cui non ho meno insistito, sono gli stessi limiti della nozione classica di scienza, i cui progetti concetti e norme sono fondamentalmente e sistematicamente legati alla metafisica.

J. Derrida, *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona 1975, pp. 45-48, 50

1. Termine greco che significa «scienza».

2. L'intervistatore allude qui al fatto che Derrida, quando usa il concetto di «differenza» nel senso filosofico specifico da lui suggerito, lo scrive anziché con la *e* (*différence*), come vuole l'ortografia francese, con la *a* (*différance*).

3. *Différant*.

4. È il saggio che forma il primo capitolo di *La scrittura e la differenza*.

5. Heidegger usa il termine «onto-teologia», che riprende da Kant, per indicare la struttura della metafisica: infatti essa è interrogazione intorno all'ente in quanto ente la quale può essere interpretata sia come ricerca di ciò che è comune a ogni ente, cioè come ontologia, sia come ricerca dell'ente sommo, cioè come teologia.

6. È una delle tre opere che Derrida pubblicò nel 1967 – le altre due sono *L'écriture et la différence* e *La voix et le phénomène* – e con le quali divenne famoso. *Della grammatologia* è forse la presentazione più completa del concetto di «scrittura» con cui Derrida ha inteso opporsi alla tradizionale «metafisica della presenza».